ENCYCLOPÉDIE DES SCIENCES RELIGIEUSES

UNIVERSITY of MICHIGAN
GENERAL LIBRARY
OCTAVIA WILLIAMS BATES
BEQUEST

Digitized by Google

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

PARIS. — IMPRIMERIE V^{ve} P. LAROUSSE ET C^{ie}.

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. LICHTENBERGER

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

TOME XII

TABARAUD — ZWINGLI

SUPPLÉMENT — ACHTERFELD — WUTTKE

PARIS

LIBRAIRIE, FISCHBACHER

33, RUE DE SEINE, 33

1882

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

T

TABARAUD (Matthieu-Mathurin), controversiste célèbre, né à Limoges en 1744, mort en 1832, fit ses études chez les jésuites et entra ensuite dans la congrégation des oratoriens. Il professa les belles-lettres à Nantes, la théologie, le grec et l'hébreu à Arles, devint supérieur du collège de Pézenas, puis de celui de La Rochelle, et supérieur de la maison de l'Oratoire à Limoges. Il refusa de prêter serment à la constitution civile du clergé et se rendit en Angleterre. Parmi ses nombreux ouvrages, nous citerons : 1° *Traité historique et critique de l'élection des évêques*, Paris, 1792, 2 vol. in-8°, et 1811 ; 2° *De la nécessité d'une religion d'Etat*, 1803 et 1814 ; 3° *Principes sur la distinction du contrat et du sacrement de mariage*, 1802 et 1816 ; 4° *Histoire de Pierre de Bérulle, fondateur de la congrégation de l'Oratoire*, 1817, 2 vol.

TABERNACLE (Le) (ôhél mô 'éd ou ôhél hâ 'éd ou th ou michekan hâ 'éd ou th ; LXX, σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου) désigne le sanctuaire mobile que les Israélites construisirent par des cotisations volontaires et transportèrent avec eux dans leur long voyage à travers l'Arabie. Plus tard et jusqu'à l'époque de Salomon, il fut logé dans différentes villes de la Palestine. D'après l'étymologie du mot par lequel le tabernacle est désigné dans l'Ancien Testament, il signifie ou bien tente de fête, ou tente de l'entrevue avec Moïse et ses successeurs éventuels, car le terme de « tente de l'assemblée » ne saurait être rapporté au peuple qui, on le sait, n'avait pas accès au sanctuaire lui-même. — Le tabernacle fut construit au Sinaï le jour du nouvel an de la seconde année après la sortie d'Egypte. Nous en possédons une double description ; d'abord sous la forme d'une prescription donnée par Dieu à Moïse sur les hauteurs du Sinaï (Ex. XXV ; XXVI ; XXX, 1-10) et ensuite sous

la forme d'un récit, racontant la suite donnée à cette prescription (Ex. XXXVI, XXXVIII, XL). La construction du tabernacle est décrite de la manière suivante. La charpente en était formée par des planches d'acacia verticales, dorées, réunies entre elles par deux verrous qui s'enchâssaient par des anneaux d'or et des soubassements en argent. Ces planches étaient au nombre de vingt sur les deux côtés oblongs ; leur largeur de une aune et demie (d'après les calculs de Phénius) donne au sanctuaire une longueur de trente aunes ou coudées. Les deux autres côtés avaient chacun à peu près douze coudées de large, car le bâtiment n'avait dans l'intérieur qu'une largeur de dix coudées. Il était couvert d'une quadruple rangée de tapis qui dépassaient extérieurement les parois. Le premier tapis tissé de coton fin (byssus), avec des dessins de chérubins, était bleu foncé, rouge et cramoisi ; le second, d'un tiers plus long, était en poils de chèvre longs et soyeux ; le troisième, de peaux de bélier teintes en rouge (maroquin); le dernier enfin, de peaux de phacha (probablement blaireaux). Les tapis de la première et de la seconde rangée étaient reliés entre eux par des nœuds et des agrafes d'or ; ceux des deux autres rangées devaient les protéger contre les intempéries de la température. L'entrée du tabernacle, située vers l'est, était garnie d'un magnifique tapis en byssus avec broderies, qu'on suspendait à cinq colonnes en acacia plaquées d'or et reposant sur des soubassements en airain. Le sanctuaire lui-même comprenait deux parties principales : 1° le lieu saint (kakôdèch), long de vingt coudées et large de dix coudées ; 2° le lieu très saint (qôdèch haqôdâchîm), ayant dix coudées de long et de large, et séparé du lieu saint par un tapis tissé avec broderies de chérubins (kâpôrèth) suspendu à quatre colonnes d'acacia plaquées d'or et reposant sur des pieds d'argent. Le bâtiment tout entier était entouré d'un parvis (khâçér), long de cent coudées, large de cinquante et formé par des rideaux en coton, suspendus à des colonnes ; le tapis de l'entrée avait vingt coudées de largeur. Dans le lieu très saint se trouvait pour tout meuble l'arche de l'alliance ; dans le lieu saint étaient placés : 1° vers le nord, la table des pains de proposition ; 2° vers le sud, c'est-à-dire vis-à-vis, le lustre à six branches ; 3° au milieu se trouvait l'autel des parfums. Dans le parvis enfin se trouvait l'autel des holocaustes et le grand bassin en cuivre (kiôr), appelé aussi mer d'airain, qui servait aux prêtres. — Le plan de cette construction est emprunté certainement à celui des tentes en usage à cette époque, mais adapté à des besoins religieux. Les tentes en Orient ont, en effet, ordinairement deux compartiments et sont éclairées au moyen d'une lampe ; l'entrée de la partie du fond est interdite aux étrangers et pouvait parfaitement devenir le réceptacle de l'arche de l'alliance. Le parvis était indispensable à cause des sacrifices que les fidèles venaient offrir. Le bois employé à la construction est presque le seul qu'on trouve dans le désert et, quant aux ornements en or et en argent, aux tapis précieux qui complétaient l'ameublement, ils sont dus au désir d'offrir à Dieu ce qu'il y avait de plus précieux et de lui consacrer un sanctuaire digne de lui. Cette explication si naturelle n'a pas satisfait les savants, et l'on a essayé de donner à cette construction du

sanctuaire et à ses différentes parties une explication symbolique dont Bæhr (*Symbolik*) s'est fait l'ingénieux, nous allions dire le trop ingénieux promoteur. Nous renvoyons nos lecteurs à son ouvrage ainsi qu'à Kurtz, *Beitræge zur Symbolik* et Friederich, *Symbolik der mosaischen Stiftshütte*. — Quand les Israélites levaient leur camp, le tabernacle était démonté soigneusement, les différentes pièces qui le composaient étaient enveloppées et transportées par les lévites d'après des règlements nettement déterminés (Nomb. IV ; X, 17). Les lévites étaient aussi chargés du soin de la reconstruction à chaque nouvelle halte. Quand, après la conquête de la Palestine, le peuple occupa des demeures fixes, le tabernacle fut établi à Silo et y resta jusqu'à la fin de l'époque des Juges. Mais l'arche de l'alliance ne s'y trouvait pas toujours, surtout depuis qu'elle eut été reprise aux Philistins qui s'en étaient emparés. Elle fut logée à Kirjath Jearim, où elle resta jusqu'à l'époque de David, qui la fit transporter à Jérusalem. La dernière mention faite du tabernacle date de Salomon qui réunit dans le temple le bâtiment lui-même et tous les ustensiles qu'il avait renfermés ; à partir de ce moment-là, il disparait de l'histoire.—La science moderne a contesté l'existence du tabernacle à l'époque de Moïse, tel que nous venons de le décrire. On a objecté d'abord qu'il était impossible aux Israélites du désert de faire une construction aussi artistique, quand plus tard Salomon eut besoin, pour élever le temple de Jérusalem, de recourir aux artistes et aux ouvriers phéniciens. On a fait valoir ensuite qu'il était impossible au peuple hébreu de réunir la quantité énorme d'or et d'argent dont il est fait mention dans le Pentateuque, même si l'on fait entrer en ligne de compte les ustensiles d'or et d'argent emportés de l'Egypte. Comme dernier argument, on a fait valoir l'impossibilité de faire en si peu de temps une construction aussi compliquée et surtout de la transporter à travers le désert. A cela on peut répondre que, sans nul doute, les Israélites possédaient, en quittant l'Egypte, des capacités artistiques très développées, puisées auprès de ce peuple si ingénieux, et que ces capacités se sont perdues dans la suite des temps. La course de ces nomades à travers le désert était si lente, pourrait-on dire ensuite, que le transport des pièces du tabernacle ne devait pas présenter des difficultés trop grandes. Sans doute, il reste encore certaines obscurités quant à ce point spécial d'archéologie, et il faudra peut-être admettre que cette construction si admirablement entendue au point de vue artistique est l'œuvre non pas d'un moment, mais d'un développement lent et progressif, dont les premiers éléments remontent au grand législateur du peuple hébreu, à Moïse lui-même. — La littérature spéciale sur cette question est très riche ; parmi les anciens auteurs, il faut citer: Lamy, *De Tabernaculo fœderis*, etc., Paris, 1720; Arias Montanus, dans les *Critici sacri*, VI, Amsterd., 1698; Carpzov, *Critica sacra*; Reland, *Antiquitates sacræ Hebræorum*, Leipz., 1724. Parmi les modernes : Ewald, *Alterthümer des Volkes Israël*, Gœtting., 1854; Diestel, article *Stiftshütte*, dans l'*Encyclopédie* de Schenkel, etc.

E. Scherdlin.

TABITHE (*Tabitha*), mot syriaque rendu dans Actes IX, 36-42 par

Dorcas (gazelle). C'était le nom d'une veuve chrétienne de Joppé, connue par sa libéralité, et à laquelle l'apôtre Pierre rendit la vie.

TABORITES. Voyez *Bohème.*

TADMOR (2 Chron. VIII, 4; cf. 1 Rois VIII, 18), ville bâtie ou fortifiée par Salomon pour préserver la Palestine des incursions des Syriens et des Arabes. Située à une journée de marche de l'Euphrate et à 176 milles de Damas, elle est devenue célèbre sous le nom de Palmyre, la ville des palmiers (Josèphe, *Ant.*, 8, 6-1; Ptolémée, 5, 15; Pline, 5, 21). Ville riche, dans une oasis fertile, bien arrosée, entourée de vastes déserts de sable, elle se trouvait sur la grande route de commerce entre Babylone et Damas. Détruite par Nabuchodonosor lorsqu'il marcha sur Jérusalem, elle se releva bientôt et servit, sous les Séleucides, d'intermédiaire entre leurs deux capitales, Séleucie et Antioche. Elle eut longtemps de petits princes qui se maintinrent dans une espèce d'indépendance jusqu'au troisième siècle, époque à laquelle ils devinrent tributaires de Rome. Dès lors, Palmyre devint la sentinelle avancée de l'empire contre les Parthes et devint province romaine après la mort de Zénobie (272). Les ruines grandioses et étendues de Palmyre, connues depuis 1691 seulement et éloquemment décrites par Volney, attestent l'importance de cette ville de transit. — Voyez A. Seller, *Antiquities of Palmyra*, Lond., 1696; R. Wood, *The Ruins of Palmyra*, Lond., 1753; Buckingham, *Reisen*, II, 379 ss.; Schultens, *Index geogr.;* Cassas, *Voyage pittor. de la Syrie*, Par., 1785, tab. 24-137; Richter, *Wallfahrten im Morgenland*, Berl., 1822; Addison, *Damascus and Palmyra*, Lond., 1838; *Bullet. de la Soc. de géogr.*, Par., 1840, p. 321-345; Porter, *Five years in Damascus*, etc., Lond., 1855, 2 vol., et l'excellent article de E. Osiander dans la *Real-Encykl.* de Herzog.

TAÏTI. L'île de Taïti et ses dépendanes, dont la principale est l'île de Moorea ou Ciméo, sont bien connues des Européens depuis un peu plus d'un siècle. Les relations des voyageurs Wallis et Cook ont présenté cet archipel au monde civilisé comme une des régions les plus délicieuses de la terre. Cependant le grand courant de l'émigration contemporaine n'a pas suivi cette route, et le nombre des Européens établis aux îles de la Société reste toujours fort restreint. La population indigène elle-même, malgré la salubrité du climat, n'échappe pas à cette action mystérieuse qui paraît s'exercer sur toutes les peuplades de la Polynésie et les conduire à une extinction prochaine. Cook comptait dans l'archipel environ 50,000 individus. Le recensement que le gouvernement français y a entrepris en 1876 n'y a plus trouvé que 21,936 habitants.— Les récits des navigateurs ayant attiré l'attention sur ce groupe d'îles, les chrétiens anglais se préocupèrent, dès la fin du siècle dernier, de pourvoir à leur évangélisation. La société des missions de Londres résolut, dès 1795, d'entreprendre cette œuvre, et ses premiers missionnaires furent débarqués en 1797 à Taïti et à Moorea par le capitaine Wilson. L'accueil fait aux Européens sembla d'abord leur promettre des résultats favorables de leurs travaux; mais les bonnes dispositions des indigènes s'altérèrent peu à peu, au point qu'en 1809 ils résolurent de renoncer à leur entreprise. Mais, dès l'année suivante, le

roi Pomaré II les engagea à revenir à Moorea, et subit de plus en plus leur influence. En 1812, le souverain renonça au paganisme et ses sujets, en grand nombre, suivirent son exemple. Le christianisme fit alors, pendant une série d'années, des progrès continus, et dès 1824 le paganisme pouvait être considéré comme définitivement vaincu, quoiqu'il en restât encore de nombreuses traces dans les mœurs et dans les usages. Le succès définitif semblait donc assuré lorsque l'intervention des catholiques romains vint tout compromettre.—La société de Picpus, fondée à Paris pour travailler à la conversion des peuples de la mer du Sud, crut devoir, en 1836, envoyer à Taïti deux prêtres français, les pères Caret et Laval. Les nouveaux venus s'efforcèrent d'abord d gagner la bienveillance des habitants, en leur rendant des services comme médecins. Puis, au bout de quelque temps, ils démasquèrent leurs batteries et cherchèrent par tous les moyens à détourner les habitants des missionnaires de Londres qui avaient été, jusqu'alors, leurs conducteurs spirituels. La reine Pomaré, qui gouvernait le pays, crut devoir alors faire embarquer les deux pères sur un navire qui les déposa à Valparaiso. Le commandant de la station française du Pacifique, le capitaine Dupetit-Thouars, crut devoir considérer cet acte du gouvernement taïtien comme une insulte à la France dont les pères expulsés étaient citoyens. A la suite de longues négociations, où les menaces et la violence ne firent pas défaut, la reine Pomaré dut se soumettre au protectorat de la France, qui eut désormais à Taïti un commissaire exerçant le pouvoir réel, tandis que la reine n'en conservait que l'ombre. L'incident le plus notable de cette entreprise fut l'emprisonnement et l'expulsion, contraires au droit des gens, du missionnaire Pritchard, qui était revêtu du caractère de consul anglais. Le gouvernement français dut désavouer ses agents et faire au consul outragé une réparation complète ; mais l'archipel n'en resta pas moins soumis au protectorat français. Les pères de Picpus purent alors fonder à Taïti des établissements considérables ; mais ils ne réussirent néanmoins à grouper autour d'eux que des communautés indigènes insignifiantes.—Les missionnaires de Londres furent, de la part des commissaires français, l'objet de vexations constantes qui les obligèrent à renoncer graduellement à leur œuvre. L'Eglise taïtienne avait cependant bien besoin encore de ses conducteurs européens ; elle était organisée, il est vrai, avec des pasteurs indigènes ; mais fidèles et pasteurs ne pouvaient se passer encore de la direction et de la discipline de chrétiens plus affermis dans la foi et dans la vie. Aussi la situation fut-elle des plus tristes jusqu'en 1863. A ce moment, deux ecclésiastiques français, MM. Arbousset et Atger, vinrent tenter de reprendre la direction de cette Eglise abandonnée, et commencèrent à ramener un peu d'ordre dans son sein. Enfin, en 1866, la Société des missions évangéliques de Paris adopta l'œuvre et y envoya des missionnaires. Elle en entretient aujourd'hui quatre dans l'archipel, trois à Taïti même et un à Moorea. Profitant de la liberté plus grande qui lui était accordée, la société de Londres est également revenue à Taïti en 1869. Mais la longue période de trouble par laquelle a passé la mission de Taïti a laissé dans cette jeune Eglise des traces profondes, et

les maux qu'elle a soufferts ne se répareront que lentement. Le 29 juin 1880, le protectorat français a été changé en possession complète, et le roi Pomaré V a abdiqué ce qui lui restait de souveraineté. Mais il n'est pas possible encore de prévoir l'effet qu'aura ce changement sur l'œuvre missionnaire dans l'archipel. — Bibliographie : Burckhardt-Grundemann, *Missions-Bibliothek, IV*, 2, p. 32-101, 1881; Arbousset, *Tahiti et les îles adjacentes*, 1867, etc. E. VAUCHER.

TANQUELIN (Tanchelin, Tanchème, Tanquelme), né à Anvers, mort vers l'an 1125, prêcha dans la Zélande, à Utrecht, à Anvers et dans d'autres villes de Flandre, la révolte contre Rome, son clergé, ses doctrines et ses rites. Il se rendit en Italie, en 1105, en habit de moine, excitant partout les foules sur son passage. A son retour, il fut arrêté par Frédéric, archevêque de Cologne, et enfermé avec deux de ses sectateurs. S'étant échappé de prison, il fut tué, peu de temps après, par un prêtre sur un vaisseau. D'après les récits des contemporains, Tanquelin aurait comparé l'Eglise à un lupanar, détournant le peuple de ses sacrements. Il aurait prétendu posséder la plénitude du Saint-Esprit et être Dieu au même titre que le Christ. Pour affirmer son pouvoir, il se fit donner la dîme par le peuple et distribuait l'eau dans laquelle il s'était baigné comme douée d'une vertu particulière. Il marchait d'ailleurs entouré, comme un souverain, d'une garde du corps, se faisant précéder de la bannière de la Vierge avec laquelle il déclarait s'être fiancé. Son principal adversaire était saint Norbert, fondateur de l'ordre des prémonstrants. — Voyez *Epistola Trajectensis eccles. ad Frideric. archiep. Coloniens. in Seb. Tengnagel collectio veter. monum. contra schismaticos*, Ingolst., 1612, 368 ss.; Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus, qui ab initio duodecimi sæculi usque ad annum* 1632 *in Ecclesia proscripti sunt et notati*, Lutet. Par., I, 1728, p. 11 ss.; Hahn, *Gesch. der Ketzer im Mittelalter*, Stuttg., 45, I, 459 ss.; Oken, *Dissert. de priva relig. chr. med. ævo inter Nederlandos progressæ natura*, Gron., 1846, p. 43 ss.; Baronius, *Annales*, ad ann. 1126; Surius, *Vie de saint Norbert; Hist. littér. de la France*, VII, 5 ss.

TARBES. La *Notice des provinces de la Gaule* fait mention de la cité de *Turba*, où est le *castrum* de *Bigorra*. « Il n'est pas douteux, dit M. Longnon, que cette cité, habitée à l'époque de la conquête romaine par les *Bigerrones*, ne soit représentée par l'ancien diocèse de Tarbes; mais on s'est trompé en considérant le nom de Tarbes comme l'équivalent de celui de *Turba*. Au temps de Grégoire de Tours, Tarbes n'était encore qu'un *vicus* du Bigorre. La situation du chef-lieu de la *civitas Bigorra* a été fixée, avec beaucoup d'à-propos, par M. Longnon au village de Cieutat (canton de Bagnères-de-Bigorre), dont le seul nom *Civitas* mériterait de fixer l'attention, et que Froissart indique, en 1388, comme « une puissante cité que les Vandales détruisirent. » Tarbes a été reconnu par l'auteur que nous citons dans l'ancienne *Talva*, où reposait, au temps de Grégoire de Tours, saint Misilin, confesseur (*G. C.*, 49 et 50). Le tombeau de saint Misilin se voyait encore en 1682, dans l'église de Tarbes. C'est évidemment là que fut transporté le siège épiscopal après la destruction de l'ancien chef-lieu de la cité du Bigorre.

Tarbes, dont l'évêché fut supprimé de 1801 à 1821, dépend de la province ecclésiastique d'Auch. Son église cathédrale est dédiée à Notre-Dame. A côté de saint Misilin, Grégoire de Tours mentionne le prêtre saint Sever, qui repose à Saint-Sever-de-Rustan (canton de Rabastens) et surtout le prêtre saint Justin, inhumé à *Sexciacus*, lieu qui n'a pu être déterminé. — Voir *Gallia christiana*, I; Longnon, *Géographie de la Gaule au sixième siècle*, 1878.

TARENTAISE, province de Savoie, dont le chef-lieu, Moutiers (*Monasterium*), porta d'abord le nom de *Forum Claudii*, puis celui de *Tarentasia*, qui s'étendit plus tard à toute la province et sert encore à désigner le diocèse. Fondé avant 420, l'évêché de Tarentaise représentait la province des Alpes Grées et Pennines, formée seulement de deux cités, la métropole de Tarentaise et la *cité du Valais*, dont l'évêque résidait à *Octodurum* ou Martigny, avant d'habiter Sion. Dès le cinquième siècle, cette province fut démembrée; la cité du Valais fut unie à Lyon et la Tarentaise à Vienne. Ce siège fut érigé en archevêché à la fin du huitième siècle, avec Aoste et Saint-Jean-de-Maurienne pour suffragants. Supprimé lors de la réunion de la Savoie à la France (1793), il fut, en 1825, rétabli comme simple suffragant de Chambéry. L'archevêché de Chambéry fut fondé en 1780; il préside à Annecy, Moutiers et Saint-Jean-de-Maurienne; Aoste en a été détaché en 1860. — Voyez *Gallia christiana*, XII; Besson, *Hist. eccl. des dioc. de Genève, Tarentaise et Maurienne*, Nancy, 1759; Bima, *Serie cronologica dei Vescovi di Sardegna*, Turin, 1842.

TARGUM ou **THARGUM**. Voyez *Versions de l'Ancien Testament*.

TARSE, Ταρσός, *Tharsis*, grande et populeuse ville de la Cilicie, du temps des Romains, capitale de la province du même nom, dans une plaine fertile, baignée par le Cydnus (Xénophon, *Anab.*, 1, 2. 23; Strabon, 14. 674; Pline, 5, 22; Actes XXII, 3). Elle était la patrie de l'apôtre Paul (Actes IX, 11; XI, 25; XXI, 39; XXII, 3). Ses habitants se livraient à un commerce étendu; mais, comme ils descendaient d'une colonie grecque, ils cultivaient avec un grand zèle les lettres et les sciences et passaient pour les Grecs les plus cultivés d'Asie (Strabon, 14. 573). Tarse a donné le jour à un grand nombre de savants (Hermann, *De claris Tarsensibus*, Gott., 1748). Pline l'appelle (5, 22) *urbs libera*, c'est-à-dire, bien que incorporée dans l'empire romain, dotée d'une véritable autonomie, élisant elle-même ses magistrats, etc. Cette *libertas*, Tarse l'avait obtenue d'Antoine (Appien, 5, 17). Ce n'est que bien plus tard qu'elle reçut le *jus coloniarum* (Deyling, *Observ.*, III, 391 ss.; Cellarius, *Notit.*, II, 216). Ce n'est donc pas comme citoyen de Tarse que Paul possédait le *jus civitatis*. Tarse a eu vingt-deux évêques grecs, dont le premier fut Jason (Rom. XVI, 21), deux évêques chaldéens, cinq évêques jacobites, deux évêques arméniens et quinze évêques latins. — Voyez Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 27-29; Lequien, *Oriens christ.*, I, 1424; II, 810 ss.; III, 1182; de Commanville, *Ire Table alphabét.*, p. 229; Winer, *Bibl. Realwœrterb.*, sub voce.

TATIEN, l'un des apologistes du deuxième siècle qui de nos jours attirent davantage l'historien par l'originalité avec laquelle il s'assimile les

vérités révélées, l'éloquence quelque peu rude avec laquelle il flétrit la corruption païenne, son brusque et obscur passage de l'orthodoxie à l'hérésie gnostique. Lui-même, dans son *Discours aux Grecs*, se dit natif de l'Assyrie. Clément d'Alexandrie et les Pères d'une époque plus récente avaient cru, en vertu d'une confusion géographique dont on a plusieurs exemples, pouvoir l'attribuer à la Syrie, mais les recherches des modernes, de Credner et de Daniel entre autres, ont confirmé la première hypothèse. Comme la plupart de ses compatriotes, il chercha à s'approprier la culture gréco-romaine par de grands voyages et une étude persévérante de ses écrivains. La science de Tatien, dans la première période de sa vie, paraît avoir été celle d'un habile rhéteur, variée et étendue, mais superficielle et dirigée vers un but immédiat et lucratif. L'exercice de sa profession le conduisit à Rome où il finit par arriver, après de nombreuses pérégrinations, tantôt enseignant aux autres ce que lui-même avait appris la veille, tantôt s'efforçant, auprès d'un maître célèbre, d'acquérir la sagesse. Après avoir inutilement cherché, soit dans le culte populaire, soit dans les mystères de l'Orient, soit dans les diverses écoles philosophiques, une doctrine qui apaisât ses doutes intellectuels et satisfît aux besoins les plus élevés de sa conscience, il la rencontra auprès des prédicateurs de l'Evangile et développa dans son premier et plus célèbre ouvrage, le *Discours aux Grecs*, Λόγος πρὸς Ἕλληνας, les motifs de sa conversion. Cette apologie, qu'il écrivit vraisemblablement pendant son séjour à Rome, se distingue de toutes celles qui furent composées dans la même période par l'irréconciliable antagonisme qui y éclate à chaque page entre la prétendue sagesse païenne et l'Evangile. D'un côté, tout est lumière, et de l'autre, ténèbres; ici, la mythologie avec ses fables absurdes dont les allégories subtiles n'atténuent que bien incomplètement la grossièreté, l'art entièrement voué au service des jouissances sensuelles, la philosophie avec ses contradictions et son néant; là, le christianisme avec sa simplicité et son universalité, la pureté de vie et le courage vis-à-vis de la mort qu'il inspire à ses adeptes. Après sa conversion, Tatien profita de son séjour à Rome pour nouer d'étroites relations avac Justin martyr, et fut exposé comme lui aux attaques injurieuses du cynique Crescens; mais, quoique plusieurs des arguments employés dans son *Discours aux Grecs* ne soient que des réminiscences de l'*Apologie à Antonin le Pieux*, nous regrettons de ne rencontrer chez lui aucun écho des pensées larges et généreuses de son maître sur le rôle propédeutique des poètes et des philosophes classiques, aucune mention de ce flambeau divin qui, selon les docteurs d'Alexandrie, n'aurait jamais cessé de luire dans les périodes les plus obscures de l'humanité. Nous renvoyons, pour une exposition détaillée des idées de Tatien, aux grandes histoires du dogme. Son *Discours*, malgré ses défectuosités, impressionna fortement ses contemporains et fut cité avec éloges par Athénagore, Clément, Tertullien, quoique son auteur eût dévié depuis lors de la saine doctrine. En effet, Tatien, après la mort de Justin martyr, reprit le chemin de la Syrie et s'y affilia à l'une des nombreuses sectes engendrées par l'imagination orientale. D'après les anciens hérésiographes : Irénée et Hippolyte, Clément et Origène, Epi-

phane et Théodoret, il se serait tantôt laissé séduire par les théories de Valentin sur les éons, tantôt aurait établi entre le Dieu supérieur et le demiurge une ligne de démarcation infranchissable, tantôt aurait rejeté l'autorité de l'Ancien Testament, tantôt enfin proscrit en termes absolus le mariage et imposé à ses disciples, avec l'interdiction du vin, des jeûnes multiples et une ascèse rigoureuse. Autant qu'on peut l'affirmer avec une entière certitude dans un domaine encore si controversé, Tatien fit partie de la secte des encratites, quoiqu'il n'en ait point été le fondateur. Il n'est pas vraisemblable qu'il ait professé les idées de Valentin, et il conviendrait plutôt de le rapprocher de Saturnin, si on veut l'associer à quelque hérésiarque célèbre. Des nombreux ouvrages qu'il composa pendant sa période hétérodoxe, nous ne possédons guère que les noms : *Des animaux*, le *Livre des problèmes*, la *Perfection suivant le Sauveur*. Le plus connu de tous, le *Diatessaron*, aurait été une harmonie des quatre évangiles dont Eusèbe parle sans l'avoir vue de ses propres yeux et sur laquelle Théodoret nous donne les indications suivantes : Tatien composa l'évangile dit *Diatessaron* afin de faire disparaître du texte canonique les généalogies et les autres passages qui font descendre le Seigneur de la race de David selon la chair. Ce livre ne fut pas seulement employé par ses adhérents, mais par d'honnêtes chrétiens orthodoxes qui, ne soupçonnant point le piège, songèrent à s'en servir comme d'un court et substantiel abrégé de l'histoire évangélique. Lui (Théodoret), en avait trouvé dans son diocèse plus de 700 exemplaires, les avait recueillis, fait disparaître et remplacés par les textes canoniques. D'après l'évêque jacobite Bar Salibi Ephrem aurait rédigé un commentaire sur le *Diatessaron*. Nous ne savons si les évangiles employés par Tatien étaient nos quatre évangiles canoniques, puisqu'il est douteux que Justin son maître les ait connus, mais la doctrine du logos est plus développée chez lui que chez aucun des apologistes antérieurs, et son travail commence par la citation du premier verset de saint Jean : *In principio erat Verbum*. Nous ne savons l'époque précise de la mort de Tatien, mais elle précéda la composition du grand ouvrage d'Irénée sur les hérésies (175). — Sources : *Oratio ad Græcos* dans le *Corpus apologeticum* d'Otto, VI, Iéna, 1851 ; Daniel, *Tatien l'Apologète*, Halle, 1837 ; Duncker, *Apologetaria secundi sæculi de essentialibus naturæ humanæ partibus placita*. E. Strœhlin.

TAULER (Jean), né à Strasbourg vers la fin du treizième siècle, entra de bonne heure dans l'ordre des dominicains. Il étudia la théologie au couvent de Saint-Jacques à Paris, mais prit peu de goût aux discussions scolastiques de son temps. Les auteurs mystiques des siècles passés, saint Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor, Pseudo-Denis et les néoplatoniciens, et à côté d'eux saint Augustin et Thomas d'Aquin, attirèrent tout particulièrement son attention. Il subit également l'influence de maître Eckhart, qu'il a sans doute connu personnellement. Les renseignements certains sur sa vie sont rares. En 1338, il se trouve en visite auprès de son amie spirituelle, Marguerite Ebner, dominicaine à Medingen, près de Donauwœrth; de là il se rend à Bâle, où le prêtre Henri de Nœrdlingen, chassé de sa patrie parce qu'il avait refusé d'y

célébrer le culte pendant l'interdit, ne tarde pas à le rejoindre : autour d'eux se groupent les membres de la société mystique (les amis de Dieu) de Bâle. En 1339, il se rend à Cologne, où il séjourne quelque temps; de là il revient dans sa ville natale et y devient, en 1347, le confesseur de Rulman Merswin (voyez l'art. *Amis de Dieu*); il reste à Strasbourg jusqu'à sa mort, sauf quelques absences momentanées, telles que son passage par Medingen et Bâle vers la fin de l'année 1347, et peut-être un second séjour à Cologne dans les dernières années de sa vie. Il mourut le 16 juin 1361, dans une maison de campagne appartenant à sa sœur; sa pierre tombale, quelque peu endommagée par l'incendie du Temple-Neuf en 1870, est conservée dans la nouvelle église de ce nom. — Au seizième siècle, un bourgeois de Strasbourg nommé Specklin, se faisant l'écho des traditions qui couraient sur le compte de Tauler dans les cercles luthériens de cette ville, nous a conservé le texte d'une protestation que le pieux dominicain aurait élevée, à l'époque de l'interdit et de la mort noire (vers l'an 1348), contre la confusion des pouvoirs temporel et spirituel dont le saint-siège s'était rendu coupable alors, et contre la cessation du culte et l'interdiction des sacrements, que l'Eglise venait de décréter. Il nous a dépeint, en outre, la conduite courageuse que le prédicateur aurait tenue en compagnie du général de l'ordre des augustins, Thomas de Strasbourg, et du chartreux Ludolphe de Saxe devant le « roi des prêtres » Charles IV, « qui manqua se laisser gagner à la manière de voir des trois amis. » Il est impossible aujourd'hui de distinguer le fond historique de ce récit des éléments qu'une tradition populaire de deux siècles a pu y ajouter. La profession d'absolue obéissance aux commandements du pape et de l'Eglise, même en ce qui concerne l'observation de l'interdit, que nous rencontrons chez Tauler (*Sermons*, édit. de Bâle, f° 155[b]; édit. de Francfort, III, 140), ferait croire que le grand prédicateur a occupé dans cette question une position bien différente de celle que lui attribue Specklin. Le zèle avec lequel il se sera efforcé, de concert avec quelques amis, de remplacer chez les fidèles la « jouissance extérieure » du sacrement, dont l'Eglise a pu les priver selon lui de plein droit, par la « jouissance spirituelle » du corps et du sang de Christ dans l'union mystique de l'âme avec le Seigneur, jouissance « que personne n'avait puissance de leur ravir; » la commisération que lui aura inspirée le spectacle des gens du peuple, gémissant sous les conséquences de fautes dont ils étaient innocents, et qui se sera traduite chez lui en éloquents appels à la paix religieuse, auront suffi pour susciter contre lui l'animosité des ecclésiastiques de la ville, à commencer par l'évêque Berthold de Bucheck, qui depuis 1346 s'était déclaré pour le pape et l'empereur Charles. Henri de Nœrdlingen, en effet, écrit en novembre 1347 à Marguerite Ebner que « Tauler se trouve habituellement dans de grandes souffrances, parce qu'il enseigne la vérité tout entière, comme personne ne l'enseigne à mon savoir, et qu'il y conforme toute sa vie. » Le récit de Specklin repose donc sur une base historique; mais les arguments placés dans la bouche de Tauler ont une couleur trop protestante, certains détails de l'histoire ont un caractère trop légendaire, pour qu'il soit possible d'accepter celle-ci dans la forme

que l'auteur lui a donnée. — Le fait d'une « conversion » de Tauler, neuf ans avant sa mort, par l'Ami de Dieu de l'Oberland (voyez l'art. *Amis de Dieu*), qui lui aurait enseigné à étouffer en lui les manifestations les plus subtiles de l'égoïsme, a été fort controversé dans ces derniers temps. Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre une discussion approfondie de cette question ; il nous suffira pour le moment de dire que la solution affirmative, sans être d'une certitude parfaite, nous paraît toujours la plus vraisemblable. — Il existe de Tauler un recueil assez volumineux de sermons (publiés en 1498 à Leipzig, en 1508 à Augsbourg, en 1521 et 1522 à Bâle, en 1548 à Cologne, dans la traduction latine du chartreux Laurent Surius, et en 1826 à Francfort, en allemand moderne), trois petits traités (édit. de Bâle, f° 163ª), un *Discours d'avertissement* de l'an 1356 (A. Jundt, les *Amis de Dieu au quatorzième siècle*, Paris, 1879, 403), et quelques lettres (Heumann, *Opuscula quibus varia juris germ. argumenta explicantur*, Norimb., 1747, 375; A. Jundt, o. c., 50; édit. de Cologne, f° 321ᵇ ss.). L'authenticité de l'*Imitation de la vie pauvre de Jésus-Christ* est aujourd'hui fort contestée (*Das Buch von geistl. Armuth, bisher bekannt als Joh. Taulers Nachfolgung des armen Lebens Chrsti*, publ. par le P. Denifle, Munich, 1877); les autres ouvrages qu'on a attribués à Tauler, tels que les *Exercitia super vita et passione Christi*, les *Institutiones divinæ* (aussi appelées *Medulla animæ*), etc., ne sont pas de lui. — Tauler est un des prédicateurs mystiques les plus estimés du quatorzième siècle. Sa doctrine rappelle de très près celle de maître Eckhart, qui, s'il le dépasse en profondeur spéculative, lui est inférieur dans l'application pratique de ses enseignements. Pour lui, comme pour Eckhart, Ruysbrock et Suso, le point de départ de la spéculation religieuse est l'idée de l'être absolu, infini, supérieur à toute dénomination, ou de la « divinité silencieuse et cachée. » Dieu sort de cette « solitude, » de ces « ténèbres divines » au sein desquelles il s'ignore, et se manifeste à lui-même dans la Trinité. Le Père se connaît, s'engendre éternellement dans le Fils, qui est son image; le Père et le Fils s'aiment l'un l'autre dans le Saint-Esprit, qui pour cette raison procède des deux. Dieu se différencie éternellement de lui-même par la connaissance et rentre éternellement en lui par l'amour : tel est le « jeu » de la Trinité. Le monde visible est la réalisation imparfaite et finie des types éternels du monde idéal qui existe en Dieu. Issues de Dieu, les créatures terrestres sont tombées dans le « non-être » de la contingence; mais leur but final est de rentrer en Dieu. L'homme est un « milieu » entre le temps et l'éternité : son corps périssable l'entraîne vers les choses passagères; son âme impérissable tend vers Dieu d'où elle est sortie. L'essence de l'âme et l'essence de Dieu sont un; l'une est infinie, increée comme l'autre. C'est par l' « étincelle » divine, cachée dans « l'abîme mystérieux » de l'âme, que l'homme connaît Dieu d'une manière immédiate. Sur cette essence intime est empreinte « l'image de la Trinité, » qui se compose des trois « facultés supérieures, » la raison, la volonté et la mémoire; par elles l'homme connaît, aime et possède la vérité divine d'une manière médiate, et s'élève aux trois vertus cardinales, la foi, l'amour et l'espérance. Au-dessous d'elles se trouvent les

« forces inférieures » de l'âme, par lesquelles elle entre en relation avec le monde extérieur. En Adam les facultés inférieures étaient soumises aux facultés supérieures; rien n'entravait l'union de l'âme avec Dieu : mais l'homme s'est détourné, par un acte de sa libre volonté, vers les créatures visibles, et dès lors l'harmonie de sa nature a été troublée. Vivant dans le péché, par suite de l'inclination au mal qui est résultée pour lui de sa chute, il tombe de plus en plus dans le néant; mais au fond de son âme il conserve toujours, grâce à la présence permanente de l' « étincelle » divine, une tendance naturelle à revenir dans son « origine. » Pour atteindre ce but, il faut qu'il renonce à toute volonté propre, à tout amour et à toute connaissance extérieure des créatures, et que par l'abstraction intellectuelle, par l'ascétisme et l'anéantissement de tout désir personnel, il s'élève au « bien unique, innommé, qui est Dieu. » Alors Dieu « engendre en lui son Fils unique; » l'esprit créé remonte à son essence incréée, dans laquelle « il a été éternellement Dieu en Dieu; » « il se perd, déifié, dans les ténèbres divines, dans les ombres de l'abîme de la divinité; » il redevient « parfaitement, essentiellement un avec Dieu, » et il est désormais « par grâce ce que Dieu est par nature. » Dès lors il aime toutes les créatures d'un amour égal, car c'est Dieu qu'il aime en elles; il possède la « vertu substantielle » dont les vertus particulières ne sont que des manifestations; il est rempli d'amour et de miséricorde envers tous les hommes et pratique le bien par amour de Dieu. D'accord avec la plupart des mystiques du quatorzième siècle, Tauler se plaint de la corruption de l'Eglise de son temps; il annonce la venue de grandes calamités, envoyées par Dieu pour ramener les hommes à la repentance et purifier la chrétienté. « Tauler, dit M. Schmidt, n'a pu s'empêcher d'aboutir aux conséquences panthéistes du mysticisme; cependant il s'efforce de se maintenir au point de vue du théisme, et ce n'est qu'à de rares intervalles que l'aveu de la véritable conséquence de son système lui échappe. Il a la prétention de se rattacher plus décidément à la doctrine chrétienne que ne le fait maître Eckhart, quoique à son tour il interprète plusieurs dogmes d'une manière spéculative, et que d'autres, comme celui de la grâce, n'aient trouvé qu'une place subordonnée dans son système. Son sens droit, ennemi de toute exaltation, et sa profonde bienveillance qui voulait le bonheur de toute créature, ne lui ont pas permis d'isoler les hommes dans une oisiveté contemplative; sa charité était beaucoup trop vive pour qu'elle n'ait pas cherché à éviter les écueils du mysticisme, et provoqué ainsi des contradictions qui, si elles accusent chez Tauler une moindre puissance logique que chez Eckhart, font d'autant plus honneur à son cœur et à son bon sens. Cette tendance pratique est le caractère particulier de la doctrine du vénérable dominicain de Strasbourg. » — Consulter sur Tauler, outre les ouvrages indiqués plus haut : C. Schmidt, *Johannes Tauler v. Strassb.*, Hamb. 1841; *Etudes sur le mysticisme allem. au quatorzième siècle*, Paris, 1847, 105 ss.; W. Preger, *Vorarbeiten zu einer Gesch. d. deut. Mystik*, § 7 (*Zeitsch. f. d. histor. Theol.*, 1869, I, 109 ss.); le P. Denifle, *Taulers Bekehrung kritisch untersucht* (*Quellen und Forschungen*, etc., vol. 36), Strassb., 1879; *Taulers Bekeh-*

rung (*Histor. polit. Blætter*, vol. 84, fasc. 11 et 12), München, 1879, et *Zeitsch. f. deut. Alterth.*, 1880; Bœhringer, *Die Kirchengesch. in Biographien*, II, 3 : *Die deutschen Mystiker des 14 u. 15. Jahrh.*, Zürich, 1815, 1-296; Quétif et Echard, *Scriptores ord. Prædicatorum*, Paris, 1719, I, 677 ss. A. Jundt.

TAYLOR (Jérémie), savant théologien anglais, naquit à Cambridge en août 1613. Son père était un modeste barbier qui n'eut pas les moyens de subvenir lui-même aux frais de son éducation, mais qui eut le bonheur d'obtenir pour son fils la gratuité dans les écoles de Cambridge. Le jeune écolier se montra digne de cette faveur par des succès précoces. En 1636, l'archevêque Laud lui fit avoir une place de répétiteur à l'université d'Oxford. Deux ans après, il fut nommé recteur d'Uppingham, dans le comté de Rutland, et chapelain ordinaire de Charles Ier. Au commencement du protectorat de Cromwell, il se retira dans le pays de Galles, et ouvrit une école à Newton pour faire subsister sa famille. En 1658, il se retira en Irlande, à Portmore, sous la protection de lord Conway, et il y resta jusqu'à la restauration des Stuarts. A ce moment, il revint à Londres et Charles II, pour la récompense de sa fidélité et de son rare mérite, lui confirma, en 1661, l'évêché de Doson et Connor. Le 21 juin de la même année, il fut en outre chargé de l'administration du diocèse de Dromore. L'université de Dublin fit de Taylor son vice-chancelier, dignité qu'il garda jusqu'à sa mort. Après avoir perdu sa première femme, qui lui avait donné sept enfants, Taylor épousa une fille naturelle de Charles Ier. Ce prélat mourut en 1667, laissant après lui une grande réputation d'orateur et de savant; on l'a même appelé le *Shakspeare des théologiens*. Ses écrits sont fort nombreux; on les a réunis en quatre et en six volumes in-folio. La dernière édition, publiée par l'évêque Heber, à Londres, de 1820 à 1822, comprend quinze volumes in-8°.

TEISSIER (François), viguier, c'est-à-dire juge, de Durfort en Cévennes, ouvre la longue liste des martyrs du dix-septième et du dix-huitième siècle, mis à mort pour avoir assisté aux assemblées. Son fils aîné, Isaac, consacré en 1681 et pasteur à Saint-Roman-de-Cordière, avait failli le précéder au supplice. Prenant part au mouvement de résistance passive organisé en 1683 par Browson et les autres directeurs, il avait, malgré les édits, prêché sur les ruines du temple de Saint-Hippolyte et avait été pendu en effigie à Nîmes, le 3 juillet 1684, après s'être réfugié en Suisse. Dès que la mission bottée eut commencé en Languedoc, François Teissier ne pensa qu'à sortir de France avec sa famille, bien que sa fortune consistât en terres qu'il ne pouvait vendre, et se rendit à Genève pour préparer un stratagème qui pouvait réussir : Mme de Balthazar, ayant consenti à lui affermer sa terre de Vezanci, dans le pays de Gex, sur la frontière du canton de Berne, il revint muni du contrat, et sollicita du marquis de La Trousse, commandant des troupes, l'autorisation de quitter le Languedoc et d'aller s'établir à Vezanci, bien assuré qu'il trouverait ensuite aisément l'occasion de passer avec les siens à l'étranger. La Trousse finit par promettre de lui faire obtenir cette autorisation. En attendant, Teissier fréquentait les

assemblées du Désert. La nuit du mercredi au jeudi, 19-20 janvier 1686, le prédicant Vidal en tint une entre Saint-Félix et Durfort, près d'un lieu nommé Lamotte, dans une grange où se rendirent plus de 4,000 personnes de Durfort, Monoblet, Saint-Félix, Anduze, Saint-Hippolyte, etc. Il essaya même de prêcher sous un poirier auquel on avait suspendu des lampes pour chanter les psaumes; mais la rigueur de la saison l'obligea de rentrer dans la grange avec les personnes qu'elle pouvait contenir. Un apostat de Lasalle, nommé Benjemin Villeneuve, découvrit l'assemblée et y conduisit treize dragons; mais ceux-ci, n'osant attaquer une foule si considérable, se mirent en embuscade et tirèrent, sans tuer personne, quelques coups de fusil sur les derniers qui se retirèrent. Ils s'emparèrent de sept à huit femmes et de deux ou trois hommes, entre autres Pouget, de Valestalière, qui abjura pour avoir la vie sauve, et n'en fut pas moins pendu. Bâville accourut à Lasalle, interrogea les prisonniers, et, apprenant que le juge Teissier avait été à l'assemblée, donna l'ordre de l'arrêter. Cette arrestation eut lieu la nuit du dimanche suivant, au moment où Tessier et son fils cadet, âgé de treize à quatorze ans, sortant d'une autre assemblée, venaient d'échapper aux dragons en se jetant dans des rochers où l'on avait fait feu sur eux sans les atteindre. Prévenu que les soldats étaient devant sa maison, il refusa de s'enfuir par la porte de derrière. Il reconnut devant Bâville qu'il avait désobéi au roi pour obéir à Dieu, et fut condamné, le 26, à être pendu. L'exécution eut lieu le jour même : il fallait faire un exemple d'un magistrat qui comprenait ainsi son devoir. La Trousse lui reprocha d'avoir abusé de ses bontés et lui promit la vie s'il voulait abjurer. Ce fut en vain. Abandonné aux soins d'un missionnaire qui s'efforçait en vain de le convertir, l'inébranlable Teissier dit à haute voix au moment où le bourreau allait le précipiter : « Mon âme en tes mains je viens rendre, car tu m'as racheté, ô Dieu de vérité (Ps. XXXI, 4), » et par sa constance et sérénité dans le martyre convertit le convertisseur. Celui-ci s'enfuit bientôt à Berne, abjura le catholicisme et écrivit la *Relation véritable des circonstances de l'exécution du sieur François Teissier, viguier de Durfort dans les Cévennes, faite par le prêtre missionnaire qui l'assista à sa mort*, imprimée à Berlin, chez A. Dusarrat en 1702, par les soins du fils cadet de Teissier. Ce missionnaire, Philippe Aiguisier, d'une famille noble de Marseille, était docteur en théologie et devint, en 1689, principal du collège de Vevey. Il y mourut en 1694, après avoir épousé Judith Favier, réfugiée comme lui, et fille d'un marchand de Montélimar. De son côté, Isaac Teissier fut nommé pasteur à Saint-Cergues et à Begins, dans le comté de Vaud, où il mourut en 1749, âgé de quatre-vingt-onze ans.— Voir *Bullet. de l'hist. du prot.*, V, 214; X, 396; *Les premiers pasteurs du désert*, II, 11, et *La France prot.* O. DOUEN.

TÉLESPHORE (Saint) fut évêque de Rome d'environ 125 aux environs de l'an 136 ou 139; il siégea entre Sixte Ier et Hygin. On peut voir dans le *Catalogue des papes* de l'an 330 (Lipsius, *Chronologie*, 1869) les détails moins que certains donnés par cet ancien document sur sa personne et son règne. Il fut martyr; on célèbre sa mémoire le 5 janvier. — Voyez Irénée, III, 3; Eusèbe, IV, 14; Lipsius, p. 191.

TELLER (Guillaume-Abraham) [1734-1804], l'un des représentants les plus en vue du rationalisme allemand au dix-huitième siècle. Né à Leipzig, où son père était pasteur et professeur, il y étudia la théologie et y prit tous ses grades; en 1761 il fut nommé professeur et surintendant général à Helmstædt. Trois ans après parut son *Manuel de la foi chrétienne* (Leipz., 1764), qui mit en émoi les autorités ecclésiastiques et les facultés de théologie de toute l'Allemagne. Teller y professe le supranaturalisme biblique, mais il soumet la doctrine ecclésiastique à un examen entièrement libre et porte sur elle un jugement souvent hardi. Il groupe tous les matériaux de la dogmatique sous la double rubrique : royaume du péché et royaume de la grâce, en passant sous silence les prolégomènes et la doctrine de Dieu, qui appartiennent, selon lui, à la religion naturelle. Sans se mettre ouvertement en contradiction avec le dogme officiel, Teller manifeste une certaine répugnance à l'égard des formules traditionnelles, en particulier de celles qui prétendent rendre compte de l'union des deux natures en Christ. Ce qu'il y a de mieux réussi dans ce livre, dédié à Ernesti, mais vivement critiqué par lui dans sa *Bibliothèque théologique,* c'est le triage qu'il opère parmi les *dicta probantia* ou passages bibliques habituellement invoqués comme faisant autorité en matière dogmatique, et dont un grand nombre doivent être écartés, comme impropres à l'usage auquel on prétendait les faire servir. L'ouvrage de Teller fut défendu dans toute la Saxe électorale, les exemplaires confisqués, et l'auteur, accusé de socianisme par la faculté de Leipzig, n'échappa à la destitution que grâce aux démarches de Jérusalem. — Condamné à Leipzig, Teller fut accueilli avec enthousiasme à Berlin où, sur l'appel du ministre Münchhausen, il se rendit en 1767 en qualité de prélat et de membre du consistoire supérieur. A partir de ce moment, Teller modifia son point de vue et se rattacha davantage au parti du progrès et des lumières. Ce changement se révèle déjà dans le *Dictionnaire du Nouveau Testament,* qu'il fit paraître en 1772, et qui eut une grande vogue. Dans la préface, il adresse un appel aux prédicateurs qu'il exhorte à être les interprètes du langage de l'Ecriture, qui nous est devenu étranger. Teller a soin d'ajouter que ce n'est pas le langage seulement, que c'est la pensée aussi de la Bible qui est hébraïque, et que c'est l'un et l'autre qu'il faut traduire. Il donne lui-même, dans son Dictionnaire, les indications nécessaires à ce sujet. Ainsi : Amendez-vous doit être rendu par : Améliorez-vous ; la Parole par : la doctrine ; convertir par : ramener à des sentiments honnêtes ; le royaume des cieux par : le nouvel établissement religieux ; le ministère sacerdotal du Christ par : la désignation de Jésus comme le serviteur royal (*Reichsbediente*) suprême de Dieu dans le monde moral ; le prophète par : l'enthousiaste ; la rédemption par : la réunion morale des hommes avec Dieu par la doctrine du Christ. — Dans son ouvrage sur *les Mérites d'Ernesti* (1783), Teller accusa ce savant philologue d'être resté à mi-chemin et de n'avoir rien fait pour l'explication philosophique du Nouveau Testament. Lui-même alla résolument de l'avant et exposa d'une manière complète son point de vue théologique dans un écrit intitulé : *La Religion des gens plus parfaits* (1792). Il y développe l'idée de la perfectibilité indéfinie du

christianisme. Dans cette évolution nécessaire de la religion du Christ, certaines idées vieillies doivent disparaître, telles que la seconde venue du Messie, les idées millénaires, les possessions démoniaques, etc. Notre auteur entend appliquer à cette terre déjà le passage (1 Cor. XIII, 10) : « Quand la perfection sera venue, alors ce qui est imparfait sera aboli. » La transformation de la religion en morale, tel est le but où tend le christianisme. Teller réclame aussi l'abolition des religions d'Etat, comme absolument inconciliables avec une « religion privée, » sincèrement appliquée à la recherche de la vérité. — En 1798, Teller reçut une adresse de quelques pères de famille juifs qui demandaient à être admis au sein de l'Eglise chrétienne, sans être obligés de faire une profession de foi particulière. Teller leur répondit que malheureusement il ne pouvait les dispenser entièrement de cette formalité, mais qu'il ne leur imposerait d'autre obligation que celle du baptême pour lequel il se servirait à leur intention de la formule suivante : « Je vous baptise sur votre confession du Christ, le fondateur d'une religion plus spirituelle et plus réjouissante que celle à laquelle vous avez appartenu jusqu'à ce jour. » La démarche projetée n'eut dès lors pas de suites. — Teller fut peu goûté comme prédicateur, probablement à cause de sa prononciation défectueuse, mais ses sermons étaient lus avec empressement, en particulier ceux sur la piété domestique (1792); sa *Revue homilétique* (*Neues Magazin für Prediger*), qui contenait des dissertations, des extraits de sermons et des nouvelles ecclésiastiques, eut de même un grand succès, même auprès des prêtres catholiques. Teller était un collaborateur assidu de la *Bibliothèque allemande universelle*. Le pasteur chargé de présider à ses funérailles exprima l'espoir que « le monde finirait pourtant par se trouver bien, à la condition qu'il parût encore quelques hommes de la trempe de Jésus, de Luther et de Teller. »

TELLIER (Le). Voyez *Le Tellier*.

TEMPLE (hékal iehôwâh, hékal qôdèch iejowah, béth élohîm). — I. Le temple de Salomon. Nous savons par le premier livre des Rois que David, déjà, avait projeté d'élever, dans sa nouvelle résidence de Jérusalem, un sanctuaire en pierres digne de Jéhovah, mais qu'il en fut empêché par le prophète Nathan, sans doute à cause des guerres de l'époque. Son idée fut reprise et exécutée par Salomon qui, d'après la relation la plus ancienne, trouva un grand nombre de matériaux prêts pour la construction projetée Elle commença en l'an 480 après la sortie d'Egypte, dans le deuxième mois de la quatrième année du règne de Salomon (1 Rois VI, 1 ; XXXVII ; 2 Chroniq. III, 2), et fut achevée dans le huitième mois de la douzième année ; elle dura donc sept ans et demi. Les ouvriers employés à cette grande œuvre furent des Phéniciens prêtés par le roi de Tyr. Hyram les avait envoyés à Salomon avec de grandes provisions de bois de cèdre. Après le nivellement de la colline sur laquelle le temple devait être élevé (Moria, 2 Chron. III, 1), on établit les fondements depuis le bas de la vallée, surtout du côté de l'est, où se trouvait la vallée de Cédron. Le plan de la construction est celui du tabernacle ; il est relaté par deux récits (1 Rois VI et VII et 2 Chroniq. III et IV). Mais, outre que certains termes techniques qui

y sont employés sont incompréhensibles, il faut constater que ces deux relations sont incomplètes et varient entre elles sur certains points. Sans doute. Josèphe a essayé, dans ses *Antiquités judaïques*, de les compléter d'après des conjectures architecturales, et la vision d'Ezéchiel (chap. XL-XLII) donne certains détails probablement historiques, mais il est difficile de se faire avec toutes ces données une idée exacte de cette magnifique construction. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir les essais multiples tentés par les savants et les architectes pour refaire le plan dans toutes ses parties. — Quoi qu'il en soit, voici la description du temple. Le bâtiment lui-même avait soixante coudées de long, vingt coudées de large et trente coudées de haut ; le lieu très saint mesurait vingt coudées et formait un cube complet ; le lieu saint avait quarante coudées. Devant ce bâtiment, sur la façade est, se trouvait un parvis (πρόναος), garni de portes, long de vingt coudées et large de dix. La hauteur n'en est pas indiquée, mais Josèphe dit qu'elle était de cent vingt coudées, de sorte que le temple de Salomon aurait été, à l'instar de beaucoup d'églises, orné d'une tour qui dépassait le bâtiment principal des deux tiers de sa hauteur. L'élévation intérieure du sanctuaire semble, d'après 1 Rois VI, 3, avoir été de trente coudées, dont dix sont à attribuer à la charpente, de sorte que le lieu saint et le lieu très saint auraient eu la même hauteur. La position des deux colonnes devant le portique est très contestée. Au-dessus des triples chapiteaux des deux colonnes s'étendait une poutre qui les réunissait et, au-dessus de celle-ci, une nouvelle ajouture, partant des deux côtés, servait de base au faîte de la construction. Le temple était entouré du côté de l'ouest, du sud et du nord de trois étages d'appartements reliés entre eux par des portes et servant au trésor et aux provisions. Les appartements de l'étage inférieur avaient une largeur de cinq coudées, ceux du milieu étaient larges de six, et ceux de de l'étage supérieur de sept coudées, de sorte que les parois qui supportaient la charpente devenaient de plus en plus minces et les poutres n'étaient pas encastrées dans le mur extérieur. Un escalier en spirale, qui aboutissait au côté sud du temple, conduisait aux étages supérieurs. Les fenêtres étaient adaptées du côté sud au-dessus du parvis et du côté nord là où le temple dépassait d'une assez grande hauteur les constructions adjacentes. Le lieu très saint n'avait pas de fenêtres. Les murs d'enceinte du temple étaient en pierres de taille, les plafonds et les murs intérieurs étaient garnis d'un revêtement en bois de cèdre et, pour le plancher de l'intérieur, on avait employé du bois de cyprès. Du reste, plancher et boiseries étaient couverts d'or laminé, représentant des chérubins, des palmes et des fleurs. La charpente du plafond est en bois de cèdre, mais nous ne savons rien sur la construction du toit ; il a été sans doute plat comme celui de toute les constructions orientales. — A l'intérieur, une paroi en bois de cèdre séparait le lieu saint du lieu très saint, dont l'entrée était fermée par une porte à deux battants en bois d'olivier, tandis qu'une porte en bois de cyprès, plaquée d'or laminé avec ornements sculptés fermait celle du lieu saint ; les portes, qui roulaient sur des gonds d'or, avaient une grande largeur, sil faut en juger par la vision d'Ezéchiel. Nous ne savons rien sur l'ornementation inté-

rieure du parvis. Le lieu très saint ne renfermait que l'arche de l'alliance ; dans le lieu saint se trouvaient dix lustres en or, la table des pains de proposition et l'autel des parfums. Le temple était entouré d'abord d'une cour intérieure, entourée d'une paroi en bois de cèdre et appelée le parvis des prêtres, sans doute parce qu'elle était de quelques marches plus élevée que le grand parvis extérieur dans lequel on entrait par des portes d'airain. Ces deux parvis sont certainement l'œuvre de Salomon ; mais nous ne savons jusqu'à quel point il participa à la construction des bâtiments renfermant de nombreux appartements, construits, soit à l'intérieur, soit à proximité de ces parvis. Cependant nous savons que la porte d'entrée principale, qui se trouvait du côté de l'est, remonte à l'époque de la construction du temple. Dans le parvis intérieur se trouvait le jubé (khior) sur lequel Salomon doit s'être tenu pendant la fête de l'inauguration. L'espace occupé par les parvis occupait un carré de cinq cents coudées. A l'intérieur du parvis se trouvaient l'autel des holocaustes, la mer d'airain et dix bassins d'airain destinés aux soins de propreté. — Après l'achèvement du temple, Salomon y fit transporter l'arche de l'alliance et le consacra lui-même par ses prières et ses sacrifices (voir art. *Salomon*). Après sa mort, et par suite de la scission du royaume, le temple cessa d'être le sanctuaire commun à la nation tout entière, et, sous le règne de quelques rois de Juda, il fut plus d'une fois souillé par la présence d'autels consacrés aux dieux païens. Après avoir été pillé par les Israélites (2 Rois XIV, 14), il le fut une dernière fois par Nébucadnezar, sous le règne de Jehojakin ; le roi de Babylone en enleva tous les vases d'or. Enfin, après la prise de la ville, le roi fit emporter tous les ustensiles qui s'y trouvaient encore et ordonna à Nébusaradan de livrer le chef-d'œuvre de Salomon aux flammes (2 Rois XXI, 9 ss.). Il avait duré quatre cent dix-huit ans.

II. Le temple de Zorobabel. En l'an 536 avant Jésus-Christ, Cyrus accorda aux Juifs la permission de retourner dans leur patrie et de reconstruire le temple ; ils remportèrent en Palestine les vases emportés du temple par les Babyloniens. Grâce aux subsides donnés par le roi (Esdras VI, 4), la première colonie sous Zorobabel et Josué commença, avec le secours d'ouvriers phéniciens, l'œuvre de la reconstruction. On organisa des collectes et, dès la seconde année du retour, on put poser la première pierre du temple futur. Néanmoins, les intrigues des Samaritains amenèrent de la part du roi Arthachschaschta, une défense de continuer à bâtir et ce n'est que quinze ans plus tard, sous le roi Darius Hystape, que les travaux furent repris ; ils furent achevés en 516 avant Jésus-Christ. Nous ne possédons pas de données exactes sur ce temple, mais il est vraisemblable qu'il fut élevé sur l'emplacement de celui de Salomon et d'après le même plan. Il est tout aussi certain qu'il ne l'égala ni en grandeur ni en magnificence (Esdr. III, 12 ; Aggée II, 3 ss.). Et tout d'abord il lui manquait l'arche de l'alliance qui avait disparu pendant la destruction du temple de Salomon. Nous savons toutefois par le livre des Machabées que le nouveau sanctuaire renfermait plusieurs parvis (αὐλαί) et des cellules qui y étaient adossées et ser-

vaient sans doute au logement des prêtres en exercice. Josèphe parle encore, dans ses *Antiquités*, de deux lieux saints, l'un intérieur et l'autre extérieur, et de galeries placées dans les parvis. Un pont reliait, du côté de l'ouest, l'édifice avec la ville. Ce temple fut pillé et souillé par Antiochus Epiphane, lors de ses incursions en Palestine. Mais il fut restauré et consacré de nouveau par Judas Machabée qui fit refaire à neuf tous les ustensiles et fortifier l'enceinte pour la défendre contre des agressions futures. Plus tard, Alexandre Jannée fit séparer par une grille en bois le parvis des prêtres du parvis extérieur. Bientôt après, Pompée, appelé en Palestine par les querelles intestines entre les derniers Machabées, s'empara de Jérusalem et du temple, où il fit massacrer une foule d'Israélites, mais il respecta le sanctuaire et ne toucha pas au trésor sacré. Un carnage pareil eut lieu en 37 avant Jésus-Christ, quand Hérode le Grand s'empara de Jérusalem à l'aide des troupes romaines ; c'est à cette occasion que furent détruites quelques parois.

III. Le temple d'Hérode. Le temple de Zorobabel ne satisfaisant pas Hérode, il résolut, tant pour plaire au peuple que pour répondre à ses goûts de luxe, de le reconstruire peu à peu avec des dimensions plus grandes et avec une magnificence royale. La construction, commencée dans la dix-huitième année de son règne, fut poussée avec une telle activité que le temple proprement dit fut achevé en un an et demi, et les parois huit ans après. Cependant les constructions continuèrent avec des interruptions fréquentes jusque vers le commencement de la guerre de Judée. Les renseignements sur cette vaste entreprise se trouvent en partie dans Josèphe, et en partie dans le traité talmudique Middoth (Mischna, V, 10). Le bâtiment avait un stade de long et un stade de large et occupait conséquemment une surface de quatre stades. Il était bâti en forme de terrasses, de sorte que chaque parvis était plus haut que l'autre, ce qui donnait au tout un aspect monumental et permettait de l'apercevoir de fort loin. Le parvis extérieur, fermé, entourait le temple tout entier et avait plusieurs portes. De grandes salles doubles, dont les toits de cèdre étaient supportés par des colonnes de marbre, l'entouraient de trois côtés jusqu'à une largeur de trente coudées ; du côté du sud, il y avait une magnifique salle triple. Le sol de toute cette surface était dallé de pierres de couleur. A quelques marches au-dessus courait tout autour une grille en pierre, haute de trois coudées, entrecoupée de colonnes, portant en caractères grecs et latins des inscriptions défendant, sous peine de mort, aux païens de pénétrer dans le sanctuaire. En montant quatorze marches, on arrivait à un espace large de dix coudées, au delà duquel s'élevait le mur du parvis proprement dit ; cinq marches conduisaient jusqu'aux portes. Du côté de l'est, on pénétrait dans le parvis des femmes, séparé par une paroi de celui des hommes. Du côté de l'ouest, mais quinze marches plus haut, se trouvait l'entrée principale du parvis des Israélites.—Les portes étaient surbâties jusqu'à une hauteur de quarante coudées et renfermaient des appartements ; chacune d'elles était ornée de deux colonnes de douze coudées de circonférence et avait des doubles battants hauts de trente coudées et larges de douze. La porte de l'est, en airain de Corinthe, se distinguait

par ses proportions plus colossales et ses ornements en métaux précieux. A l'intérieur de ces portes couraient, le long des murs du parvis, des salles simples, supportées par des colonnes d'une riche architecture. Le parvis des prêtres était séparé du parvis du peuple par une balustrade en pierre, haute d'une coudée. D'après le traité de Middoth, l'espace occupé par les deux parvis et le temple présentait une longueur de cent quatre-vingt-sept coudées et une largeur de cent trente-sept coudées. Le parvis des prêtres entourait le temple de tous les côtés ; il renfermait du côté nord-ouest un bâtiment avec quatre réduits, où l'on tenait les agneaux pour les sacrifices et où étaient pétris les pains de proposition. — Le temple lui-même, auquel on arrivait par douze nouvelles marches, était bâti, vers l'ouest et le nord, en blocs de marbre blanc avec de riches dorures. Sa longueur de l'ouest à l'est et sa hauteur étaient de cent coudées, sa largeur extérieure de cent coudées ; la distribution intérieure était la suivante : le parvis avait cinquante coudées de long, sur vingt de large et quatre-vingt-dix de haut ; le lieu saint, quarante coudées de long, et le lieu très saint, enfin, vingt coudées de long et de large sur soixante de haut ; de sorte que tout l'édifice aurait eu une longueur de soixante coudées. Josèphe ne dit rien de la toiture ; il raconte seulement que le toit était garni de perches dorées, destinées à écarter les oiseaux. D'après la Mischna, le toit aurait été bas et aurait eu la forme d'un pignon. Le lieu très saint, tout vide, était séparé du lieu saint par une porte avec un rideau qui se déchira en deux lors du tremblement de terre qui accompagna la mort de Jésus (Matth. XXVII, 51). Le lieu saint avait une entrée avec deux portes très hautes et très larges ; cette entrée était toujours ouverte, mais l'intérieur était caché par un rideau richement tissé. Les objets qui garnissaient le sanctuaire étaient, d'après Josèphe, les suivants : la table pour les pains de proposition, le candélabre à sept branches et l'autel des parfums. Au parvis du temple se trouvait une porte de dimensions colossales, toujours ouverte ; dans le parvis même, il y avait deux tables, l'une en marbre, l'autre en or, sur lesquelles les prêtres déposaient, au sortir du sanctuaire, les pains de proposition. Devant le portique, dans le parvis des prêtres, se trouvait l'autel des holocaustes, et vers le nord étaient fixés dans le sol des anneaux destinés à retenir les animaux de sacrifice ; un peu plus loin enfin, huit colonnes basses supportaient un plancher sur lequel on écorchait les animaux tués. — Le temple communiquait directement avec la ville inférieure et était relié à la ville supérieure, située sur la colline de Sion, par un pont ; il était dominé par le château qu'Hérode avait fait construire et auquel conduisait une galerie souterraine. On sait les horreurs qui y furent commises lors du siège de la ville par les Romains ; il fut anéanti dans le sac de la ville par un incendie allumé par un soldat romain, et quelques débris seulement, le candélabre en or, le livre de la loi et la table des pains de proposition figurèrent dans le cortège du triomphateur à Rome. Sur les ruines, l'empereur Adrien fit élever un temple en l'honneur de Jupiter Capitolinus et défendit aux juifs l'entrée de la ville. Nous savons toutefois qu'ils venaient en secret offrir des sacrifices sur l'autel des holocaustes,

qu'ils prétendaient avoir retrouvé. Julien eut un instant l'idée de le restaurer, mais sa tentative échoua. Aujourd'hui, l'emplacement du temple est occupé par la grande mosquée octogone de es-Sakhra. Les fouilles modernes n'ont jusqu'ici mis à jour aucune des parties importantes de ce beau sanctuaire. Quant aux détails concernant les lévites, les impôts dus au temple et le culte, nous renvoyons à ces différents articles. Citons, pour mémoire seulement, une imitation du temple tentée à Léontopolis, en Egypte, par le prêtre Onias, destiné dans l'esprit de son fondateur à contre-balancer l'influence des prêtres de Jérusalem. — Sources : Hoil, *Der Tempel Salomonis*, Berl., 1809 ; Stieglitz, *Geschichte der Baukunst*, 1827 ; Kopp, *Der Salom. Tempel*, 1839 ; Ewald, *Isr. Geschichte*, et les ouvrages archéologiques de Keil, d'Ewald, de Bæhr. Parmi les ouvrages anciens surtout : Lightfoot, *Descript. templi Hierosol.*, Opp., I, p. 553 ss. ; Schultze, *De variis errorib.*, etc.

E. Scherdlin.

TEMPLIERS (Ordre des). L'ordre des templiers, l'un des plus célèbres parmi ces ordres militaires que fit naître dans tous les pays chrétiens le premier enthousiasme des croisades, doit le prestige dont il jouit dans l'histoire plus encore à l'excès de ses infortunes qu'à la grandeur de ses exploits. Au moment où, après la fondation du royaume de Jérusalem, les pèlerins affluaient à la sainte cité de toutes les contrées du monde chrétien, un pieux chevalier, Hugues de Payens, s'adjoignit huit compagnons pour les protéger et les défendre (1119) [Guill. de Tyr, *Hist. belli sacri*, ed. Bongarsius, Han., 16, 11]. Ils prirent le titre de *Fratres militiæ Templi* ou d'*Equites templarii*. Ces premiers chevaliers étaient très pauvres et ne possédaient ni rentes, ni terres, ni palais. Baudoin II, roi de Jérusalem, leur abandonna une partie du sanctuaire attenant au temple. Les débuts de l'ordre furent aussi brillants que rapides. Pauvres, humbles, d'un courage à toute épreuve, les templiers ne tardèrent pas à attirer sur eux l'attention de l'Europe entière, et Honorius II confirma leur ordre en 1128, au synode de Troyes, en présence de leur grand maître. Saint Bernard rédigea pour eux un ensemble de statuts tout pénétrés de son ascétisme et de sa piété austère, poussant jusqu'à la minutie les prescriptions et la discipline, imposant aux chevaliers l'exil éternel pour l'honneur de Christ, la défense de fuir devant trois ennemis et de faire aucun quartier, consacrant tout un traité : *De laude novæ militiæ ad milities Templi*, Bern. opp., p. 548), à la louange de la nouvelle milice (Neander, *Bern. von Clairv.*, p. 31 ss). Le signe particulier du costume de l'ordre était un manteau blanc avec croix rouge. La bannière de l'ordre, noire et blanche, appelée *Beauséant*, portait pour devise : *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam.* Cette formule d'humilité, unie à l'idée d'une fraternité étroite des divers membres entre eux, se retrouvait dans l'image du grand sceau, représentant deux chevaliers montés sur un seul cheval. Hugues de Payens parcourut l'Europe pour concilier à l'ordre nouveau l'appui des principaux souverains, et reçut partout, en Angleterre de la part de Henri Ier, en Allemagne, en Espagne, en Portugal et dans les Pays-Bas l'accueil le plus flatteur et les plus riches dotations. Rentré à Jéru-

salem avec trois cents chevaliers appartenant à la première noblesse de l'Europe, il ne tarda pas à se couvrir de gloire dans de nombreuses rencontres avec les infidèles. L'accroissement rapide des richesses et de l'influence de l'ordre nécessita bientôt la rédaction de nouveaux statuts, composés en langue provençale dans le courant du treizième siècle, et réglant les rapports d'une hiérarchie aussi étendue que compliquée (Maillard de Chambure, *Règles et Statuts secrets des temp.*, Paris, 1841). L'ordre se composait de trois classes : les chevaliers, reçus en secret avec une grande solennité devant l'assemblée des frères, après avoir prêté serment et les vœux habituels, devaient faire preuve de noblesse et se vouer à un célibat rigoureux. Quelques chevaliers furent admis dans la suite, bien que mariés, à la condition de verser dans le trésor commun une partie de leur fortune, mais ils ne jouirent jamais de la même considération. Les frères servants, sortis de la classe bourgeoise, se divisaient en *Armigeri*, catégorie plus relevée des servants d'armes, et en *Famuli*, auxquels incombait l'exercice de toutes les professions nécessaires dans les maisons de l'ordre. Enfin, un certain nombre de laïques riches étaient affiliés à l'ordre et contribuaient dans une large mesure à accroître ses richesses et à étendre son influence. Quand, après de longues luttes, l'ordre fut parvenu à secouer la juridiction du patriarche de Jérusalem, il s'adjoignit des chapelains et des prêtres, qui relevaient directement du pape et qui ne tardèrent pas à exciter la vive jalousie du clergé. Le grand maître, vicaire du pape, placé à la tête de l'ordre, siégeait à Jérusalem, et transmettait ses décisions sur tous les points après avoir pris l'avis du chapitre. De nombreux fonctionnaires, appelés commandeurs, baillifs, prieurs, précepteurs, visiteurs, etc., se partageaient les fonctions multiples de l'administration des provinces et des commanderies. La faveur croissante des cours et l'admiration provoquée par leur courage ne tardèrent pas à assurer aux chevaliers une influence morale, qui les transforma bientôt en une puissance redoutable pour les plus grands souverains de l'Europe. — Moins d'un siècle et demi après sa fondation, l'ordre comptait dans ses rangs vingt mille chevaliers et possédait neuf mille commanderies ou maisons. Il se partageait en quatre provinces d'Orient : Jérusalem, Tripoli, Antioche et Chypre, et parmi ses provinces d'Europe nous pouvons citer la France, l'Auvergne, l'Aquitaine, le Poitou, l'Allemagne, l'Angleterre, l'Aragon, la Castille, le Portugal, la haute et la basse Italie, la Sicile. Les templiers prirent une part glorieuse à tous les combats sanglants dont la terre sainte fut le théâtre. L'élite de leurs chevaliers demeura avec le grand maître sur le funeste champ de bataille de Tibériade (1187). Après la prise de Jérusalem par les infidèles, les templiers se maintinrent assez longtemps dans l'île de Chypre. A partir de 1280, ils se réfugièrent en France; leur rôle militaire était fini, leur martyre approchait, martyre, qui couvre de honte leurs bourreaux, mais qui ne prouve ni leur piété, ni même leur innocence. Michelet a résumé avec un rare talent, dans le troisième volume de son *Histoire de France*, les causes multiples de la décadence et de la chute des templiers. Comme toutes les institutions humaines, l'ordre du Temple, énergique et fidèle dans la

première heure de l'enthousiasme et de la pauvreté austère, ne sut pas résister aux séductions dangereuses de la puissance et de la richesse. A son lit de mort, Richard Cœur de Lion, qui avait eu fort à se plaindre des templiers pendant sa croisade, avait légué à ses ennemis leur superbe. Affranchis de toute juridiction autre que celle du saint-siége, les templiers, qui avaient déjà provoqué le scandale par leurs luttes sanglantes avec les hospitaliers, comptaient comme ennemis tout le clergé et une hiérarchie jalouse de leurs prérogatives. Exempts de la dîme, ils excitaient, en outre, par leurs immenses richesses la convoitise haineuse des souverains besogneux de ce triste quatorzième siècle. Leur contact prolongé avec l'Orient avait amené à la longue un effroyable relâchement des mœurs, et la coupe des templiers était devenue légendaire. Le soin minutieux avec lequel ils cachaient leurs rites et tenaient toutes leurs délibérations secrètes, les formules bizarres empruntées aux traditions arabes et juives, par lesquelles ils exprimaient la corruption et la régénération de l'homme, nous expliquent les rumeurs populaires qui les accusaient de crimes contre nature, de sorcellerie, de reniement du nom de Christ, avec blasphèmes et outrages, d'adoration de l'idole Baphomet et de négation impie de l'existence de Dieu. — Il est certain que, comme l'empereur Frédéric II, beaucoup de templiers professaient un scepticisme incompatible avec les engagements de leur vœu, et il est probable qu'ils avaient adopté les superstitions et même les crimes de leurs ennemis mortels, comme l'attestent et leur conduite plus que suspecte pendant les dernières croisades et leurs rapports avec la secte des assassins. Mais, en réalité, ce qui perdit les templiers, ce fut leur or. Déjà ils avaient refusé de contribuer à acquitter la rançon de saint Louis, prisonnier des Sarrasins. Tout en donnant en 1306 un asile dans leur palais du temple à Philippe le Bel, poursuivi par la fureur du peuple à la suite d'une nouvelle altération des monnaies, ils n'avaient pas voulu l'admettre dans leur sein. Philippe le Bel, prince avide et cruel (voyez *Philippe le Bel*), voyait avec crainte s'établir dans ses Etats un ordre puissant, oisif, affranchi de toute juridiction et dangereux pour sa sécurité. A court d'argent à cause des guerres funestes de Flandre et des charges énormes d'une administration toute nouvelle, il convoitait d'un œil avide leurs trésors. Ayant attiré à Paris Jacques de Molay, avec soixante chevaliers, il les fit arrêter, le 13 octobre 1306, sous l'imputation de sortilége, de magie et de blasphème du nom du Christ. Trente-six chevaliers furent soumis par son ordre aux plus douloureuses tortures, et, sans perdre de temps, il alla s'installer au Temple pour faire main basse sur leurs biens. Clément V, le nouveau pape, âme damnée de Philippe le Bel, ne put pourtant apprendre sans protester l'arrestation arbitraire des templiers, et suspendit les pouvoirs de tous les juges, même des inquisiteurs. Mais le roi passa outre, et fit poursuivre l'affaire par ses légistes en violant toutes les règles de l'équité. Le pape finit par céder, dans l'espoir d'avoir sa part de la fortune, en compensation des personnes qu'il perdait. Jacques de Molay lui-même se laissa circonvenir et renonça à défendre l'ordre. Les princes étrangers condamnèrent Philippe le Bel implicitement : le roi d'Aragon en faisant entrer les tem-

pliers dans un ordre nouveau, le roi de Castille, en proclamant leur innocence malgré les lâches protestations du pape, qui avait consenti à abandonner les templiers à la cupidité du roi, pourvu que celui-ci renonçât au procès contre la mémoire de Boniface VIII. Les bulles : *Regnans in cœlis* et *Faciens misericordiam*, datées de Poitiers, 13 août 1308, ordonnèrent une enquête générale sur l'avis favorable au roi des états de Tours, mai 1308. — Le roi, irrité de la douceur des légats, qui voulaient l'entourer de toutes les formes légales et qui semblaient disposés à rendre justice, eut recours à l'archevêque de Sens, qui déclara relaps de sa propre autorité cinquante-quatre chevaliers et les livra aux flammes. Revenant un moment aux apparences de la justice, Philippe le Bel permit aux chevaliers survivants de se défendre par procureur, mais il ne tint aucun compte des plaidoyers, et ne fit comparaître devant les légats que les témoins et accusés qu'il lui plaisait de produire, les réduisant ainsi à l'impuissance. Au synode général de Vienne, en 1311, Clément V fit arrêter neuf templiers, malgré les protestations du concile, et supprima définitivement, par une bulle du 2 mai 1312, l'ordre des templiers, dont les hospitaliers héritèrent. Le 11 mars 1314, Jacques de Molay, cité devant les légats à Paris et condamné à la prison perpétuelle, racheta toutes ses défaillances par une protestation pleine de fierté et de grandeur, à laquelle le roi répondit en le faisant brûler avec un de ses compagnons dans une île de la Seine. « Cette exécution à l'insu des juges fut certainement un assassinat » (Michelet, III, 197). D'après la continuation de la chronique de Nangis, Jacques de Molay avait assigné, devant le tribunal de Dieu, le pape dans quarante jours et le roi dans l'année. Sa voix fut entendue et sa prophétie accomplie. Quelques chevaliers, échappés au supplice, se refugièrent dans l'île de Mull en Ecosse, et vécurent de leur nouvel état de maçon. Cette tradition a été reprise en 1740 par le franc-maçon écossais Ramsay, et les nouveaux chevaliers du Temple (1805) se considèrent comme les héritiers légitimes de Jacques de Molay. — Sources : Raynouard, *Monum. rel. à la cond. des temp.*, Paris, 1813; P. Duyup, *Hist. de la cond. des temp.*, 2 vol. in-12, Bruxelles; Nikolai, *Versuch. über die Beschuldigungen*, etc., Berlin, 1782; von Hammer, *Myst. Baphometis revel.*, Vienne, 1818; Anton, *Versuch. einer Gesch.*, 1781; Wilcke, *Gesch. des Temp.*, Leipz., 1826; Havemann, *Gesch. des Ausgangs des Temp.*, Stutt., 1846; Klippel, dans la *Real Enc.* de Herzog, sub voce.

A. Paumier.

TENCIN (Pierre Guérin de), cardinal, né à Grenoble, en 1680, mort en 1758, fut d'abord grand vicaire de Sens et abbé de Vézelay, reçut en 1719 l'abjuration de Law, avec lequel il resta lié et qui l'enrichit, accompagna en 1721 le cardinal de Rohan à Rome, et demeura dans cette ville comme chargé d'affaires de France. Grâce au crédit de sa sœur, il obtint successivement l'archevêché d'Embrun, le chapeau de cardinal (1739) et l'archevêché de Lyon (1740); puis il fit partie du ministère de Fleury. Pendant qu'il était archevêque d'Embrun, il eut une grande part à la condamnation de l'évêque de Senez, Soanen, partisan des appelants, et eut à ce sujet à soutenir une lutte assez vive

contre le parlement et les jansénistes, contre lesquels il lança plusieurs *mandements*.

TENTATION. Le terme original du Nouveau Testament, qui exprime le fait de la « tentation » (πειρασμὸς), dérive d'un mot qui signifie « essayer, mettre à l'épreuve, *tentare* » (πειράζειν). Les objets et les cœurs sont mis à l'épreuve, lorsqu'il s'agit de s'assurer soit de la solidité des uns, soit de la constance des autres. C'est ainsi qu'un jour Jésus éprouva Philippe pour savoir jusqu'où allait la confiance du disciple en son maître (Jean VI, 6). C'est ainsi que Dieu juge bon d'éprouver l'homme tout le long de sa vie. Celui-ci appelé, dans cette épreuve, à se décider entre Dieu et le péché, peut se sentir attiré par ce dernier et pencher de ce côté : l'épreuve devient alers « tentation. » C'est le sens dans lequel ce mot est pris le plus habituellement dans le langage biblique. Le fait de la tentation peut donc être envisagé sous deux aspects différents : ou bien, au point de vue objectif, comme l'ensemble des sollicitations au péché qui sont dans le monde (Luc VIII, 13 ; 1 Jean II, 16) et auxquelles on ne pourrait échapper qu'en sortant du monde (Jean XVII, 15) ; ou bien, au point de vue subjectif, comme l'attrait intérieur que nous fait éprouver le péché, comme le penchant à céder aux séductions du dehors, comme « l'amour du monde » (1 Jean II, 15). Dans le premier de ces deux sens, la tentation est voulue de Dieu (1 Cor. X, 13) ; dans le second, elle ne l'est pas (Jacq. I, 18). — Pour comprendre la possibilité et l'utilité de la tentation, sous le gouvernement d'un Dieu juste et bon, il faut nous rendre compte du milieu dans lequel elle s'exerce, et de la nature de l'homme qui est tenté. Quant à l'homme, si, d'une part, il a renié, par la chute, sa vocation véritable, qui consistait à faire resplendir en lui l'image de son créateur, de l'autre il n'a point perdu toute affinité avec les choses divines ; il n'est ni ange ni démon, il est homme, c'est-à-dire une créature morale et libre, faible et fragile, soumise à des influences mauvaises, non toutes-puissantes, mais très puissantes, dont « la chair » est le siège et l'organe, sans qu'elle en soit la cause ou la source première (Matth. XXVI, 41 ; Rom. VII, 14 ; Gal. V, 17), Ces influences terrestres et charnelles s'exercent même sur l'homme régénéré ; car, bien qu'il soit une « nouvelle créature » (2 Cor, V, 17), le vieil homme qui, en lui, perd de plus en plus son empire, n'a pas néanmoins totalement disparu ; le péché l'enveloppe facilement (Hébr. XII, 1 ; Jacq. III, 2). Or, c'est de cette fragilité morale de l'homme, de cette possibilité de chute que profite la tentation. Elle procède de mille sources à la fois, attendu qu'elle se sert, pour agir, de tous les éléments qui sont dans le monde, bons et mauvais ; les meilleures choses : la gloire, la beauté, la science, la force, qui sont destinées à glorifier Dieu, peuvent devenir des tentations, si l'on jouit de ces biens d'une façon contraire à la volonté de celui qui les dispense, c'est-à-dire en s'y attachant plus qu'à lui-même (Matth. X, 37 ; 1 Jean V, 21). La vie est donc semée de tentations (Ephés. VI, 12) : chaque âge, chaque caractère, chaque tempérament, chaque position a les siennes ; la joie peut devenir légèreté, la tristesse peut devenir désespoir ; il est, en outre, d'innombrables tentations qui sont purement spi-

rituelles (Ephés. VI, 12; 2 Cor. VII, 1). Le péril est incessant; il varie avec tous les moments de l'existence humaine, avec tous les aspects du monde où nous sommes. Toutefois, l'apôtre Jean ramène les formes si diverses de la tentation, dans le monde, à trois types généraux qui en résument toutes les manifestations, savoir: la convoitise des yeux ou les tentations de vanité, la convoitise de la chair ou les tentations de sensualité, et l'orgueil de la vie ou les tentations d'orgueil, d'ambition et de fausse sagesse (1 Jean II, 16). C'est ainsi que le monde, qui n'est point mauvais en soi (Gen. I, 31; 1 Tim. IV, 4), devient pour l'homme une occasion permanente et multiple de péché, un foyer de tentations. — Après avoir examiné les conditions dans lesquelles se développe la tentation, soit du côté de l'homme, soit du côté du monde, nous devons nous demander quelle en est la cause déterminante. D'où vient la tentation? Est-ce de Dieu (Gen. XXII, 1; Ex. XV, 25; Jaq. I, 3. 12)? Est-ce de notre propre cœur (Jacq. I, 14)? Est-ce de Satan (Matth. IV, 1)? L'impulsion au mal est absolument incompatible avec la notion du Dieu saint; en aucun sens, à aucun degré le pécheur ne peut rejeter sur Dieu la responsabilité de son péché (Jacq. I, 13). Par là, toute doctrine déterministe ou panthéiste est convaincue d'erreur. Si Dieu tente l'homme, c'est au bien qu'il le tente, afin qu'en choisissant librement le bien, l'homme s'y enracine et prenne plus énergiquement possession de l'objet de son choix. — Dieu, qui a créé l'homme libre, respecte en lui son œuvre en respectant sa liberté; il ne le contraint donc pas au bien, il l'y invite en le soumettant à l'épreuve, d'où il pourra sortir vainqueur, c'est-à-dire d'autant plus affermi dans le bien qu'il a, par un acte de sa volonté, repoussé le mal. Ce que Dieu a non seulement permis, mais voulu, c'est que l'homme se trouvât aux prises avec les influences du monde; mais, loin de nous tenter au mal, en nous présentant ce combat moral, c'est lui qui nous fournit le moyen de sortir de la tentation (1 Cor. X, 13; 2 Pierre II, 9; Apoc. III, 10). L'épreuve qui rentre, comme épreuve, dans le plan éducateur de Dieu, ne communique à celui qui y est soumis aucune grâce nouvelle, mais elle montre ce qu'il est; ses vrais sentiments, son vrai caractère apparaissent; le fond de son être moral se découvre (Deut. VIII, 2). Ce n'est qu'à la condition d'avoir résisté à l'épreuve que sa foi pourra être reconnue de bon aloi, et qu'il sera lui-même « un homme éprouvé » (δόκιμος γενόμενος, Jacq. I, 12). Aussi, les deux chefs de l'humanité, le premier et le second Adam, furent-ils soumis à la tentation. Le premier y succomba, et sa défaite fut celle de sa race; le second en triompha, et sa victoire fut celle de l'humanité rachetée. Dans la tentation d'Eve et d'Adam, comme dans celle de Jésus, on retrouve les trois principales suggestions du péché: la convoitise de la chair (Gen. III, 6; Matth. IV, 2. 3), la convoitise des yeux (Gen. III, 6; Matth. IV, 8. 9) et l'orgueil de la vie (Gen. III, 5; Matth. IV, 6). En face de cette double tentation, la personnalité morale d'Adam et de Jésus s'affirma; elle s'affirma en mal pour Adam par sa séparation volontaire d'avec Dieu; en bien pour Jésus par son union volontaire et absolue avec Dieu; « il a été tenté, sans pécher » (Hébr. IV, 15). L'Ecriture sainte mentionne de nombreux exemples

de serviteurs de Dieu qui furent également mis à l'épreuve : Abraham (Gen. XXII, 1 ; Hébr. XI, 17), Ezéchias (2 Chron. XXXII, 31), le peuple d'Israël (Ex. XV, 25; Deutér. VIII, 3). — On ne saurait assez remarquer le caractère éminemment sérieux que la tentation imprime à la vie religieuse : celle-ci n'est point une contemplation pieuse ou un simple attendrissement du cœur, c'est une véritable lutte contre des influences mauvaises, un glorieux combat d'où l'on sort vainqueur ou vaincu. L'un des moyens par lesquels Dieu nous éprouve le plus souvent, c'est la souffrance proprement dite qui sert de pierre de touche pour constater notre soumission (Jacq. I, 3), notre confiance en Dieu, lorsque nous sommes accablés sous sa main. Aussi, le mot « épreuves » désigne-t-il fréquemment « les afflictions » (Luc XXII, 28; Actes XX, 19) qui occupent une place si considérable dans notre vie (ποικίλοι, Jacq. I, 2), et ont pour but l'exercice de la foi (Hébr. XII, 11), l'affermissement spirituel des affligés (Hébr. XII, 12). — Si la tentation, en tant qu'épreuve, vient de Dieu, la tentation au mal vient du cœur de l'homme (Matth. XV, 19; ἔσωθεν, Marc VII, 23). La convoitise une fois allumée en nous, la volonté s'en empare et la fait passer à l'état de péché ; celui-ci suit la tentation intérieure, comme l'acte suit l'idée et produit l'endurcissement (Hébr. III, 13), puis la mort qu'il portait en germe. Cette tentation intérieure est d'autant plus dangereuse qu'elle agit dans l'ombre ; l'homme est « attiré » dans ses filets, « amorcé » par elle (Jacq. I, 14). — Enfin, comme dernier auteur de la tentation, l'Ecriture sainte signale un être malfaisant appelé de divers noms, qui tous le dépeignent comme le séducteur et l'ennemi des hommes : Satan (adversaire, Job I, 6. 12 ; 1 Cor. VII, 3), le diable (calomniateur, Matth. IV, 1 ; 2 Tim. II, 26), le tentateur (Matth. IV, 3 ; 1 Thess. III, 5), le serpent ancien (Apoc. XII, 9; allusion à la chute : Gen. III, 13 ; 2 Cor. XI, 3), le prince de ce monde (Jean XII, 31 ; XIV, 30; XVI, 11), le prince de la puissance de l'air (Ephés. II, 2), le monarque de la mort (Hébr. II, 14), le séducteur de toute la terre (Apoc. XII, 9), le Dieu de ce siècle (2 Cor. IV, 4). Bornons-nous, sur ce sujet, à une triple remarque : 1° Etant donné un royaume du mal, opposé au royaume du Christ, il est parfaitement concevable qu'à la tête de ce royaume se trouve un être personnel totalement mauvais (ὁ πονηρός, Matth. IV, 13; XIII, 19), en qui se déploie, avec une intensité exceptionnelle, la puissance du péché, et qui l'exerce toujours davantage à mesure que s'étend la puissance du Christ; 2° Dans la mesure où il est pécheur lui-même, il devient nécessairement tentateur à l'égard des hommes, cherchant à les entraîner dans le péché (Matth. IV, 3; Jean VIII, 44, 45 ; 1 Pierre V, 8; 1 Cor. VII, 5; 1 Thess. III, 5), cachant perfidement ses desseins (2 Cor. XI, 3, 14) ; 3° Les moyens par lesquels il nous tente sont indirects ; savoir : le monde extérieur dont il est « le prince » (ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, Jean XXI, 11), notre nature sensible « la chair » (Matth. XXVI, 41; Gal. V, 17), et surtout les convoitises intérieures (Ephés. IV, 22) ; en sorte qu'il est vrai de dire à la fois que c'est Satan qui nous tente, et que nous sommes tentés par notre propre cœur, dans lequel Satan agit, et auquel il inspire des pensées sataniques (Actes V, 3). Quelle que soit sa force ou sa ruse, il est

toujours possible de repousser ses attaques avec les armes de Dieu (Ephés. VI, 10. 17), sa puissance ayant été virtuellement brisée par Jésus-Christ (Luc X, 18; Jean XXVI, 33; 1 Jean III, 8). — Tels étant les périls dont nous menace la tentation et son caractère universel, Jésus nous enseigne à faire monter vers Dieu cette prière : « Ne nous induis point en tentation » (Luc XI, 4). Cette demande ne contredit nullement la déclaration de l'apôtre Jaques, savoir que « Dieu ne tente personne. » Elle suppose simplement que le fidèle, après avoir imploré le pardon de ses offenses passées (Matth. VI, 12), se tourne, avec une grande défiance de lui-même, vers l'avenir, où il sait que des tentations de toute nature l'attendent (1 Jean V, 19) et que, dans le sentiment de sa faiblesse, craignant de commettre des fautes nouvelles, il souhaite que Dieu ne le place pas dans des circonstances telles qu'il y serait sollicité au mal (Matth. VI, 13). Un homme pieux paraphrasait ainsi cette demande : « Si l'occasion de pécher se présente, fais que le désir ne se trouve pas en moi; si le désir est là, fais que l'occasion ne se présente point! » (*Commentaires sur saint Luc*, par Godet, vol. II, p. 66). — Contre la tentation, Jésus indique à ses disciples un double refuge : la vigilance et la prière (Matth. XXVI, 41; Luc XXII, 40). La victoire sur les tentations suppose donc les conditions suivantes : une ferme volonté de ne pas se mesurer témérairement avec elles, mais de les fuir sans hésitation aussitôt que nous en avons reconnu le danger pour nous-mêmes (exemples : tels plaisirs, telles lectures, etc.; tout ce qui peut laisser en nous quelque souillure de la chair ou de l'esprit, 2 Cor. VII, 1; ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε, 1 Thess. V. 22); une rupture immédiate et nécessairement douloureuse avec des habitudes, quelque enracinées qu'elles soient, qui peuvent compromettre notre vie spirituelle (Matth. V, 29. 30); la recherche assidue d'un milieu qui soit favorable au progrès de notre sanctification (travail, famille, amitiés, etc.); l'activité chrétienne qui, mettant toutes nos forces au service de Dieu (Rom. XII 11), n'en laisse point de disponibles pour le tentateur; enfin, le don de plus en plus complet de notre cœur à Dieu (Matth. XXII, 37 : *tout* son cœur, *toute* son âme, *toute* sa pensée; Rom. VI. 13), état nouveau où les divers éléments de la vie sont rangés sous le principe suprême de la volonté de Dieu (1 Cor. VII, 29-31), et qui devient en nous une habitude intérieure et comme une seconde nature, sur laquelle les tentations ont de moins en moins prise. — L'expression « tenter Dieu, » assez fréquente dans l'Ancien Testament, signifie que l'on doute de lui, de sa puissance, de sa fidélité. Dieu se plaint que son peuple, au lieu de croire en lui, le met à l'épreuve dans une intention profane (Ex. XVII, 2. 7; Nomb. XIV, 22; Ps. LXXVIII, 18. 19. 41. 56; CVI, 14; Actes XV, 10), soit pour voir jusqu'où va sa patience (Ps. XCV, 9. 10), soit pour faire servir sa puissance à des desseins égoïstes (Matth. IV, 6; Ps. XCI, 11). Jésus a posé le principe scripturaire absolu : « Tu ne tenteras pas le Seigneur, ton Dieu » (Matth. IV, 7; Deut. VI, 16). — Pendant le ministère de Jésus, les pharisiens et les sadducéens le mirent plus d'une fois à l'épreuve (πειράζοντες) pour tâcher de le trouver en faute, le mettre en contradiction avec la loi de Moïse ou avec lui-même, et avoir un

motif de l'accuser (Matth. XVI, 1 ; XIX, 3 ; Marc VIII, 11 ; Luc XI, 16 ; Jean VIII, 6). Ces questions captieuses, Jésus les repousse par cette parole de reproche : « Pourquoi me tentez-vous? » (Matth. XXII, 18). En outre, nous voyons, dans une occasion spéciale, l'apôtre Pierre accuser deux membres de l'Eglise primitive de s'être entendus pour « tenter l'esprit du Seigneur, » c'est-à-dire pour essayer de le tromper (Actes V, 9).

JEAN MONOD.

TERRITORIAL (Système). Voyez *Eglises protestantes* (Organisation).

TERSTEEGEN (Gérard), mystique réformé, né à Meurs, en Westphalie, en 1677, mort en 1769. Bien qu'il manifestât des dispositions prononcées pour les études, sa mère résolut d'en faire un négociant. Pendant qu'il était en apprentissage, il passait des nuits entières à prier, à lire, à méditer. Devenu fabricant de rubans, il vécut dans une gène extraordinaire, donnant aux pauvres tout ce qu'il gagnait. Maladif dès l'enfance, il souffrit de plus en plus, demeura isolé, abandonné de tous ses parents, et tomba souvent dans une profonde misère, à laquelle se joignirent des peines intérieures et une tristesse extrême. Ce fut dans ces circonstances qu'il fit la connaissance d'un pieux visionnaire, du nom de Hoffmann, qui tenait des réunions d'édification à Mülheim-sur-la-Ruhr (1710). Tersteegen contracta avec lui une amitié qui dura jusqu'à sa mort. Ce fut aussi à cette époque (1724) qu'il signa de son sang l'engagement de se consacrer au service du Christ. En 1730, il renonça à sa profession industrielle et se mit à prêcher. Sa réputation s'accrut rapidement et il publia une série d'ouvrages originaux ou traduits de mystiques français, particulièrement de Labadie, de Poiret, de M^me^ Guyon, qui firent connaître son nom bien au delà des limites de son cercle d'activité. Parmi ses nombreux écrits nous signalerons : 1° ses *Sermons;* 2° ses *Miettes spirituelles,* discours qu'il prononça de 1753 à 1756, et qui ont été sténographiés ; 3° *Chants sacrés des enfants de Sion;* 4° *Le Collier de perles* (1767); 5° *Le Jardin spirituel,* 1727 (7° éd., 1768 ; 15° éd., 1855), où il se révèle comme un poète religieux de premier ordre. La note dominante de ses chants est le repos bienheureux que l'âme trouve en Dieu et le renoncement au monde comme le moyen d'y parvenir. Une onction pénétrante les anime et la forme dont le poète les revêt est d'une pureté presque classique. Une foule de ces chants ont passé dans les divers recueils hymnologiques de l'Allemagne. — Voyez la *Correspondance* de Tersteegen, publiée à Solingen, 1773-75, 4 vol. ; ses *Œuvres complètes,* qui ont paru chez Bædecker, à Essen ; la *Vie* et le *Catalogue* de ses écrits qui se trouve en tête du 3° vol. de la correspondance ; les *Prières de Tersteegen,* publiées par Kerlen, Mülheim, 1852 ; ses *Pensées sur les œuvres du philosophe de Sans-Souci,* 1853 ; Kerlen, *G. Tersteegen, der fromme Liederdichter,* 1853 ; M. Gœbel, *Gesch. des chr. Lebens,* III, 289 ss. ; Krugg, *Gesch. des Sektirer,* etc., Elberf., 1851, et l'article de W. Krafft, dans la *Real-Encyl.* de Herzog, XV, 357 ss.

TERTULLIEN (Quintus-Septimus-Florius), le plus éloquent écrivain du christianisme occidental pendant les trois premiers siècles, esprit fougueux, absolu, cœur sincère, passionné, toujours porté aux extrêmes, tour à tour défenseur intraitable de la tradition et adversaire enflammé

de la hiérarchie, est la personnalité peut-être la plus originale de l'anciennne Eglise. Son influence a été considérable sur elle, bien qu'il ait cherché à en rompre violemment l'unité ; le sillon de sa pensée se retrouve partout, surtout après sa mort. Né en 160, à Carthage, il était le fils d'un centurion du proconsul de cette ville (Jérôme, *De vir. illust.*, 53), il se tourna vers le barreau. Doué d'un esprit âpre et véhément (*id.*), il était bien de sa race et de son temps ; bouillant comme un Africain, parlant une langue colorée et tourmentée que ne dominait plus le grand goût classique et qui rappelait les orateurs de la décadence. Sa culture était vaste ; il écrivait le grec comme le latin (*De baptismo*, 15). Sa jeunesse fut dissolue, emportée au courant des passions désordonnées (*De resurrect carn.*, 52) comme on pouvait l'attendre d'un homme de son tempérament, tant qu'il resta païen. S'il ne fût pas devenu chrétien, il n'aurait été qu'un rhéteur brillant, aiguisant les mots à effet, consumant sa vie dans les basses voluptés ou des succès frivoles. La crise morale qui le transforma donna à son esprit comme à son cœur une trempe nouvelle, sans enlever au premier sa subtilité et au second son ardeur passionnée, contre laquelle il avouait qu'il lui fallait constamment combattre (*semper æger caloribus impatientiæ ; De patientia*, 12). Seulement son ardent amour pour la plus grande des causes éleva et purifia toutes ses facultés, les concentra vers un but unique, et de cette parole qui n'eût été qu'une arme de parade fit une épée de combat acérée. Il fut, la plume à la main, le plus grand orateur de l'ancienne Eglise ; tour à tour son défenseur auprès des autorités romaines, une sorte de tribun du peuple pour réclamer ses franchises au dedans, enfin son justicier, la main levée contre toutes les hérésies du temps. Tertullien personnifie la grande opposition entre l'ancien monde et le nouveau. De là cette langue toute semée d'antithèses tranchées et heurtées. Deux mondes ennemis s'entre-choquent sans cesse, dans son style comme dans sa pensée. On croit entendre à chaque phrase se croiser le fer de champions acharnés, et l'étincelle qui vous éblouit est l'éclair qui jaillit de leur choc. — Les circonstances de sa conversion ne nous sont pas connues. Nous avons aussi très peu de détails sur sa vie. Nous savons qu'il a été élevé à la dignité d'ancien ou de prêtre dans l'Eglise de Carthage (Jérôme, *De vir. illust.*, 53). Il a été marié, car nous avons de lui deux lettres à sa femme. C'est à cette période que se rapportent ses écrits d'apologétique ou de morale chrétienne. L'événement le plus important de sa vie est son voyage à Rome, à l'époque des luttes entre Calliste et Hippolyte, sous l'épiscopat de Zéphyrinus. Il y prit violemment parti contre le parti hiérarchique qui était très incliné au relâchement de la discipline (voir l'article sur *Hippolyte*). On trouve des traces brûlantes de l'indignation de Tertullien contre la tendance autoritaire multitudiniste du clergé de Rome dans son traité *De pudicitia*. Il s'attaque directement, dans des termes aussi violents que ceux d'Hippolyte, au fameux décret de Zéphyrinus qui concédait à l'évêque le droit de remettre les péchés mortels (*De pudicitia*). Ce fut à la suite de sa lutte avec le clergé romain qu'il embrassa le montanisme, objet de l'animadversion et des anathèmes de Zéphyrinus

(*invidiis et contumeliis clericorum romanæ Ecclesiæ ad Montani dogma delapsus;* Jérôme, *De vir. illust.*, 53). Il en devint l'ardent et infatigable champion (voir l'article *Montanisme*); ses principaux traités ascétiques et antignostiques se rapportent à cette date. La tradition qui le fait rentrer dans l'Eglise orthodoxe avant sa mort est sans aucun fondement; elle est démentie par la survivance, en Afrique, d'une secte portant son nom (Augustin, *De hæres.*, 86). Il mourut avancé en âge, vers 240 (*fertur vixisse usque ad decrepitam ætatem;* Jérôme, *De vir. illust.*, 53). La décrépitude dont parle Jérôme n'a point atteint le crédit de l'écrivain, tout schismatique qu'il ait été. Cyprien l'appelait toujours *le Maître.* Il est resté une des influences intellectuelles et morales les plus puissantes de l'ancienne Eglise. Quand Neander intitulait la monographie qu'il lui a consacrée l'*Antignosticus*, il résumait avec une rare finesse toute sa tendance. Il s'est porté à l'extrémité opposée de la gnose avec sa conception intellectualiste du monde, sa manie de philosopher, d'idéaliser, de faire évanouir la réalité en symbole et en synthèse. Tertullien est le réaliste par excellence, et cependant, par une bizarre inconséquence qui tient à son rigorisme moral, il a partagé les tendances ascétiques du gnosticisme exagéré. Au reste, il n'est pas possible d'enfermer dans une formule une nature si complexe, si riche, si bouillonnante. Essayons de l'envisager sous ses divers aspects, en passant rapidement en revue ses écrits. Ils nous le feront connaître tour à tour comme apologiste, comme controversiste, comme moraliste et comme théologien. Nous aurons soin d'indiquer leur date approximative selon qu'ils précèdent ou suivent son accession au montanisme, bien qu'au fond sa conception n'ait guère fléchi dans ses grandes lignes.

I. Ecrits apologétiques de Tertullien. Il faut distinguer dans ces écrits le plaidoyer légal de la partie destinée à établir la vérité de la religion nouvelle. Le plaidoyer prédomine dans la grande apologie et dans la lettre à Scapula, écrite à la fin de la vie de Tertullien. On trouve la pensée fondamentale de son apologétique proprement dite dans le *Testimonium animæ.* La grande apologie de Tertullien demeure le plus glorieux monument de l'éloquence chrétienne à cette époque. Ebauchée dans le traité *Adv. nationes*, elle se déroule pleine d'éclat, de vigueur, de noble fierté dans des pages immortelles. Sans nous arrêter à la décisive réfutation des accusations ordinaires, des calomnies courantes contre les chrétiens, il importe d'y faire ressortir la haute raison avec laquelle Tertullien soutient le point de droit. Il reconnaît la compétence de l'Etat dans sa sphère pour l'y renfermer strictement; bien loin de contester à l'empereur son autorité, il l'admet si bien qu'il prétend que les chrétiens sont ses plus dociles sujets. Reconnaissant que son pouvoir est établi de Dieu, ils ont le droit de dire : *Noster est magis Cæsar et a nostro Deo constitutus* (*Apol.*, 23), à une condition cependant, c'est qu'il laisse la liberté de la religion : *libertatem religionis* (*Apol.*, 23). Tertullien a eu l'honneur de prononcer le premier le mot de liberté religieuse après avoir demandé la chose. S'il refuse à l'Etat le droit de persécuter, ce n'est pas pour le rendre à l'Eglise, témoin cette grande parole : *Non est religiones cogere religionem* (*Ad Scapul.*, II). « Rien de plus irréligieux

que la contrainte religieuse. » Dieu ne veut pas d'hommages forcés, car le dernier des hommes n'en voudrait pas (*Apol.*, 23). La fameuse péroraison de l'apologie, dans laquelle Tertullien montre dans le sang des chrétiens la semence de l'Eglise et dans les supplices un charme mystérieux qui lui gagne des adhérents (*est illæcebra in illis*) est dans toutes les mémoires (*Apol.*, 50). Si nous en venons à l'apologétique proprement dite, elle abonde dans les écrits que nous avons cités; mais c'est dans le traité *De testimonio animæ* que son principe fondamental est formulé avec la plus grande netteté. — Passons rapidement sur la partie négative de cette apologétique, en tant qu'elle réfute soit le paganisme, soit le judaïsme. Le traité *Ad Judæos*, qui établit le caractère transitoire des institutions mosaïques, est d'une authenticité douteuse; en tout cas, il a été remanié. En ce qui concerne le paganisme, rien n'égale la verve insultante avec laquelle Tertullien traîne ses dieux dans la boue et écrase ses sectateurs sous le poids de leur corruption. Il ne sait pas, comme Clément d'Alexandrie et Origène, rendre hommage à la grande philosophie du passé et y voir une préparation au christianisme; celle-ci n'est pour lui qu'un ramassis d'erreurs et d'inconséquences, il n'a que des anathèmes pour la haute culture antique (*Apol.*, 46-47). Et cependant il admet que le christianisme trouve ses antécédents et ses preuves sur cette terre qu'il vient éclairer et sauver. La nature elle-même est une révélation divine (*quanto naturalia, tanto divina; De testim. anim.*, 5). Ne nous donne-t-elle pas le spectacle d'une incessante résurrection (*Apol.*, 48)? Mais la grande prophétesse, c'est surtout l'âme humaine, cette âme qu'il n'hésite pas à appeler naturellement chrétienne dans son traité immortel sur le témoignage de l'âme. Chez l'homme le plus inculte, et surtout s'il est inculte, se trouve le pressentiment des plus grandes vérités de la foi. « Qu'y a-t-il d'étonnant, dit-il, si, venue de Dieu, cette âme chante les mêmes choses qu'il a données à connaître aux siens » (*Nil mirum si, a Deo data, eadem canit quæ Deus suis dedit nosse; De testim. anim.*, 5)? « Crois à ton âme, ce sera croire à toi-même » (*Crede animæ; id.*). Le témoignage des Ecritures, dont il admet l'autorité dogmatique, lui paraît subordonné à celui du cœur humain se révélant dans sa spontanéité; car, pour croire au livre divin, il faut être déjà chrétien (*Testim.*, 1); ce qu'il relève surtout dans les saintes Ecritures, au point de vue apologétique, c'est leur beauté, leur majesté (*Apolog.*, 18-19), sans qu'il néglige l'accomplissement de la prophétie (*Apol.*, 20). En Jésus-Christ, Tertullien nous montre de préférence la gloire du ressuscité (*Apol.*, 21), et l'effet régénérateur que sa doctrine produit sur ses disciples (*Apol.*, 25). Il ne manque pas non plus de mettre en cause la conscience et la volonté, attribuant l'erreur persistante au parti pris du mal. La délicatesse de la conscience, dit-il, s'est oblitérée dans l'opacité de l'erreur volontaire (*Tenuitas conscientiæ obduratur in callositatem voluntarii erroris; Adv. nationes*, II). Après cette argumentation si élevée, on est étonné de le voir insister comme il le fait sur la preuve tirée des exorcismes (*Apol.*, 23).

II. Le polémiste, chez Tertullien, est bien plus passionné que l'apologiste. L'hérésie excite bien plus son indignation que le paganisme, parce

qu'elle le met en présence d'adversaires plus rapprochés. Chez lui, la discussion tourne facilement à l'invective, aux personnalités les plus injurieuses, tout en étant singulièrement acérée et parfois d'une dialectique pressante. — C'est aux gnostiques qu'il a porté les coups les plus rudes comme on peut s'en convaincre par son écrit contre le peintre Hermogène, et surtout par ses cinq livres contre *Marcion*, qui datent de sa période montaniste. Il ne veut voir en Marcion que l'erreur et le mal, sans reconnaître ses beaux côtés (voir l'article sur *Marcion*). Le premier livre discute les bases philosophiques du système ; le second ses applications historiques ; le troisième roule sur la christologie ; le quatrième réfute les antithèses de Marcion entre la loi et l'Evangile, et s'efforce de détruire l'irréconciliable opposition établie par l'hérétique entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau. Le cinquième livre tend à reconquérir sur Marcion l'apostolat de saint Paul qu'il cherchait à confisquer à son profit ; il abonde en discussions exégétiques. Toute cette argumentation serrée, souvent subtile, parfois éloquente, est interrompue sans cesse par de véritables objurgations. Le traité *contre les Valentiniens* nous présente les mêmes qualités et les mêmes défauts. Celui contre *Praxeas*, le dénonciateur des montanistes auprès de l'évêque de Rome, auquel il avait fait accepter en le déguisant son *patripassianisme* docétique, traite surtout de la question christologique. On y sent frémir l'indignation du néophyte du montanisme contre son plus dangereux adversaire. Le traité *De præscriptionibus*, qui date d'une époque antérieure, peut être rangé parmi les écrits de polémique de Tertullien, car il est tout entier dirigé contre l'hérésie à laquelle il oppose une fin de non-recevoir absolue, une espèce de prescription judiciaire au nom de l'autorité de la tradition. Elle est déclarée non recevable, uniquement parce qu'elle est nouvelle et que toute nouveauté dans l'Eglise est condamnée par cela même. Tertullien devait atténuer plus tard ce principe si commode et si dangereux, lorsque lui-même serait rangé parmi les novateurs à la suite de Montan. Il se rétracta de la manière la plus belle par ces mots : *Christus non dixit : Sum consuetudo, sed : Sum veritas* (*De virgin. velandis*,1). — Au fond, presque tous les écrits de Tertullien appartiennent à la controverse, qu'il s'agisse de doctrine ou de morale. A la première catégorie appartiennent les traités suivants : *De anima*, *De carne Christi*, *De resurrectione carnis*, *De baptismo*. Il ne cesse d'avoir en vue le gnosticisme avec son faux spiritualisme qui flotte entre le docétisme et le dualisme. Comme moraliste chrétien, Tertullien a incliné vers l'ascétisme. Son traité *De spectaculis* fulmine un anathème d'une éloquence sans pareille contre les plaisirs du monde et ne fait aucune réserve pour les jouissances esthétiques. Le traité *De idolatria* rendait impossible toute relation des chrétiens avec la société païenne, tant l'auteur est ingénieux à trouver partout des rites idolâtres. Ses deux lettres *Ad uxorem*, sans flétrir le mariage en soi et sans condamner absolument les secondes noces, tendent visiblement à rabaisser l'union conjugale ordinaire. Simplement chrétien, et de la manière la plus belle, dans ses écrits *De oratione*, *De patientia*, il est encore modéré dans son traité *De pœnitentia*. Son exhortation *Ad martyres* tourne à l'apothéose

des confesseurs ; cette exaltation du martyre est encore plus marquée dans sa polémique *Adversus gnosticos scorprace* et dans son écrit *De fuga in persecutione*, dans lequel il interdisait les plus simples précautions de la prudence chrétienne. Au montanisme le plus pur et le plus militant appartiennent les traités *De prudentia*, *De monogamia*, *De virginibus velandis*, *De exhortatione castitatis*, *De habitu muliebri*, *De pallio*, *De corona militis*. Tertullien y enseigne l'ascétisme le plus sévère ; non content d'interdire les secondes noces, il rabaisse les premières. Il veut que le chrétien marque sa rupture avec la société générale par l'austérité de son vêtement, qu'il pratique le jeûne le plus rigoureux. Le service militaire est présenté par lui comme une apostasie. Il refuse enfin à l'Eglise le droit de pardonner les péchés mortels. Tous ces traités respirent l'exaltation. On sent que Tertullien prend à la lettre la prophétie montaniste, et qu'il attend le retour prochain de l'époux mystique : « La fin des temps, dit-il, est proche » (*In nos cucurrerunt fines temporis*).

III. Dégageons maintenant la théologie proprement dite de Tertullien de ces écrits si divers. Pour les points fondamentaux, elle n'a point varié depuis son accession au montanisme, sauf en ce qui concerne l'autorité de l'Eglise. On peut ramener à quelques points capitaux ce que ses vues ont eu d'original. Sa théologie est tout entière pénétrée du réalisme le plus absolu. Tertullien veut toujours revenir de l'idée au fait, à la réalité, à la nature, telle que Dieu l'a créée, telle que Christ l'a restaurée. De là l'autorité qu'il accorde à l'antiquité : « Tout ce qui est antérieur est la preuve de ce qui le suit » (*Omnis res anterior posteriori regulam præministrat; Adv. Marc.*, I, 9). La religion de Jésus-Christ n'est pas autre chose que la restauration de la religion primitive. L'autorité de l'Ecriture se fonde sur ce qu'elle est la plus ancienne tradition (*Apol.*, 18) ; son inspiration est plutôt affirmée que précisée. Cette autorité de la tradition se retrouve dans les Eglises apostoliques. C'est d'elles qu'il faut recevoir le divin *Credo* en se contentant d'opposer une prescription indiscutable aux hérétiques, c'est-à-dire aux novateurs (*De præscript.*, 20-21) ; *Posterior nostra res non est, imo omnibus prior est* (*id.*, 35). — En ce qui concerne la théodicée, Tertullien établit l'unité absolue de Dieu : *Ante omnia Deus erat solus* (*Adv. Prax.*, 3). Il n'admet pas la préexistence personnelle du Verbe avant la création : *Fuit tempus cum ei Filius non fuit* (*Adv. Hermog.*, 3). Le Verbe a été engendré de Dieu pour créer le monde, c'est alors que la parole intérieure est devenue parole extérieure (*Adv. Prax.*, 6). Dans l'incarnation, le Verbe s'est uni à un corps humain sans souillure (*De carne Christi*, 18). Les deux natures sont restées distinctes en lui (*id.*, 18). La Vierge mère n'a point conservé ultérieurement sa virginité (*id.*, 20-31). L'esprit de Dieu n'apparaît comme personne distincte qu'après l'ascension (*Adv. Prax.*, 25). Nous sommes ainsi en plein subordinatianisme. La rédemption est surtout la victoire de la sainteté parfaite du Christ ; son caractère propitiatoire est relégué dans l'ombre (*Adv. Marc.*, III, 17-18). Dieu n'est pas un esprit pur, il a un corps subtil : *Quis negabit Deum corpus esse* (*De anim.*, 7) ? Ainsi en est-il de l'âme humaine. La liberté est

affirmée avec énergie par Tertullien contre le fatalisme gnostique (*De anima*, 16). De là notre culpabilité dans le péché originel. De là la possibilité de notre relèvement par la foi en Christ. Cette foi n'empêche pas que la prière et les bonnes œuvres ne soient reconnues comme méritoires (*De orat.*, 23; *De patientia*, 13; *De jejun.*, 3). Tertullien admettait sans hésitation l'éternité des peines. La magnifique et terrible conclusion de son traité *De spectaculis* décrit le jugement final sous les plus vives couleurs. On voit combien cette théologie est éloignée des symboles des grands conciles du quatrième et du cinquième siècle, et comment, néanmoins, elle a contribué à préparer l'organisation ecclésiastique qui les a produits soit par sa théorie de la tradition, soit par ses écarts de la doctrine de saint Paul.

IV. Ecclésiologie. Les principes développés par Tertullien sur l'autorité de la tradition et des Eglises apostoliques, qu'il considérait comme ses gardiennes attitrées, auraient dû logiquement l'amener à favoriser les progrès du système hiérarchique. Il n'en est rien pourtant. Même, avant d'être montaniste, il n'avait pas insisté sur l'épiscopat à la manière d'Irénée. Il mettait l'autorité dans la tradition de l'Eglise, bien plutôt que dans ses dignitaires. Ce qui le préserva de toute concession à l'épiscopalisme et l'amena promptement à lui résister, ce fut son haut idéal de la vie chrétienne. Il n'admettait pas de mélange impur dans le peuple chrétien, il ne pouvait consentir aux accommodements des indulgences et des pardons accordés au nom de l'Eglise. De là son indomptable résistance aux tentatives de l'épiscopat romain de s'emparer du pouvoir des clefs, en rouvrant aux grands pécheurs, par une absolution ecclésiastique, les portes de la société religieuse sur la terre et dans le ciel (voir les articles sur *Hippolyte* et le *Montanisme*). « Qui remettra les péchés, s'écriait-il en face de ces usurpations, sinon Dieu seul : *Quis dimittit delicta, nisi solus Deus* (*De pudicit.*, 21)? Le pardon est le droit du maître et du Seigneur, non du serviteur : *Domini, non famuli, jus et arbitrium* (*id.*). En outre, Tertullien demeurait convaincu que le peuple chrétien ne pouvait se recruter comme l'ancien Israël, par la simple naissance, ce qui était le seul moyen de l'encadrer d'office dans une institution hiérarchique. Il a formulé l'individualisme évangélique dans ce qu'il a d'immortel par ce mot de génie : *Non nascuntur, sed fiunt Christiani* (on ne naît pas chrétien, on le devient; *Testim. anim.*, I). C'était donner pour raison d'être à l'Eglise la foi vivante et personnelle et écarter par là-même tous les régimes de servitude qui ne sont possibles que quand elle livre une multitude confuse, ignorante et inerte, aux pouvoirs ambitieux qui veulent la dominer. Tertullien, partant de ces principes, a combattu de la façon la plus énergique les prétentions que l'évêque de Rome fondait sur le pontificat de saint Pierre, établissant que sa primauté était toute d'influence et lui était personnelle (*De pudicit.*, 21). Personne n'a proclamé avec plus de force le sacerdoce universel. « D'où viennent, disait-il, l'évêque et le clergé? De l'universalité des fidèles; nous, laïques, ne sommes-nous pas des prêtres? » (*laici sacerdotes sumus; Exhortat. ad castitat.*, 7). — On est étonné de voir ce spiritualisme hardi aboutir à une notion magique du baptême dont

l'eau serait imprégnée de l'esprit divin : *Spiritus super baptismi aquas conquiescit* (*De baptism.*, 8). Il voudrait pourtant qu'il fût retardé jusqu'à l'âge où l'esprit a conscience de lui-même (*id.*, 18). Par un singulier contraste, la sainte cène a pour lui un sens purement symbolique : *Hoc est corpus, id est figura corporis mei* (*Cont. Marc.*, IV, 40). On ne peut néanmoins contester que, malgré ce libéralisme ecclésiastique si large, Tertullien n'ait contribué moralement à fortifier plus tard le pouvoir épiscopal qu'il battait en brèche avec tant d'énergie. En créant la distinction des péchés véniels et des péchés mortels, en enlevant au pardon du Christ une efficacité universelle et immédiate, il préparait, sans s'en douter, la servitude de l'avenir ; car tout ce qui est ôté à la rédemption du Christ revient en définitive au prêtre. Dès qu'on proclame insuffisante la repentance qui permet à l'âme pécheresse de retrouver son Dieu sans intermédiaire, dès qu'on établit des barrières entre elle et lui, on tend à fortifier le pouvoir sacerdotal, car, pour échapper au désespoir, le pécheur recourra à toutes les pénitences imposées. Tertullien combattait bien l'asservissement de l'Eglise, mais il n'en extirpait pas le principe qui est l'atténuation du salut gratuit et de la justification par la foi. C'est ainsi que son œuvre, au total, nous paraît imparfaite et mêlée, comme toute œuvre humaine. Il n'en laisse pas moins l'une des plus grandes mémoires du christianisme primitif par l'éclat de son fier et rude génie, comme par la sincérité de sa pensée et la vaillante fidélité à sa cause. S'il n'a pas connu la prudence et la modération, il a ignoré le calcul et les basses préoccupations personnelles. — Sources : Editions anciennes : Beatus Rhenanus, Bâle, 1528 ; Rigaltius, Paris, 1634 ; Semler, Halle, 1770, Migne, Paris, 1844 ; *Tertulliani opera*, Lipsiæ, 1879 ; éd. OEhler, Lipsiæ, 1855 ; Jérôme, *De vir. illust.*, 57 ; Vincent de Lérins, *Commonitor.*, 124 ; Tillemont, *Mémoires*, t. III ; Neander, *Antignosticus*, Berlin, 1821, 2e édit., 1849 ; Mœhler, *Patrologie*, v. I, 701-790 ; Bœhringer, *Kirch. Christ.*, I, 270-374 ; Freppel, *les Apologistes des deuxième et troisième siècles*, Paris, 1880 ; Ritschl, *Alt. catholisch. Kirch.* ; Pressensé, *Hist. des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, III, 421-464 ; IV, 426 ss. ; V, p. 465 ss. ; VI, 136 ss. ; Keim, *Rom und das Christenthum*, Berlin, 1881 ; Chastel, *Histoire du christianisme depuis son origine jusqu'à nos jours* ; Paris, 1881, I, 270 ss. ; A. Hauck, *Tertullian's Schrifften*, Erlangen, 1877 ; N. Bonwetsch, *die Schrifften Tertullian's nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht*, Bonn, 1878 ; Hoffmann, *Geschichte des Kirchenlateins*, fascic. I et II. E. de Pressensé.

TESSIN. Le canton du Tessin, soumis depuis des siècles à l'autorité de quelques cantons suisses, est devenu, en 1803, un membre indépendant de la confédération. C'est le seul qui soit italien de langue et de nationalité. Sa population est de 119,619 âmes, tous catholiques, à la seule exception de 234 protestants, la plupart étrangers. La situation ecclésiastique des catholiques tessinois présente cette particularité que l'Etat ne leur reconnaît pas de lien épiscopal. Au point de vue de la curie romaine, le Tessin est rattaché aux diocèses lombards de Côme (184 paroisses), et de Milan (54 paroisses). Mais le gouvernement fédéral

a, dès longtemps, vu de mauvais œil cette autorité spirituelle exercée sur son territoire par des évêques étrangers. Plusieurs fois, depuis 1815, il a entamé des négociations avec le saint-siège pour obtenir l'érection d'un évêché tessinois ou pour rattacher les catholiques de ce canton à un autre évêché suisse. Mais la cour de Rome refusa toujours d'entrer dans cette voie. Alors, par la loi fédérale du 22 juillet 1859, le gouvernement suisse déclara dissous tous les liens diocésains rattachant des paroisses suisses à des évêchés étrangers. Depuis lors, les catholiques tessinois se trouvent sans autorité épiscopale légalement reconnue. Mais, en fait, l'autorité de l'archevêque de Milan et de l'évêque de Côme est presque restée la même pour le clergé et les fidèles qui avaient dépendu d'eux jusque-là. Du reste, le pouvoir de l'Eglise catholique est infiniment plus contesté dans le Tessin qu'il ne l'est dans aucune autre région où le catholicisme a conservé une aussi forte supériorité numérique. Depuis 1815, la lutte n'a pas cessé un instant entre les catholiques et les radicaux, et, à plusieurs reprises, des épisodes sanglants ont nécessité l'intervention médiatrice des autorités fédérales. Malgré de fréquents échecs, les radicaux ont réussi plus souvent et plus longtemps que leurs adversaires à diriger les affaires du canton, et ce sont eux qui ont donné à la législation ecclésiastique tessinoise son caractère général. Les ultramontains sont parvenus, il est vrai, à faire insérer dans la constitution cantonale de 1852 un article 1, ainsi conçu : « La religion catholique, apostolique et romaine, est la religion du canton. » Mais, avant même que la constitution fédérale de 1874 eût ôté toute portée pratique à cet article, l'importance réelle en était bien réduite par les lois ecclésiastiques de 1819 et du 24 mai 1855. D'après ces lois, l'administration ecclésiastique repose presque exclusivement sur la commune politique, et les autorités municipales font fonctions de conseil de paroisse. Les curés sont élus par le suffrage paroissial, et celui-ci ne peut se porter que sur des candidats en possession du placet toujours révocable du gouvernement. Les assemblées de paroisse ont également le droit de révocation des curés. Les biens d'Eglise sont gérés par les conseils municipaux, sous la surveillance du conseil d'Etat. L'Eglise catholique du Tessin est ainsi placée entièrement sous la main du gouvernement qui a souvent fait payer du retrait du placet l'obéissance trop grande, à son gré, de certains curés pour les ordres venus de Côme ou de Milan. Le canton est divisé en 238 paroisses, desservies par 392 prêtres séculiers. Il existe dans le canton 4 maisons de capucins avec 27 religieux, et 3 couvents de femmes. — Les protestants du Tessin sont longtemps restés sans organisation ecclésiastique. Depuis quelques années, ils forment à Lugano une petite communauté confiée aux soins d'un évangéliste. — Bibliographie : Gareis et Zorn, *Staat und Kirche in der Schweiz*, I, 1, p. 563-591, 1877 ; *Il Milano Sacro*, 1877 ; *La question du Tessin*, 1863 ; Battaglini, *Das Gemeindewesen des K. Tessin*, dans Wirth, *Statistik*, II. 430-499 ; *Das Gesetz über die Rechte des Staates in kirchlichen Dingen im K. Tessin*, 1860. E. Vaucher.

TESTAMENT (Ancien et Nouveau). Le mot hébreu **berith** et le mot grec διαθήκη, qui signifient alliance et qui étaient employés pour désigner

l'alliance conclue entre Dieu et les hommes par l'intermédiaire de Moïse et par celui de Jésus-Christ, ont été rendus dans l'ancienne traduction latine des évangiles, qui remonte au second siècle, par le mot de *testamentum*. Par la suite, les théologiens de l'Eglise latine, et plus tard l'Occident tout entier, s'accoutumèrent à parler des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette formule ne tarda pas à s'abréger dans l'usage de tous les jours, tant dans la bouche du peuple que sous la plume des auteurs; on omettait le mot de *livres*, et l'on parlait simplement des deux *testaments* pour désigner les recueils sacrés, comme on disait en Orient les deux *alliances* par une abréviation analogue (voyez l'article *Bible*).

TETZEL (Jean), moine dominicain, né vers 1455 à Leipzig, étudia à l'université de sa ville natale, entra en 1489 au couvent des dominicains et se distingua par son zèle et son talent pour la prédication. En 1502, il reçut du pape le mandat de prêcher le jubilé; le succès considérable qu'il obtint dans la vente des indulgences augmenta encore la faveur que lui témoignait le saint-siège. Il parcourut les provinces du nord et du centre de l'Allemagne, éblouissant les foules par la pompe charlatanesque de son apparition, et assaisonnant ses discours de propos orduriers et blasphématoires. Il fit en 1511 un voyage à Rome, mais revint en Allemagne dès l'année suivante et se trouva impliqué dans une affaire criminelle qui faillit lui coûter la tête. Grâce à de puissants protecteurs, il fut remis en liberté et reprit son scandaleux trafic avec une audace qui ne connut bientôt plus de bornes. Chargé par l'archevêque Albert de Mayence de la vente des indulgences que le pape Léon X avait ordonnée en vue d'achever le dôme de Saint-Pierre, Tetzel parcourut la Misnie, la Thuringe et la Marche brandebourgeoise, choisissant de préférence l'époque des foires pour y débiter effrontément, au milieu des jeux de quilles et de dés, sa marchandise spirituelle (1516-1517). C'est là qu'il attira l'attention de Luther (voyez cet article), et devint la cause involontaire du conflit d'où sortit la Réformation. Il convient d'ajouter que, mandé devant le légat pontifical Miltiz, il fut vivement blâmé pour la grossièreté de ses procédés et l'immoralité de ses discours, au point qu'il en tomba gravement malade, ce qui lui attira une lettre de condoléance de Luther. Tetzel mourut dans son couvent des dominicains, à Leipzig, en 1519. — Voyez Hechtius, *Vita Joh. Tezelii*, Wittemb., 1517; Mayer, *Dissert. de Jo. Tezelio*, Wittemb., 1717; Vogel, *Das Leben T.*, Leipz., 1727; Hofmann, *Lebensbeschreibung des Dr.-J. Tezel*, Leipz., 1844; Grœne, *Tetzel u. Luther*, Soest, 1853.

TEUTONIQUE (Ordre). Les Allemands avaient fondé, à Jérusalem, aussitôt après sa conquête, un hôpital pour les pèlerins allemands, sous la direction de religieux qui se consacraient au soin des malades. Moins d'un siècle plus tard, en 1190, pendant le siège de Saint-Jean-d'Acre, par les forces réunies de Richard Cœur de Lion et de Philippe-Auguste, quelques marchands de Lubeck et de Brême, émus de pitié à la vue de nombreux malades mourant sans secours, fondèrent une confrérie qui, sous l'impulsion de Frédéric de Souabe, se transforma en un ordre nouveau, celui des chevaliers de l'ordre teutonique, placé sous l'invocation de sainte Marie de Jérusalem, et recevant, comme insigne, la croix noire

sur fond blanc. Les règles de cet ordre, rédigées par les grands maîtres de Saint-Jean et du Temple, empruntaient au premier ce qui touche le soin des malades, et au second sa discipline et ses vertus guerrières. Henri Walpoth fut le premier grand maître de ce troisième ordre, composé, lui aussi, de trois classes, confirmé successivement par Célestin III et Clément III, et qui reçut ses premiers biens terrestres de la munificence de l'empereur Henri VI, qui lui fit don des revenus d'un riche couvent de Palerme. Toutefois il n'a jamais joué en Orient qu'un rôle secondaire et de courte durée. Son grand maître Hermann de Salza (voyez *Hermann de Salza*), conseiller fidèle de Frédéric II, l'associa à sa politique et lui attira l'inimitié des défenseurs aveugles du saint-siège, dont lui-même sut toujours conserver les bonnes grâces. L'Allemagne ayant cessé de s'intéresser aux croisades, l'ordre teutonique était menacé de languir dans l'inaction, quand un appel venu du nord lui ouvrit un nouveau champ d'activité où il devait se signaler par son courage, par ses succès, mais aussi par sa cruauté et par une politique sans scrupule, toujours suivie par cette Prusse, dont il prépara le berceau et la lointaine grandeur. La Prusse, ou Samland, occupée par des populations slaves, croisées avec des tribus sames et finnoises, avait jusqu'alors opposé une résistance énergique à toutes les tentatives missionnaires de l'Occident chrétien (voyez *Prusse*). Protégée, de la Vistule au Niémen, par ses côtes basses et inhospitalières, que visita Wulfstan au neuvième siècle, et où abordèrent, à de rares intervalles, des marchands allemands attirés par l'ombre de ses rives, à l'intérieur, par des marais et des lacs sans nombre, la Prusse n'avait pu empêcher toutefois la fondation de Riga, dont le premier évêque, Christian, soutenu par le prince de Mazovie, Conrad, voulut tenter par la force la conversion des idolâtres. Vaincu en bataille rangée, Conrad alla en Italie invoquer l'appui d'Hermann de Salza (1226); il ignorait qu'il préparait, par cette démarche auprès de l'ambition germanique, la ruine de sa patrie polonaise. Toutefois, ce ne fut qu'en 1228 que les premiers chevaliers teutoniques parurent en Prusse, sous les ordres de Hermann Balk. Ils commencèrent leur œuvre en manquant à la foi jurée envers l'évêque Christian, qui fut abandonné du légat lui-même, tomba entre les mains des Prussiens, à la suite d'une mission mal soutenue par ses nouveaux alliés, et ne dut sa liberté qu'à la charité de quelques chrétiens, au grand mécontentement des chevaliers. « Leur conduite comme celle du légat était immorale, dit un historien allemand, mais politique » ; cela lui suffit ! La conquête de la Prusse a duré cinquante-trois ans; et il faut lire dans les ouvrages non allemands le récit de ces scènes atroces de carnage, de ces chasses à l'homme qui deviennent des parties de plaisir, de cette extermination systématique et féroce de tout un peuple pour faire place aux marchands, aux agriculteurs, à la civilisation de l'Allemagne. Du reste, l'ordre teutonique procéda méthodiquement, s'avançant pied à pied, remontant la Vistule, sur laquelle s'élevèrent successivement Thorn, Marienbourg, Marienwerder. Aujourd'hui encore, le voyageur admire les magnifiques châteaux qui proclament l'antique puissance de l'ordre teutonique, et surtout ces travaux d'amélioration des bouches de la Vistule et de la

Nogat, qui ont transformé des marais malsains en des terres fécondes et comblé une partie du Frische-Haff, à une époque où l'art de l'ingénieur était dans l'enfance. De leur côté, les négociants de la Hanse surent profiter de ces nouveaax débouchés ouverts à leur commerce, et fondèrent, dès 1237, la ville d'Elbing, en plein pays ennemi. Après avoir réduit en esclavage les quelques Prussiens échappés au massacre, l'ordre teutonique sut attirer de nombreux colons allemands, qui trouvaient dans ces pays nouveaux plus de ressources et plus de liberté. En 1241, il prêta son appui au grand-duc de Silésie et au roi de Hongrie, menacés par la terrible invasion mongole. La bataille de Wahlstadt, qui infligea aux chevaliers des pertes cruelles, eut pour résultat de refouler la barbarie tartare en Russie. Les progrès rapides et menaçants des chevaliers commençaient à inspirer des craintes sérieuses aux princes chrétiens, aussi bien qu'aux idolâtres. Maître, grâce à son union avec l'ordre des porte-glaives, de la Livonie, l'ordre voulait fonder un empire nouveau. Depuis la prise de Saint-Jean-d'Acre, le grand maître fixa sa résidence à Marienbourg. Dès ce moment, nous voyons les villes se créer et recevoir leurs chartes de franchise, les villes hanséatiques conclure des traités de commerce, l'industrie et le trafic prendre une extension rapide, et la culture pénétrer dans l'intérieur du pays. En 1241, le duc de Poméranie, Swatopolk, prit en main, quoique chrétien, la cause des Prussiens opprimés, et, pendant huit ans, menaça l'existence de l'ordre vaincu en bataille rangée et assiégé jusque dans Culm. En 1249, il dut toutefois, assailli à son tour par une armée de croisés, signer une paix avantageuse pour ses ennemis. En 1245, pour faire honneur au roi de Bohême, Ottokar, le grand maître pénétra avec lui dans le Samland et, après les massacres accoutumés, fonda la ville de Kœnigsberg, qui porte, en souvenir du chevaleresque Ottokar, l'aigle noir dans ses armoiries. Quatre évêchés, fondés à cette époque pour Culm, la Poméranie, l'Ermland et le Samland, demeurèrent sous la juridiction du grand maître, qui fit peser sur eux un joug de fer et laissa mourir en prison un de leurs titulaires, qui avait refusé d'obéir. Au moment où les teutoniques pouvaient croire leur œuvre achevée, une formidable révolte des Prussiens, réduits au désespoir, les mettait à deux doigts de leur perte. Le 13 juillet 1260, le grand maître succombait avec l'élite des chevaliers porte-glaives, sur le champ de bataille de Durban, sur le Memel; les Livoniens, les Courlandais, proclamaient leur indépendance. D'un bout à l'autre du pays, excepté dans les places fortes, les villages furent incendiés, les églises profanées, les prêtres et les colons massacrés ou livrés au supplice au pied des idoles. Ce fut en vain que l'ordre invoqua l'appui de l'Europe; l'Allemagne, en proie aux dissensions de l'interrègne, était absorbée par ses propres souffrances, et les chevaliers, vaincus une fois encore à Loebau, ne durent leur salut qu'à l'avènement de Rodolphe de Habsbourg, et à l'arrivée de nouvelles armées de l'Occident. Il n'est pas nécessaire de dire ce que fut la vengeance des croisés; un coin de la Sudavie conquise est resté désert jusqu'à nos jours. Dans le cours du quatorzième siècle, la Lithuanie encore païenne tenta un dernier effort pour sauver son indépendance, sous ses princes Gédimin, Olger et

Vitovt. Les teutoniques, soutenus par Jean de Bohême, Albert d'Autriche et de nombreux chevaliers, se rendirent maîtres de la Pomérellie et de Dantzig, et virent en une nuit quatre mille Lithuaniens mourir dans les flammes plutôt que de se rendre. Une révolte de l'Esthonie fut noyée dans le sang. Vainqueurs à Rudan (17 février 1370), où périt le grand maître Henning-Schindekopf, les teutoniques essuyèrent, en 1410, à Tanneberg, une défaite décisive, dont l'ordre ne put se relever. La paix de Thorn, conclue en février 1411, lui imposait la cession de la Samogétie et une lourde contribution de guerre. A la suite d'une nouvelle campagne malheureuse contre la Pologne en 1422, le grand maître dut signer à Melno un nouveau traité, qui enlevait à l'ordre la Sudavie et la rive gauche de la Vistule. En 1440, le grand maître dut reconnaître les droits et les libertés des villes prussiennes coalisées contre sa tyrannie. En quelques mois, cinquante châteaux tombèrent sous les coups des bourgeois révoltés. Les confédérés prussiens, unis au roi de Pologne, contraignirent le grand maître à se réfugier à Kœnisberg, et lui infligèrent une sanglante défaite à Zarnowitz, le 15 septembre 1462. Le traité de Thorn (1466), rendit à la Pologne tout le cours de la Vistule, et réduisit l'ordre à l'état de vassal pour les provinces qui lui furent laissées en fief. Dès lors il ne fit que végéter jusqu'à l'avènement d'Albert de Brandebourg, qui, en sécularisant ses Etats le 8 avril 1525, mit fin au rôle politique de l'ordre et assura le triomphe de la réformation dans le nord de l'Europe. La grandeur de la Prusse allait commencer. Les Russes reprirent un peu plus tard la Livonie, dont les patriotes allemands déplorent encore la perte. — Les chevaliers qui refusèrent d'embrasser la Réforme se retirèrent à Mergentheim, et y continuèrent une existence obscure, jusqu'à ce que Napoléon fit disparaître l'ordre par décret, en distribuant ses biens entre les divers princes d'Allemagne. Ce n'est plus aujourd'hui qu'un ordre de chevalerie *autrichien,* sans valeur politique; mais la Prusse protestante élève dans sa gratitude de nombreux monuments aux chevaliers de l'ordre de Marie, qui exterminèrent tout un peuple pour sa gloire. Nous possédons des documents importants sur les diverses phases de la vie religieuse et politique de l'ordre teutonique, documents négligés par les premiers historiens de la Prusse, et remis en lumière de nos jours par Hirsch. A côté des chroniques d'Oliva et de celle des grands maîtres, deux ouvrages se distinguent par leur valeur intrinsèque, ce sont : la chronique de Pierre de Dusbourg, 1326, et cette même chronique traduite en vers allemands par Nicolas Jeroschin, et dédiée au grand maître Luther de Brunswick. — Sources : Lorenz, *Deutschl. Gesch. Quellen,* II, 190-212; Hirsch, *Script. rerum Prussic.*, Leipz., 1861; Toeppen, *Gesch. der preuss. Historiog.*, Berlin, 1853; A. L. Ewald, *Die Erob. Preussens durch die Deutsch.*, 2 vol., 1872-1875; V.-H. de Treitschke, *das Oderland Preussen,* 1871; de Val, *Hist. de l'ordre Teut.*, Paris et Reims, 1784; Joh. Voigt, *Gesch. Preussens,* 1827; Weber, *Allg. Weltg.*, VII, VIII, IX; Lavisse, *Revue des Deux-Mondes,* 15 mars, 15 avril, 15 mai 1879.

A. Paumier.

TEXTE DE L'ANCIEN TESTAMENT. Avant l'exil de Babylone et même

assez longtemps après le retour des Juifs dans leur patrie, l'hébreu s'écrivait à peu près comme le phénicien et le moabite. Des monnaies, des cachets gravés, trouvés en Palestine, et tout particulièrement l'inscription de la fontaine de Siloé, découverte dernièrement, mettent ce fait, connu depuis longtemps, absolument hors de doute. L'inscription de Siloé, déchiffrée maintenant avec une certitude suffisante, nous fait connaître plusieurs des particularités graphiques et orthographiques de l'hébreu à cette époque reculée. Les mots y sont séparés par un point, comme dans la stèle de Mésha, roi de Moab (neuvième siècle). Mais il n'y a pas d'exemple du trait vertical qui sépare les phrases dans l'inscription de Dibon. L'orthographe défective est de règle, même au pluriel des noms masculins (voy. le *fac-simile* de cette inscription, qui date probablement du septième ou du huitième siècle avant notre ère, dans la *Zeitschrift des deutschen Palæstinavereins*, 1881, pl. 8). — Dans les inscriptions phéniciennes, les mots sont parfois séparés par un léger intervalle, mais ils sont écrits le plus souvent en série continue. L'orthographe défective est plus complète en phénicien qu'en moabite. L'hébreu, qui a beaucoup plus d'analogie avec le moabite qu'avec le phénicien, s'en rapproche davantage aussi pour les procédés graphiques et pour l'orthographe. Il est probable cependant qu'avant l'exil on avait renoncé à séparer les mots aussi bien que les phrases; car, dans les rouleaux des synagogues, les versets ne sont point séparés les uns des autres, et la distinction des mots est bien peu marquée. — Mais un siècle environ après le retour de l'exil, du temps d'Esdras, d'après une tradition juive consignée en divers endroits du Talmud et connue d'Origène (*Hexapl.*, I, p. 86, éd. Montfaucon), et de Jérôme (*Prol. galeat.*), l'ancienne écriture, nommée dans le Talmud *écriture brisée* (à cause de la forme des lettres), ou *hébraïque*, fut remplacée par une autre espèce d'écriture, que le Talmud appelle *carrée* ou *assyrienne*, parce que, dit-il, « elle monta avec lui (avec Esdras) d'Assyrie » (*Sanhedr.*, f. 21). Les rapports de plus en plus fréquents des Juifs avec les régions qui avaient appartenu jadis à l'Assyrie et qui ont reçu, probablement à cause de cela, le nom de Syrie, qu'elles ont conservé jusqu'à nos jours, furent évidemment la cause de ce changement, qui dut coïncider avec l'introduction progressive du dialecte araméen ou syrien en Palestine. L'historien juif Graetz suppose que ce changement fut rendu nécessaire par l'usage qui s'introduisit de lire la Loi et d'autres portions de l'Ancien Testament dans les synagogues : comme des laïques étaient admis à cet honneur, il fallut adopter l'écriture la plus usitée (*Gesch. der Iuden*, II, 2, p. 180). Pour le même motif, les mots durent être séparés les uns des autres, d'autant plus que le nouveau caractère avait quelques lettres finales. L'ancien caractère se conserva cependant chez les Samaritains, qui, vers la même époque, empruntèrent aux Juifs le Pentateuque. Il dut se conserver aussi chez les Juifs d'Egypte un peu plus longtemps qu'en Palestine, car, d'après Origène et Jérôme (*loc. cit.*), les meilleurs manuscrits de la version des LXX portaient encore de leur temps le tétragramme sacré, I H V H (Jéhovah), en caractères antiques, les premiers traducteurs s'étant abstenus de le rendre par un mot grec. Quoi qu'il en

soit, l'écriture carrée était en usage en Palestine au moins deux ou trois siècles avant notre ère. Quelques inscriptions, dont l'une au moins, celle d'Arak-el-Emir, remonte presque jusqu'à cette époque, nous montrent que cette écriture n'était pas alors exactement semblable à ce qu'elle est aujourd'hui ; mais les différences sont peu importantes. — Les livres les plus récents de l'Ancien Testament furent, suivant toute vraisemblance, écrits dès l'origine en caractères carrés. Chaque livre est divisé dans les manuscrits en un certain nombre de sections, dont l'origine est très ancienne et remonte peut-être jusqu'aux auteurs. Le Pentateuque en a 669. Les plus importantes coïncident ou coïncidaient primitivement avec un alinéa et marquent les grandes divisions du texte ; on les nomme *paraches* (sections) *ouvertes*, et elles sont indiquées par un pé. Les autres se trouvent au milieu d'une ligne ; on les appelle *fermées* ou *appuyées*, et elles sont marquées par un samek. La division du Pentateuque en 54 *grandes paraches*, correspondant approximativement au nombre des semaines de l'année, paraît postérieure à la clôture du Talmud, qui n'en parle pas. Quand elles coïncident avec une *parache* ouverte, elles sont marquées par trois pé ; avec une *parache fermée*, elles sont indiquées par trois samek. La douzième ne coïncide ni avec l'une ni avec l'autre (Gen. XLVII, 28). La division en chapitres est d'origine chrétienne ; elle fut faite sur la Vulgate au treizième siècle. Les Juifs l'appliquèrent ensuite au texte hébreu avec quelques modifications. La division en versets est antérieure à la Mishna ; mais les deux points qui servent maintenant à les distinguer paraissent postérieurs à l'époque talmudique. Dans les plus anciens manuscrits hébreux, les livres poétiques sont écrits sous forme de vers ; et il en est ainsi dans tous les manuscrits pour les morceaux poétiques qui se trouvent dans les livres historiques. C'est probablement par imitation des livres poétiques que les livres historiques et prophétiques furent divisés en versets. Mais cette division ne fut pas introduite dans les rouleaux des synagogues, non plus que les voyelles et les accents, qui furent ajoutés plus tard au texte hébreu. Ces rouleaux, qui renferment la Loi, certaines portions des prophètes, nommés *haphtares* et les cinq *meghillôth* (Cantique des cantiques, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther), se distinguent par une particularité assez curieuse : il est indispensable que certaines lettres y soient surmontées d'un ou de trois traits, dont l'origine est incertaine, mais qui étaient usités déjà du temps de Maïmonide, et peut-être même du temps de J.-C (d'après Matth. V, 18). — Divers passages de Jérôme et du Talmud prouvent que, jusqu'au cinquième et au sixième siècle de notre ère, le texte hébreu était dépourvu de voyelles, de signes diacritiques et d'accents. La prononciation correcte ne se conservait que par tradition. Les rabbins de Babylonie et ceux de Palestine sentirent enfin la nécessité de la fixer par l'écriture. Un système de vocalisation fut inventé en Babylonie ; il nous est connu par quelques manuscrits karaïtes, dont le plus important est celui d'Odessa, maintenant à Saint-Pétersbourg, qui contient les prophètes et qui date de l'an 916. Un système plus compliqué fut imaginé en Palestine, et c'est celui qui a prévalu. — Jusqu'au moment où ils furent considérés comme sacrés et peut-être même en partie depuis, les livres de l'Ancien

Testament furent exposés aux mêmes chances d'erreur que les autres ouvrages de l'antiquité. La comparaison des textes parallèles, celle des versions anciennes avec le texte hébreu, quelques passages du Talmud, de la Massore et des écrits des rabbins, enfin la comparaison des manuscrits entre eux montrent qu'en effet le texte a été plus ou moins gravement altéré en divers endroits; et certains passages sont si complètement inintelligibles qu'il est difficile de ne pas attribuer leur obscurité à la même cause. — Longtemps avant l'époque talmudique, probablement avant notre ère, les **sôpherîm** (scribes) avaient pris soin de fixer le texte. Pour le Pentateuque, le Talmud de Jérusalem dit qu'ils avaient consulté trois manuscrits (Taanith, f. 68). Ils avaient compté tous les versets et même toutes les lettres de la Loi et des Psaumes (Kiddoushîn, f. 30). Ils avaient commencé le travail des **Keri** et des **Ketîb** qui fut plus tard consigné et développé dans la Massore. Ils avaient marqué de points extraordinaires certains mots qui leur paraissaient étonnants pour une raison ou pour une autre. Ils s'étaient même permis, en quelques endroits, de corriger le texte qui leur paraissait fautif : **ittour sôpherîm** (retranchement du *vav* copulatif en 5 endroits), et **tiqqoûn sôpherîm** (corrections plus importantes en 18 endroits, et qui ne sont pas toutes justifiées. Il en est question dans la Massore, à Nombr. I, 1, et à Ps. CVI, 20. — Après la clôture du Talmud, les rabbins, surtout ceux de Tibérias, continuèrent ce travail critique ; ils ajoutèrent de nouvelles remarques à celles de leurs prédécesseurs et les *livrèrent*, les transmirent d'abord oralement à leurs disciples. De là le nom de *Massore* ou *Masore* (tradition). Quand ces observations furent devenues trop nombreuses, il fallut les écrire pour assurer leur conservation; on en fit d'abord un livre particulier, mais on ne tarda pas à les écrire en marge des manuscrits de l'Ancien Testament. — On trouve aussi dans la Polyglotte de Londres (6e vol.) et ailleurs deux listes de variantes, dont la première paraît antérieure à l'invention des points-voyelles et dont la seconde date du onzième siècle. — Le texte hébreu de l'Ancien Testament fut imprimé pour la première fois en entier à Soncino, en 1488, et peu après (1494) à Brescia. C'est de l'édition de Brescia que Luther se servit. Vingt ans après, le cardinal Ximénès faisait publier sa Bible polyglotte (avec la Vulgate et les LXX) d'après sept manuscrits hébreux (1514-17). Bientôt après, parut à Venise la seconde Bible rabbinique de Bomberg, publiée par R. Jacob ben Khayim, principalement d'après la Masore (1525-26), puis la Polyglotte d'Anvers (1569-71), dont le texte hébreu fut emprunté aux deux éditions précédentes et fut suivi par Plantin, par les Polyglottes de Paris et de Londres, etc., les éditions de Hutter (Hambourg, 1587, etc.), de Buxtorf (Bâle, 1611, Bible rabbinique, 1618-19). et celle d'Athias (Amsterdam, 1661 et 1667), dont le texte a été depuis reproduit si souvent, en particulier par Van der Hooght (Amsterdam, 1705), dont l'édition peut être considérée comme le *texte reçu*. Mentionnons aussi l'édition de J.-H. Michaelis (Halle, 1720), qui fut faite d'après cinq manuscrits d'Erfurt et 24 éditions imprimées ; la Bible de Mantoue (1742-44), publiée par le médecin juif Raphael Khayim Italia, d'après de nombreux manuscrits du texte hébreu

et de la Massore, et qui contient le commentaire de Salomon Norzi, rabbin à Mantoue, au commencement du dix-septième siècle, etc. — Le texte hébreu fut l'objet de savants et vifs débats au dix-septième siècle. Malgré l'opposition des deux Buxtorf, père et fils, Louis Cappel prouva l'origine récente des points-voyelles (*Arcanum punctationis revelatum* 1624), et releva dans le texte de l'Ancien Testament de nombreuses erreurs (*Critica sacra*, 1650). Le consensus helvétique (1675) déclara vainement que ce texte était « θεόπνευστος *tum quoad consonas, tum quoad vocalia*; » l'opinion contraire ne tarda pas à prévaloir. Elle fut poussée à l'extrême par Houbigant, prêtre de l'Oratoire, à Paris, qui, dans son édition de la Bible hébraïque (1753), proposa un grand nombre de corrections dont la plupart sont arbitraires. — Peu après, Kennicott, professeur à Oxford, et de Rossi, professeur à Parme, publièrent, l'un dans son édition de l'Ancien Testament (2 vol. in-folio, 1776-80), l'autre dans ses *Variæ lectiones V. T.* (1784-88 et 98, 5 vol.), les variantes résultant de la comparaison de plus de 1,300 manuscrits. Mais la plupart de ces variantes sont fort peu importantes. De nos jours, Baer et Franz Delitzsch ont entrepris une édition aussi exacte que possible du texte massorétique, dont la Genèse, Esaïe, les Psaumes et Job ont déjà paru. Frensdorff a commencé la publication de la grande Massore (*Massora magna*, Ire partie, Hanovre, 1876; *Ochlah W'ochlah*, 1864). Mais l'ouvrage le plus utile qui ait été publié jusqu'ici sur ce sujet, à notre connaissance, est celui de S. Davidson : *The hebrew text of the O. T. revised from critical sources*, etc., Londres, 1855. Il donne les variantes des manuscrits et celles que fournissent les livres juifs d'après Kennicott et de Rossi, et y joint celles des anciennes versions, en prenant pour base l'édition de Van der Hooght (Amsterdam, 1705). Il serait à désirer que ces observations, augmentées de celles que peuvent fournir les manuscrits récemment découverts, fussent imprimées au bas des pages de l'édition de Baer et Delitzsch. Mais quand on aura réuni toutes les variantes des manuscrits, des versions anciennes et des écrits des rabbins, il ne faut pas s'imaginer qu'on n'aura qu'à choisir la plus autorisée ou la plus vraisemblable pour retrouver le texte primitif. La plupart des altérations et les plus graves sont antérieures à la version des LXX. Il y aura toujours des passages où il faudra recourir aux conjectures, parce que le texte actuel est inintelligible et qu'il se trouvait déjà dans le manuscrit dont se servaient les traducteurs alexandrins, souvent sous la même forme, quelquefois sous une forme peu différente. C'est ce que j'ai essayé d'établir dans mon ouvrage sur le *Texte primitif des Psaumes*, Paris, 1873. Il est clair qu'on peut se tromper, et je saisis cette occasion de retirer la conjecture relative à Ps. XVI, 2-4, où je crois maintenant qu'il faut traduire :

J'ai dit à l'Eternel : Tu es mon Seigneur;
Mon bonheur n'est pas contre toi.
Jusqu'aux saints qui sont dans le pays, eux-mêmes !
Et les grands qui avaient toute mon affection,

— Que leurs souffrances soient nombreuses!... —
Ils se sont précipités vers un autre.

Mais une erreur accidentelle et même l'abus que tel savant peut faire d'une méthode ne prouvent rien contre la méthode elle-même. Ils montrent seulement qu'il faut en user avec prudence, ce que personne assurément ne contestera. — Outre les ouvrages cités précédemment, voy. un article de Hupfeld, dans les *Stud. u. Krit.*, 1830; Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel,* 1857; Strack, *Prolegomena crit. in V. T.*, 1873; Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, 1872; Kuenen, *Les origines du texte masorétique,* traduit par Carrière, 1875, et les diverses *Introductions* à l'Ancien Testament. C. Bruston.

TEXTE DU NOUVEAU TESTAMENT. — Le texte du Nouveau Testament n'est pas arrivé jusqu'à nous sans modifications. Il a une histoire qui est l'exposé de ces vicissitudes et de ces changements. On y peut distinguer trois parties : l'histoire des modes de conservation, celle des altérations subies, et celle enfin des efforts persévérants de la critique pour retrouver autant que possible le texte primitif. Dans ces trois parties, la découverte de l'imprimerie marque un moment capital qui divise en deux périodes profondément distinctes l'histoire du texte du Nouveau Testament : la première étant celle des manuscrits et la seconde celle des éditions imprimées. — I. Les manuscrits originaux, ceux que l'on pourrait appeler les autographes mêmes des premiers livres chrétiens, ont disparu sans laisser dans l'histoire aucune trace certaine. Il faut tenir pour des fables tout ce que l'on raconte, dans l'antiquité et dans les temps modernes, des documents de cette nature retrouvés ou conservés dans quelques bibliothèques. Il n'existe pas de manuscrits du Nouveau Testament antérieurs à Constantin. Les lettres apostoliques étaient écrites sur un papier de nature assez peu résistante (2 Jean, 12); même les ouvrages écrits sur du parchemin (2 Tim. IV, 13) ont dû traverser tant d'épreuves qu'il n'est pas probable qu'aucun d'eux ait pu longtemps échapper à la destruction. Les copies qu'on en fit étaient tracées sur des rouleaux (*volumina*) de même nature, avec un style de roseau et à l'encre faite avec de la suie, sans séparation de mots, sans accents et sans ponctuation. Ces copies mêmes, tout d'abord, n'embrassaient pas tout le Nouveau Testament qui n'existait pas encore comme recueil canonique, mais se bornaient à des livres particuliers. Plus tard et jusqu'au onzième siècle, on se servit presque exclusivement de parchemin. L'écriture onciale ou majuscule fit place, vers le dixième siècle, à l'écriture cursive. C'est à partir du septième qu'on trouve dans les manuscrits un commencement d'accentuation. Les plus anciens que nous possédions ne sont plus sous forme de rouleaux, mais de cahiers de feuilles pliées (*ternions, quaternions*) avec plusieurs colonnes sur chaque page. Ainsi se présentait déjà l'édition de la Bible faite par Eusèbe, sur l'ordre de Constantin (*Vita Constantini*, IV, 36 et 37). Si la séparation manquait entre les mots, elle s'introduisit de bonne heure dans le corps des livres. Il semble en effet que la lecture publique dût amener cette division en péricopes. Toutefois un autre intérêt, l'intérêt harmonistique, a dicté pour les évan-

giles la plus ancienne que nous connaissions, celle d'Ammonius d'Alexandrie qui composa une harmonie en mettant à côté des péricopes de Matthieu les péricopes correspondants des autres évangiles. Pour sauvegarder en même temps l'ordre de chaque écrit, Eusèbe la compléta par 10 *canons*, ainsi qu'il le raconte lui-même dans sa lettre à Carpianus, en sorte que chaque chapitre se trouva marqué par deux numéros. De cette manière, Matthieu se trouva divisé en 355 κεφάλαια ou chapitres; Marc, en 233; Luc, en 342 et Jean en 232, en tout 1,162. On retrouve cette division et ces canons d'Eusèbe en tout ou en partie à la marge du *Sinaïticus* (*Aleph*), de l'*Alexandrinus* (A) et d'autres manuscrits très anciens. Une telle division morcelait trop les évangiles; on en fit une autre plus large qu'on retrouve dans le *Vaticanus* (B) où Matthieu a 170 chapitres, Marc 62, Luc 152, Jean 80. Ce ne furent pas les seules. Dans l'*Alexandrinus*, les évangiles sont divisés en péricopes encore plus étendues; 68 pour Matthieu, 48 pour Marc, 83 pour Luc et 18 pour Jean. Le codex L en a une autre un peu différente. Souvent ces deux divisions en courts fragments et longs morceaux existent concurremment; de là viennent les τίτλοι et les κεφάλαια, le premier mot s'appliquant aux péricopes marquées pour la lecture, et le second réservé à la distribution d'Ammonius et d'Eusèbe. Un inconnu avait divisé en κεφάλαια les épîtres de Paul. Euthalius d'Alexandrie les divisa en *lectures*. Il fit mieux encore en y introduisant la stichométrie qui ne comptait plus les lignes ou versets d'après la largeur du manuscrit, mais les faisait finir avec le sens et les rendait ainsi très utiles pour la lecture et même pour la conservation du texte. Ainsi l'épître aux Romains comptait 920 στίχοι ou versets, la première aux Corrinthiens 870, etc. Ce calcul s'étendit bien vite à tous les livres. On trouve à la fin du *Codex claromontanus* (D) une table fort célèbre de cette ancienne stichométrie. Nous devons ajouter toutefois que cette nouvelle division d'Euthalius ne fut pas la seule et que l'on observe une très grande diversité sur ce point dans les manuscrits. Le même arbitraire se remarque dans les titres ou les notes finales, par lesquels on voulait indiquer, soit le nom d'auteur, soit le lieu où les livres avaient été écrits, notes dont un grand nombre sont d'un étrange arbitraire et n'auraient jamais dû appartenir au texte du Nouveau Testament. — II. Après cette première inspection extérieure du texte, il convient de l'examiner en lui-même. Les premières copies que l'on fit des livres apostoliques ne tardèrent pas à présenter de nombreuses variantes qui se multiplièrent encore avec le nombre des copies elles-mêmes. C'était une chose inévitable. On peut ranger les variantes en deux classes : la première comprenant les erreurs involontaires des copistes, la seconde les modifications conscientes et intentionnelles. Rien n'est plus difficile que de copier exactement un long manuscrit; et il faut compter toujours : 1° avec les erreurs des yeux, si le scribe lit lui-même le texte qu'il reproduit et qui lui font prendre un mot pour un autre; 2° avec les erreurs de l'oreille, s'il écrit sous la dictée, qui lui font confondre des sons voisins; 3° avec les erreurs de la mémoire qui lui font échanger des synonymes ou des mots semblables; 4° avec les erreurs de l'intelligence qui lui font mal interpréter une

phrase et mal lire ou partager les mots. Il serait facile de citer des exemples nombreux de toutes ces causes d'imperfection dans les manuscrits du Nouveau Testament qui passent pour les meilleurs. Mais comme ces erreurs sont les moins graves et généralement faciles à découvrir, il vaut mieux insister sur la seconde classe de variantes bien autrement importantes et qui proviennent d'une intention évidente d'améliorer le texte qu'on avait à reproduire. Il faut distinguer encore ici entre les motifs : 1° on a voulu corriger la langue, la rendre plus correcte et plus claire, là où elle paraissait fautive et obscure. Un grand nombre des variantes de l'évangile de Marc, par exemple, ont cette origine ; 2° on voulait écarter certaines erreurs géographiques ou historique qui paraissaient évidentes. Ainsi Marc II, 26 l'omission de 'Αβιάθαρ ; ainsi Jean I, 28 βηθάβαρα substitué à βηθάνια ; voyez encore les variantes de Matth. XXVII, 9, de Marc XV, 25 et de Jean XIX, 14, de Marc I, 2 et de Matth. XIII, 35, de Jean VII, 8, etc. ; 3° des variantes ont été amenées par des usages liturgiques, comme la doxologie introduite dans l'Oraison dominicale de Matthieu ; 4° enfin, il faut noter les préoccupations dogmatiques. Sous ce rapport, les grandes controverses des premiers siècles ont exercé sur le texte du Nouveau Testament une action bien plus considérable qu'on ne le croit communément. Toutes y ont laissé des traces profondes. Ainsi les docteurs gnostiques sont accusés par les Pères de ne pas trop se gêner avec la lettre des écrits apostoliques (Eusèbe, *H. E.*, IV, 29 ; Clém. d'Al., *Strom.*, IV, 6. 41). Mais les catholiques ne se faisaient pas faute non plus de tirer parfois le texte à leurs idées. Ainsi Irénée semble avoir lu autrement que Justin Martyr le texte de Matth. XI, 27 (comp. *Ad hær.*, IV, 6, 1 et *Dial. c. Try.*, 100 et *Apol.*, I, 63). N'est-ce pas aussi pour mieux combattre Marcion et ses adeptes que dans Gal. II, 5, on avait retranché la négation οὐδὲ que ne paraissent pas avoir lue Irénée ni Tertullien, qui manque dans le codex D et qui existait bien pourtant à l'origine ? Il est de même assez vraisemblable que la leçon acceptée depuis Origène de Matth. XIX, 17, n'était pas la leçon originale. La leçon de Marc, au passage correspondant, est évidemment la forme authentique de la parole de Jésus. Si le changement ne vient pas du dernier rédacteur de notre évangile, ne pourrait-il pas y avoir ici une correction provoquée par la controverse du *monarchisme* ? La même remarque peut se faire à propos de la suppression dans Matthieu XXIV, 36 des mots « pas même le Fils. » Irénée et Origène semblent les y avoir lus ; d'où il faudrait conclure que c'est pendant les controverses ariennes qu'on les retrancha. De même Epiphane (*Ancorat.*, 31) se plaint que les orthodoxes de son temps eussent retranché, dans leur manuscrits, du passage de Luc XXII, 43, 44, les mots « Jésus pleura. » Il suffit de parcourir avec quelque attention le *Sinaïticus* et même le *Vaticanus* pour être convaincu que ces manuscrits ont été rédigés sous l'influence despotique des idées athanasiennes. Voyez leurs variantes aux passages suivants, Act. XX, 28, 1 Tim. III, 16, etc., etc. Ce fait historique, qui est patent, doit même considérablement diminuer l'autorité que Tischendorf et bien d'autres après lui ont tout d'abord accordée à ces documents. Le dogme

de la perpétuelle virginité de Marie, qui s'établit à la fin du quatrième siècle, a amené également des corrections catholiques très visibles. Ainsi le πρωτοτόκον de Matth. I, 25, que lisaient encore Athanase, Epiphane et Jérôme, fut retranché. De même plusieurs manuscrits et versions ont supprimé les mots τὸν ἄνδρα Μαρίας de Matth. I, 16. Voyez encore les variantes à Luc II, 33 et 43. Il est d'autres traces d'altérations plus profondes. On sait, par exemple, que la fin actuelle de l'évangile de Marc XVI, 9-20 est une addition postérieure quoique très ancienne. Tischendorf, dans sa huitième édition, a retranché, nous croyons avec raison, le dernier verset de l'évangile de Jean. La fin de l'épître aux Romains présente une confusion étonnante. Les mots ἐν Ἐφέσῳ, en tête de l'épître aux Ephésiens, sont des plus incertains. J'oserais de même soupçonner les trois premiers versets de l'Apocalypse qui ne sont qu'un titre ajouté au livre, sans doute après coup. Le récit de la femme adultère, Jean VIII, 1-9, n'appartient pas plus au quatrième évangile que le passage 2 Cor. VI, 14-VII, 1, n'appartient à cette lettre de Paul. On doit en dire autant du fameux passage des trois témoins, 1 Jean V, 7, et des versets Jean V, 3 et 4 qui ont tout à fait l'air de glose explicative passée peut-être de la marge dans le texte, etc. On voit combien la critique a eu à faire pour arriver, je ne dis pas au texte certain, mais au texte probable des écrits apostoliques. Encore aujourd'hui, ce qu'elle peut scientifiquement établir, ce sont les textes les plus généralement admis d'une époque donnée, comme celle du cinquième siècle et du quatrième, mais elle ne peut remonter au delà que par des conjectures toujours sujettes à discussion. Il va sans dire que nous parlons ici en toute rigueur scientifique sans mettre en doute l'authenticité générale du sens des livres apostoliques qui suffit amplement à la piété. Origène se plaignait déjà amèrement de l'état des manuscrits de son temps (*In Matth.*, tom. XV (*Op.*, III, 671) et il se donna la tâche ardue de les amender. Bien que plusieurs de ses corrections n'aient pas été heureuses, il n'en doit pas moins être considéré comme le fondateur de la critique du texte biblique dans l'ancienne Eglise. Les manuscrits sortis de son école étaient particulièrement prisés par Eusèbe et Jérôme. Plusieurs de ses disciples, entre lesquels il faut citer Pierius, Pamphile et Eusèbe de Césarée continuèrent ce travail de recension. Nous possédons à la Bibliothèque nationale de Paris un *Codex coislinus* (* H) des épîtres de Paul où on lit encore, à la fin, la note suivante : « d'après le manuscrit, à la bibliothèque de Césarée, de saint Pamphile, écrit de sa main. » Un prêtre d'Antioche, Lucien et un autre d'Egypte, Hesychius, se livrèrent encore assidûment à la même étude et firent deux recensions du texte qui acquirent, en Orient, une grande autorité. Mais tous ces savants travaux demeurèrent suspects à l'Occident dont ils choquaient les habitudes et les préjugés. C'est ainsi que les recensions des évangiles de Lucien et d'Hesychius sont condamnées comme des falsifications dans les décrets de Gélase et d'Hormisdas. Quand on s'est bien rendu compte de cet état des choses, on ne s'étonne plus des erreurs qui se remarquent encore dans les plus anciens manuscrits venus jusqu'à nous. Loin de rendre la critique superflue, ils la provoquent au

contraire et la servent en la rendant nécessaire. Nous ne pouvons mentionner ici que les principaux: 1° *Codex sinaïticus* (aleph), aujourd'hui à Saint-Pétersbourg, comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament avec l'épître de Barnabas, le pasteur d'Hermas (probablement aussi l'Apocalypse de Pierre). Les Actes des apôtres et les Epîtres catholiques viennent après les autres livres du Nouveau Testament. Découvert par Tischendorf au couvent du Sinaï, en 1859, il a été édité par lui en une splendide édition fac-similé (Petropoli, 1862) et, pour le Nouveau Testament, en un volume in-4°, 1863, et encore une fois en 1 vol. in-8°, 1865. Ce manuscrit est écrit en quatre colonnes sur parchemin. Il a été exécuté par une seule main, sauf quelques feuillets où l'on reconnait deux autres copistes. Ecrit d'abord avec une extrême négligence, il a été successivement amendé par des correcteurs dont le plus habile, marqué C par Tischendorf, peut remonter jusqu'au septième siècle. Ce savant, fier de sa découverte, en a exagéré le prix comme l'antiquité. Il voulait que le manuscrit lui-même datât des derniers temps de la vie d'Eusèbe (340). On peut, je crois, le faire descendre d'un siècle, sans violence aucune. — 2° *Codex alexandrinus* (A), à Londres, contenant l'Ancien et le Nouveau Testament avec les deux lettres de Clément Romain et probablement aussi, dans l'origine, les psaumes de Salomon. Il offre quelques lacunes et des lettres rongées; édité en une magnifique édition fac-similé, en 1786 par C.-G. Woide, et de nouveau en une édition plus pratique par H. Cowper, 1860. Le manuscrit est in-folio avec deux colonnes sur chaque page. D'après Tischendorf et Cowper, il peut remonter jusqu'au milieu du cinquième siècle. — 3° *Codex vaticanus* (B), à Rome, comprend également toute la Bible. Malheureusement, le Nouveau Testament s'arrête à Heb. IX, 14, en sorte que la fin de l'épître aux Hébreux, les lettres pastorales, Philémon et l'Apocalypse de Jean manquent totalement. Pendant longtemps, l'étude de ce manuscrit a été plus que difficile. Aussi les premières collations ou éditions qu'on en a faites ou publiées depuis celle de Bartholoccius (1669) jusqu'à celle de Buttmam (1862), y compris la belle *Bible vaticane* d'Angelo Maï, 1858, restent sujettes à caution. La plus fidèle reproduction que nous en possédions aujourd'hui est, pour le Nouveau Testament, l'édition qu'a donnée Tischendorf: *Novum Testamentum vaticanum*, 1867, avec un appendice de 1869. Tischendorf, qui fait remonter ce manuscrit au milieu du quatrième siècle, a voulu établir un lien de parenté matérielle entre lui et le *Sinaïticus*. Ce qui est certain, c'est qu'il y a évidemment parenté morale et coïncidence singulière dans des variantes importantes. Il nous parait que dans sa 8e édition du N. T., Tischendorf a exagéré l'autorité de ces deux manuscrits en les suivant presque toujours, à l'exclusion des autres. — 4° *Codex Ephræmi rescriptus* (C), à la Bibliothèque nationale de Paris (n° 9), contient des fragments des Evangiles, des Actes, des Epîtres et de l'Apocalypse, plus de la moitié du Nouveau Testament; il a été édité soigneusement par Tischendorf (1843-1845). D'après ce même savant, il daterait du milieu du cinquième siècle et aurait été corrigé deux fois: la première au sixième siècle, et la seconde au neuvième, à l'usage de l'Eglise de Constantinople. Puis, au douzième, la vieille écriture fut

effacée, et l'on écrivit par-dessus les œuvres d'Ephrem. L'autorité de ce manuscrit ne nous paraît guère inférieure à celle des précédents. — 5° *Codex Bezæ cantabrigiensis* (D), avec une ancienne traduction latine, contenant les Evangiles et les Actes avec quelques lacunes. Ce manuscrit, qui offre des leçons très originales, paraît dater du sixième siècle. Venu dans les mains de Théodore de Bèze, il fut donné par lui, en 1581, à l'université de Cambridge, où il est resté. En 1793, Thomas Kipling en a donné une magnifique édition ; une seconde en a été faite en 1864 par F.-H. Scrivener. — 6° Le *Codex claromontanus* (D), que posséda aussi de Bèze, et qui est aujourd'hui à la Bibliothèque de Paris (n° 107), contient les épîtres de Paul et semble être la suite du précédent. Après l'épître de Philémon, on trouve une table stichométrique, et ensuite vient l'épître aux Hébreux, en guise d'appendice. Le manuscrit a été édité par Tischendorf, en 1852. Il était grandement apprécié par Lachmann. Sa date est le milieu du sixième siècle. On trouvera la description des autres manuscrits du Nouveau Testament, trop nombreux pour être ici passés en revue, dans les prolégomènes de la septième édition de Tischendorf. Disons seulement que l'autorité d'un manuscrit ne dépend pas seulement de son âge. Tel document de date plus récente peut être la reproduction d'un texte meilleur et plus ancien. Ce qu'il faudrait, pour guider sûrement la critique du texte, serait une filiation sûrement établie de nos manuscrits. Malheureusement, cette histoire et ce classement par familles sont encore à faire et présentent des complications et des difficultés presque insurmontables. — III. L'intervention de l'imprimerie marque le commencement d'une période toute nouvelle et essentiellement différente. La critique scientifique du texte devint alors possible et méthodique. Toutefois, dans les premiers temps, on imprima le texte des premiers manuscrits qu'on put avoir sans principes de critique déterminés, et, durant deux cents ans, c'est une sorte de tâtonnement où les bonnes rencontres sont dues à peu près au hasard. C'est le cardinal Ximénès de Cisneros qui eut la première idée d'imprimer le texte grec de la Bible. Mais le cinquième volume de sa polyglotte (*complutensis*), qui contenait le Nouveau Testament, commencé en 1514, ne fut achevé qu'en 1517 et ne reçut le bref papal, qui en autorisait la publication, qu'en 1520 (voy. F. Delitzch, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyg. des card. Xim.*, 1871). Entre temps, Erasme, qui avait entendu parler de l'œuvre du cardinal, résolut de la devancer et publia, en 1516, à Bâle, sa première édition, très hâtivement faite, du Nouveau Testament. On a retrouvé les trois ou quatre manuscrits fort peu anciens où Erasme a puisé son texte, et l'on s'est rendu compte de son audace, pour ne pas dire de sa témérité. En 1519, il publia une seconde édition, beaucoup mieux étudiée, qui fournit à Luther le texte qu'il traduisit en allemand. Dans la troisième édition, de 1522, fut introduite la glose trinitaire de 1 Jean V, 7. Les éditions suivantes, de 1527 et de 1535, portent la marque de l'influence de l'édition de Ximénès. On ne fit guère ensuite que reproduire le texte d'Erasme ou celui de la *Complutensis Polyglotta*, en les corrigeant l'un par l'autre. — Robert Etienne, son fils Henri et Théodore de Bèze réunirent cependant de nou-

veaux manuscrits et de nombreuses variantes. L'édition de 1550, surnommée la Royale, est célèbre. C'est dans celle de 1551, faite à Genève, qu'apparaît, pour la première fois, notre division vulgaire et souvent absurde du texte en chapitres et versets. Henri Etienne raconte que son père l'aurait faite à cheval durant son voyage de Paris à Lyon. Les éditions de Théodore de Bèze ne sont guère que la reproduction du texte des Etienne, qui est devenu aussi, à peu de chose près, celui des Elzévir. C'est dans la préface de leur seconde édition (1633) qu'ils présentèrent leur texte comme « le texte reçu par tous. » Cette réclame de libraire, qui n'avait sans doute dans la pensée des éditeurs aucune valeur absolue, devint bien vite un dogme consacré par la superstition des théologiens, en sorte que toucher au texte reçu sembla longtemps un sacrilège intolérable. Les travaux de Richard Simon, ceux des éditeurs des Polyglottes de Paris et de Londres (1633 et 1657), de Fell et de Mill, en accumulant les variantes, en firent bien vite sentir l'arbitraire et l'insuffisance. Toutefois on imprimait toujours le texte des Elzévir ou des Etienne, en mettant en marge les leçons nouvelles. Le prétendu texte reçu eut ainsi son utilité en servant de terme fixe de comparaison. Telles sont les éditions d'Oxford de 1675 et de 1707, et encore celle que Wettstein publia, à Amsterdam, en 1751 et 1752. — Mais le nombre des variantes croissait si rapidement avec celui des manuscrits découverts et consultés et, d'un autre côté, l'infériorité du texte reçu devenait, en bien des endroits, si évidente, que celui-ci ne pouvait plus garder sa position privilégiée. La piété à l'égard du Nouveau Testament triompha de l'obstination dogmatique. Albert Bengel, poussé par le généreux désir de reconstituer le texte authentique des écrits sacrés, aborda la tâche avec une critique plus méthodique et plus ferme qu'on ne l'avait encore fait. C'est à lui qu'est due l'idée féconde de classer les manuscrits par familles, et les variantes d'après leur plus ou moins grande valeur présumée. Il est vrai qu'il suivit le texte traditionnel, sauf pour l'Apocalypse, dans son édition de Tubingue (1734). Mais il avait déjà distingué deux familles de textes, une asiatique et l'autre africaine. Semler alla plus loin dans la même voie (édition des *Prolegomena*, de Wettstein, Halle, 1764). Le vrai fondateur de la critique scientifique du texte fut Griesbach (2e édit. du N. T., 1796 et 1806). Il ne se contenta plus d'amonceler les leçons et de choisir entre elles par vraisemblance subjective, mais il introduisit dans cette science le critère objectif et historique en esquissant une histoire primitive du texte. Il distingua trois recensions anciennes ou types généraux : 1° le type occidental, qu'il déduisait des manuscrits du second siècle répandus avant même la formation du recueil canonique, et qu'il retrouvait dans les anciennes versions latines et Pères latins, dans les manuscrits D, de Cambridge, et D *claromontanus*, de Paris, et quelques autres, comme E, F, G, et enfin dans les traductions kopte et syriaque ; 2° le type alexandrin, représenté par les manuscrits B, C, L pour les Evangiles, et A, B, C pour les Epîtres, avec Clément d'Alexandrie, Origène, Athanase pour témoins ; 3° le type byzantin, qui n'était guère qu'une combinaison des deux autres. Vivement attaqué par le professeur Matthæï (édit. du N. T., de Riga,

1782-88), le système de Griesbach fut fortifié par Hug, par Eichhorn et par David Schulz, qui, en 1827, publia la première partie d'une nouvelle édition du Nouveau Testament de Griesbach, comprenant les Evangiles. L'édition du théologien catholique A. Scholz (1830-36) marque plutôt un recul qu'un pas en avant, malgré les longues recherches dont elle témoigne. — Avec Lachmann commence un nouveau progrès de la critique du texte. Il a laissé deux éditions du Nouveau Testament : l'édition stéréotypée de Berlin, 1831, dont il présenta lui-même la justification dans la Revue des *Studien und Kritiken*, de 1830, IV, et la grande édition, achevée avec le concours de Buttmann (1842 et 1850). Lachmann tient pour une vaine entreprise de vouloir retrouver le texte original, et déclare illusoire et sans autorité le choix fait entre les diverses leçons, d'après des raisons internes et subjectives. Quand on a écarté le texte reçu, la seule chose qu'on peut atteindre et scientifiquement établir, c'est le texte le plus généralement accrédité d'une époque donnée, par exemple celui du temps de Jérôme. Lachmann ne distingue plus que deux formes antiques du texte : le type oriental, que lui offrent les Pères d'Alexandrie et les manuscrits A, B, C, H, et le type occidental, représenté par Irénée, les Pères latins, la Vetus Itala, la Vulgate et les manuscrits D, E, G. On voit que pour simplifier sa tâche, il ne s'adresse qu'à un nombre assez restreint de témoins. Encore s'en faut-il de beaucoup que ces témoins se laissent aisément ranger dans les deux catégories adoptées. Il y a souvent entre les manuscrits de la même classe des divergences considérables. Comment trancher ces difficultés sans arbitraire ? Lachmann, bornant son ambition à restituer le texte vulgaire du quatrième siècle en Orient et en Occident, n'a pas pu la réaliser d'une façon purement extérieure et mathématique, ainsi qu'il définissait sa méthode, et sa tentative n'a guère fait que démontrer qu'il est aussi difficile d'avoir le texte du quatrième siècle que celui du premier. On oublie, d'ailleurs, que cette expression « texte du quatrième siècle » n'a pas de vérité objective, puisqu'il y avait certainement alors plus d'un ou de deux textes et, pour prendre la chose en toute rigueur, autant de textes que de manuscrits. — C. Tischendorf, renonçant à toute prétention systématique, s'adonna avec un zèle infatigable à l'étude minutieuse des anciens documents et à la recherche des nouveaux et, des deux parts, il s'est acquis des titres brillants à la reconnaissance publique. Il n'en mérite guère moins pour ses belles éditions du Nouveau Testament, surtout la septième (1859) et la huitième (1869-72) dont l'appareil critique, à peu près complet, permet à chacun de se faire son texte d'après la comparaison de tous les documents. Les prolégomènes de la septième édition présentent les résultats généraux auxquels le savant était arrivé, avant la découverte du Sinaïticus. Il classait en deux familles, comprenant chacune deux types parents, nos anciens manuscrits et autres témoins : d'un côté, le type alexandrin et latin ; de l'autre, le type asiatique et byzantin. Ce dernier, le plus éloigné, à son avis, de la source primitive, se retrouve dans les manuscrits grecs les plus récents ; le type alexandrin et latin, dans les plus anciens. Le texte alexandrin, le plus fidèle, n'existe nulle part dans sa pureté. Toutefois Tischendorf faisait

remarquer que cette classification n'avait rien d'absolu, et qu'il fallait se garder d'en tirer des conclusions trop rigidement logiques. La découverte du *Sinaïticus*, en 1859, modifia assez profondément les vues du savant paléographe pour lui faire entreprendre une nouvelle édition (la 8e) dont les prolégomènes n'ont pu être encore publiés. La règle que l'auteur semble avoir généralement adoptée, c'est de suivre toute leçon qui se retrouve à le fois dans le *Sinaïticus* et le *Vaticanus*. Il est facile de montrer par des exemples décisifs que cette règle ne saurait être absolue et que ces deux manuscrits ne peuvent avoir l'autorité exclusive qu'on leur a précipitamment attribuée. — Il faut citer enfin, pour terminer cette exposition, deux éditions anglaises du Nouveau Testament, qui peuvent rivaliser avec les meilleures de l'Allemagne : 1° celle de Tregelles, 1870, et celle de Westcott et Hort, avec une introduction critique en un volume séparé (1881). Ce travail critique, poursuivi depuis Erasme, est loin d'être achevé. La tâche consisterait à pouvoir suivre sûrement, à travers les siècles et les pays, les modifications du texte en remontant aussi haut que possible. Pour cela il faudrait, mieux qu'on ne l'a fait encore, établir l'histoire et la généalogie des manuscrits grecs et les comparer individuellement entre eux et avec les Pères de l'Eglise, comme avec les versions ou les lectionnaires auxquels ils correspondent par leur date et leur lieu d'origine. Quand cela sera fait, on pourra écrire avec quelque précision une histoire du texte du Nouveau Testament. Mais ce long travail, malgré toutes les constatations faites depuis Bengel jusqu'à nos jours, nous paraît à peine ébauchée. — *Littérature :* Presque toutes les *Introductions au Nouveau Testament* ont une partie consacrée à l'histoire du texte. Voyez surtout celles de de Wette, Bleek, Reuss et Hilgenfeld ; Rich. Simon, *Histoire du texte du Nouveau Testament ;* Montfaucon, *Palæographia græca*, 1708 ; *Prolégomènes* aux éditions du Nouveau Testament, de Mill, Wettstein, Griesbach, Matthæï, Scholz, Tischendorf, etc. ; Griesbach, *Curiæ in hist. textus epp. Pauli*, et autres dissertations analogues ; J. Lelong, *Bibliotheca sacra* (1709 et 1723) ; Calmet, *Dict. de la Bible ;* Prideaux-Tregelles, *Prospectus of a new edition of the greek N. T.* (1848) ; Jean Leclerc, *Ars critica* (1778) ; Ch. Michaelis, *De variis lectionibus N. T.* (1749) ; Semler, *Spicilegium ;* Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik* (1838) ; Ed. Reuss, *Bibliotheca N. T. græci* (1872) ; Westcott and Hort, *The N. T. in the original greeck, introduction appendix* (1881) ; H. Scrivener, *A plain Introduction to the criticism of the new Testament*, 2e édit., 1874. A. Sabatier.

THABOR, Thabor, Ἰταβύριον, Ἀταβύριον, montagne située sur la limite des tribus d'Issachar et de Zabulon (Jos. XIX, 22 ; Juges IV, 6 ; XII, 14), entre la plaine de Jesréel et Scythopolis (Josèphe, *De bello jud.*, 4, 1. 8), au centre de la Galilée, à deux journées de marche de Jérusalem et à deux lieues de Nazareth. Cette montagne, formée de roches calcaires, est, de trois côtés, entièrement isolée des montagnes voisines qu'elle domine sous la forme d'un grand cône tronqué. Josèphe indique sa hauteur comme étant de 30 stades ; Schulz a compté 2,783 pas pour la descendre; il avait mis une heure pour la monter. Sur la cime s'étend un plateau très fertile qui mesure 26 stades d'après Josèphe, une demi-

lieue d'après Burckhardt, et d'où l'on jouit d'une vue magnifique. Sur les flancs du Thabor s'élèvent de belles forêts de chênes et de pistachiers sauvages, peuplées de gibier et d'oiseaux de tout genre. En été, la cime est couverte d'épaisses nuées pendant les heures matinales ; une rosée abondante la couvre la nuit (Osée V, 1 ; Jér. XLVI, 18 ; Ps. LXXXIX, 13). Le Thabor est célèbre dans l'histoire militaire de la Palestine (Juges IV, 6 ; XII, 14, etc.) ; il soutint même des sièges (Josèphe, *De bello jud.*, 4, 1. 1 et 8). Au moyen âge, il était surmonté d'une citadelle dont Volney (*Voyages*, II, 272 ss.) vit encore les ruines. D'après la tradition ecclésiastique, ce fut sur le Thabor qu'eut lieu la transfiguration de Jésus (Matth. XVII, 1 ss.); mais cette opinion ne s'appuie sur aucun fondement solide. — Voyez : Reland, *Palæstina*, p. 331 ss. ; Hasselquist, *Reise*, p. 179 ss. ; Seetzen, *Reisen*, II, 147 ss. ; Burckhardt, *Reisen*, II, 379 ss. ; Robinson, *Palæstina*, III, 416 ss. ; 434 ss. ; 450 ss. ; 489 ss. ; Ritter, *Erdkunde*, XV, 1, 391 ss. ; Wilson, *The lands of the Bible*, II, 70. 114.

THADDÉE. Voyez *Jude*.

THAMAR. — 1° bru du patriarche de Juda, femme de Her et d'Onan (voy. ce mot), mère de Pharès et de Zara (Gen. XXXVIII, 12 ss.) ; 2° fille de David et de Maacha, sœur d'Absalon, qui tua Amnon, lequel avait conçu pour elle une passion violente (2 Sam. XIII, 1 ss.) ; 3° fille d'Absalon, qui épousa Roboam et fut la mère d'Abia (2 Sam. XIV, 27 ; 2 Rois XI, 20) ; 4° nom d'une ville du midi de la Judée (Ezéch. XLVII, 19 ; XLVIII, 28).

THARSIS, Tharschisch, nom d'une contrée dont la situation géographique est difficile à déterminer. Parmi les textes bibliques, les uns lui donnent une signification toute générale, et la rangent parmi les îles ou les pays lointains (Gen. X, 4 ; Ps. LXXII, 10 ; Es. LXVI, 19), les autres la citent comme un lieu de commerce d'où la ville de Tyr retirait de l'argent, du fer, de l'étain, du plomb (Ezéch. XXVII, 12. 25 ; Jér. X, 9 ; cf. Es. XXIII, 10 ; Jonas I, 3 ; IV, 2). Tharsis figure aussi parmi les lieux visités par des marins phéniciens sous Salomon (1 Rois X, 22), si bien que le mot de vaisseau de Tharsis devint synonyme de grands vaisseaux marchands (Es. II, 16 ; XXIII, 1). Josèphe (*Ant.*, I, 6. 1) crut devoir chercher Tharsis dans la ville de Tarse, en Cilicie, mais cette ville était loin d'avoir l'importance commerciale que les textes cités impliquent. D'autres la placèrent en Ethiopie ou sur la côte septentrionale de l'Afrique, mais l'éloignement ou la situation géographique ne concordent pas avec un certain nombre de passages, notamment avec le départ du port de Joppe. D'autres encore placent Tharsis en Inde, qui était connue des Phéniciens, mais qui ne s'y rendaient certainement pas depuis les ports de la Méditerranée, pas plus que Jonas n'aurait pris passage sur un vaisseau allant dans cette direction. L'hypothèse la plus vraisemblable et la plus généralement admise aujourd'hui est celle qui place Tharsis au delà des colonnes d'Hercule, au sud-ouest de l'Espagne, à l'embouchure du Bétis, et l'identifient avec le Tartessus (Guadalquivir, c'est-à-dire le grand fleuve) des anciens (Hérodote, 4, 152 ; Pline, 3, 3 ; Strabon, 3, 148 ; Pausanias, 6, 19. 3), dans une contrée riche en argent

(Bochart, *Phal.*, 3, 7 ; Michaëlis, *Spicileg.*, I, 82 ss. ; Bredow, *Histor. Unters.*, II, 260 ss. ; Rosenmüller, *Alterthümer*, III, 408 ss.). — Voyez pour les détails : Winer, *Realwörterb.*, sub voce; Keil, dans les *Beitr. z. Theol.*, Dorpat, II, 259 ss. ; Tuch, dans la *Lit. Zeit.* de Halle, 1835, n° 80 ; Gesenius, *Thesaur. philol. critic.*, p. 1315-1316 ; Movers, *Phœnicier*, II, 2.

THÉATINS, religieux institués en 1524. Ils eurent quatre fondateurs : Gaëtan de Thienne ; Pierre Caraffe, qui se démit de l'archevêché de Chieti ou Théate, au royaume de Naples, et qui fut ensuite pape sous le nom de Paul IX ; Boniface de Colle et Paul conseiller. Clément VII, par une bulle du 24 juin 1529, approuva l'institut des théatins, sous le nom de clercs réguliers, et le nom de théatins leur fut donné par le peuple à cause de l'évêque de Théate, un de leurs fondateurs. Ils n'eurent point de règle fixe pendant les quatre-vingt premières années de leur institut. Les chapitres généraux firent ensuite divers règlements que Clément VIII approuva par une bulle du 28 juillet 1604, sous le titre de *Constitutions des clercs réguliers*. A partir de 1580, ils eurent un général renouvelé tous les six ans. Ils portent la robe noire des clercs réguliers. L'ordre ne prit guère racine qu'en Italie. Ils n'eurent qu'un seul couvent en France (1644), sous Mazarin. — Voyez le P. Silos, *Annales des Théatins ;* le P. Ferro, *Istoria delle missioni dei chierici regolari teatini*, Rome, 1704 ; Hélyot, *Hist. des ordres monast.*, IV, 103 ss.

THÉBAINE (Légion). Voyez *Légion thébaine*.

THEBES ou Diospolis (*Thebais magna*), ville célèbre de la haute Egypte, qui avait été la résidence des anciens rois égyptiens. L'ancienne *Notice grecque* en fait un évêché de la deuxième Thébaïde, érigée en évêché au quatrième siècle, sous la métropole de Ptolémaïde. Il paraît par les actes des conciles qu'elle devint dans la suite métropole. Elle jouissait de cette dignité au onzième siècle. On en connaît quatre évêques, dont le premier est Mélèce, arien. On trouve dans quelques *Notices* une autre Thèbes, avec titre d'évêché de la même province de la deuxième Thébaïde. Quelques-uns ont cru que c'était la même ville que Diospolis la petite (*Thebais parva*) ; mais la même *Notice* parle de Thèbes la grande, qu'on nommait aussi Diospolis, de cette deuxième Thèbes et de Diospolis la petite, comme de trois villes distinctes. — Les Romains avaient divisé la Thébaïde, qui devint célèbre par le grand nombre de couvents et d'ermitages que les premiers chrétiens y élevèrent, en deux provinces. Les évêchés de la première Thébaïde étaient : Antinoé, Hermopolis la grande, Cusas, Lycopolis, Hypselen, Antéopolis, Panopolis, Oasis la grande et Apollonie la grande. La deuxième Thébaïde contenait les évêchés de Ptolémaïde, Copte, Tentyre, Maxianopolis, Latopolis, Hermonthim, Thèbes ou Diospolis la grande, Térévuthis, Philas, Ombos, Syène, Psynchus, Dioclétianopolis, Apollonie la petite, une deuxième Thèbes, Diospolis la petite et Ibis. — Voyez Lequien, *Oriens christ.*, II, 11. 611 ; Glaire, *Dictionn.*, II, 2258.

THÈCLE (Sainte), vierge et martyre qui, selon une légende fort repandue, rapportée par Epiphane, Ambroise, Augustin, fut convertie à la foi chrétienne par l'apôtre Paul à Iconium, ville principale de la Ly-

caonie. Elle conçut aussitôt un amour parfait de la virginité qui lui fit renoncer à l'alliance d'un jeune homme de la ville, nommé Thamyris, auquel elle était fiancée. Celui-ci la livra aux juges du lieu qui la condamnèrent au feu. L'apôtre Paul, arrêté avec la jeune vierge, fut renvoyé ; quant à Thècle, un nuage éteignit le feu qui la consumait, et elle put, saine et sauve, se rendre avec l'apôtre à Antioche, où elle fut accueillie par une femme noble du nom de Tryphée. Découverte et condamnée de nouveau au supplice, elle vit les bêtes qui devaient la dévorer s'humilier devant elle et l'adorer. Elle rejoignit Paul à Myra, sous un déguisement d'homme. Elle mourut à Séleucie, et son tombeau fut le théâtre de nombreux pèlerinages et de fréquents miracles. Quelques auteurs l'appellent *protomartyre*, c'est-à-dire la première des martyres parmi les personnes de son sexe. Les Grecs célèbrent sa fête le 24 septembre, et les Latins le 23 du même mois. Dès le troisième siècle circulait dans les églises un écrit intitulé Περιόδοι *Pauli et Theclæ*, probablement le produit d'un presbytre asiatique ; il contenait, outre le récit circonstancié des voyages missionnaires de Paul et de Thècle, une éloquente apologie du célibat ; il recommandait aussi les prières pour les morts, la croyance au purgatoire, et fut désigné comme apocryphe déjà par Tertullien, puis par Jérôme et par le pape Gélase Ier. Grabe, dans son *Spicilegium*, publia un Μαρτύριον τῆς ἁγιας και ἐνδόξου πρωτομαρτύρος και ἀποστόλου Θέκλας, qui est probablement une amplification de cet écrit apocryphe. D'après ce Μαρτύριον, la vie de sainte Thècle fut aussi écrite par Basile, évêque de Séleucie. — Voyez *AA. SS*, ad 23 septemb., VI, 546 ss. ; Baronius, *Annales*, I, 398 ss ; Tillemont, *Mémoires*, II.

THEINER (Augustin), savant théologien catholique, né à Breslau en 1804, mort à Rome en 1874. Il étudia dans sa ville natale la théologie, la philosophie et la jurisprudence, et combattit avec son frère, Antoine, les tendances ultramontaines du catholicisme contemporain. Il publia même un écrit remarqué et mis à l'index : *Du célibat des prêtres et de ses conséquences* (Altenb., 1828, 2 vol. ; 2e éd., 1845). Sa thèse de docteur (*Commentatio de Romanorum pontificum epistolarum decretalium collectionibus antiquis*), lui valut un subside du gouvernement prussien, pour voyager en Autriche, en Angleterre et en France. Reçu au séminaire des jésuites de Saint-Eusèbe à Rome, il abjura ses premières hérésies et, pour conserver sa liberté scientifique, il s'engagea parmi les prêtres de l'Oratoire et devint conservateur des archives secrètes du saint-siège. Pendant le concile du Vatican de 1870, il se vit accusé par les jésuites de procurer aux évêques de l'opposition les documents nécessaires pour combattre le dogme de l'infaillibilité : aussi sa charge d'archiviste lui fut-elle retirée en août 1870. Parmi les nombreux ouvrages du P. Theiner, nous citerons : 1° *Recherches sur plusieurs publications inédites de décrétales du moyen âge*, Paris, 1832 ; 2° *Histoire du pontificat de Clément XIV*, Leipz., 1833, 2 vol. ; 3° *Hist. des établissements d'éducation ecclésiastique*, May., 1835 ; 4° *Hist. du retour des maisons régnantes de Brunswick et de Saxe dans le sein de l'Eglise catholique*, 1845 ; 5° *Dispositiones in præcipuas canonum et decretalium collectiones*, Rome, 1836 ; 6° *Etat de l'Eglise catholique en Silésie de*

1740 *à* 1758, 1852, 2 vol. ; 7° *Clementis XIV epistolæ et brevia*, Paris, 1852 ; 8° *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France, de* 1750 *à* 1800, 1858, 2 vol. ; 9° *Vetera monumenta Hungariam sacram illustrantia*, Rome, 1859, 2 vol. ; 10° *Codex diplomaticus dominii temporalis sanctæ sedis*, 1862, 3 vol. ; 11° *Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiam illustrantia*, Rome, 1863 ; 12° *Vetera monumenta Hibernorum et Scotorum historiam illustrantia*, 1864 ; 13° *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiæ Græcæ et Romanæ*, Vienne, 1866 ; 14° *Histoire des deux Concordats de la République française*, Bar-le-Duc, 1869-1870, 2 vol. ; 15° *Acta genuina œcumenici concilii Tridentini*, Leipz., 1874, 2 vol., son principal ouvrage, qui ne fut publié qu'après sa mort.

THÉISME. Ce mot désigne une notion de Dieu différente de celles que professent le panthéisme et le déisme, deux doctrines qui, aux yeux du théiste, faussent, obscurcissent la vérité et par là préparent les voies à la négation explicite. C'est seulement quand l'idée du Dieu vivant et vrai se présente à notre esprit dans sa pleine justesse et sa pureté, qu'elle peut surmonter les attaques de l'incrédulité, les objections de la demi-science comme les antipathies du cœur égaré. Aussi bien, c'est l'être premier et suprême, le principe de toute réalité, qui mérite d'être l'objet des méditations les plus approfondies, de la science la plus exacte, autant du moins que le permet la portée de notre intelligence. Il est vrai que l'homme pieux possède, sans étude scientifique, une persuasion ferme de l'existence de Dieu, de ses perfections ; et si sa foi a besoin d'être raffermie, il préfère à des démonstrations logiques le témoignage de l'Eglise, les saintes Ecritures, les exhortations d'âmes vénérables par leur sainteté. Cette conviction pratique, la science religieuse en reconnaît la légitimité, et les docteurs ont statué tour à tour un instinct religieux, une préformation de l'âme pour sa relation directe avec Dieu, une fonction primordiale, un *Gottesbewustsein*, qui entre en exercice par sa seule force native. Mais le fait ne dispense pas de la science ; bien loin de là, il appelle ses investigations. Ce serait une condition bien fâcheuse pour la religion et pour la théologie, si, tandis que les sciences profanes se glorifient de leurs démonstrations rigoureuses, la science religieuse réclamait une dispense pour la vérité première et fondamentale de son enseignement. Une telle disparité constituerait, aux yeux de plusieurs, un antagonisme entre la science et la religion, une infériorité humiliante pour celle-ci ; et pour le croyant lui-même, ce serait un dualisme dont il souffrirait, car notre âme aspire à l'harmonie, à l'accord de nos pensées les plus diverses. C'est donc le signe d'une piété sincère et ferme, quand un homme possédant quelque éducation intellectuelle ne se contente pas de croire, mais aspire à se rendre compte de sa foi, à savoir pourquoi il a cru, et se montre aussi scrupuleux dans cette recherche que n'importe quel savant dans tout autre ordre d'investigations. — Or, en matière religieuse, il faut tout d'abord tenir compte d'un fait spécial : l'astronome n'a pas à démontrer l'existence des astres, puisque tout homme sain de corps et quelles que soient ses dispositions intérieures la constate journellement ; l'existence de Dieu n'est pas l'objet d'une semblable consta-

tation journalière, égale pour tous les hommes. De ce fait résulte pour la science religieuse le devoir de prouver l'existence de Dieu, de la démontrer par une argumentation catégorique, conforme aux lois de la pensée, obligeant la pensée de conclure et produisant en elle la certitude appelée logique. On tenterait en vain d'échapper à cette nécessité en invoquant les récits de la Bible, qui nous montrent Dieu apparaissant au haut de Sinaï ou dans la personne de Jésus-Christ. Car nous ne sommes plus dans la position des témoins directs de ces miracles; l'authenticité des antiques documents qui les relatent est contestée; elle est longue à établir; et si nous ne portions aucun intérêt à l'idée de Dieu, nous ne tiendrions pas plus compte de ces récits sacrés que de ceux de l'Irlande ou de la Perse. La Bible elle-même enseigne que l'idée religieuse a des racines en nous, et c'est agir conformément à son esprit que de rechercher quels motifs de croire en Dieu nous trouvons soit en nous-mêmes, soit dans le monde qui nous environne. On a encore objecté : Du moment où l'on prétend démontrer l'existence de Dieu, on accepte la discussion sur ce sujet vénérable entre tous, on fait comparaître Dieu devant le tribunal de notre raison, pour qu'elle décide si elle le reconnaîtra ou non; c'est faire des avances imméritées au scepticisme, c'est une impiété. Mais cette objection, cette fuite de la discussion ne serait-elle pas inspirée elle-même par un secret scepticisme? La piété est plus confiante, elle dit : Du moment où nous croyons avoir reçu de Dieu notre intelligence, nous admettons aussi qu'elle rend témoignage à son créateur. — On compte un grand nombre de preuves de l'existence de Dieu; toutefois plusieurs ne sont que des modifications légères d'arguments antérieurs; d'autres sont d'une solidité contestable. Si l'on écarte les unes et les autres, il en subsiste quatre d'une importance fondamentale : la preuve ontologique, la cosmologique, la téléologique et la morale. Cette pluralité a parfois été mal comprise : on a cru qu'elle donnait à chaque esprit le loisir de s'attacher à l'argument pour lequel il se sentirait le plus de goût et qui lui semblerait le plus persuasif. C'est se faire une fausse idée du rôle d'une preuve. Elle est probante ou elle ne l'est pas : ou bien elle est légitime et, dans ce cas, elle lie toute intelligence capable de réfléchir; ou elle n'est pas rigoureuse et, dans ce cas, qu'elle plaise ou non, elle n'a pas de valeur. Cette pluralité se comprend mieux si l'on considère que ces diverses preuves, s'élevant de points de départ différents, aboutissent à leur objet par des côtés différents, nous font connaître des éléments divers de cet objet; qu'ainsi chaque preuve nous démontre une partie seulement de la vérité. Chacune de ces preuves, si rigoureuse qu'elle soit, est, dans un certain sens, incomplète; et quand on étudie les objections qui leur ont été faites, on reconnaît aisément que, si ces objections ont quelque valeur, c'est parce que la preuve isolée avait été donnée pour une démonstration complète. Il y a pluralité de preuves, pour que chacune continue ce que la précédente avait commencé; et c'est quand elles sont associées dans un enchaînement rigoureux qu'on possède une démonstration exacte de l'existence de Dieu. Sans doute, une telle série de jugements coordonnés pour aboutir à une conclusion suprême constituerait pour

l'âme religieuse un embarras, si elle devait, pour persévérer dans sa foi, avoir constamment présente à l'esprit toute la filière des raisonnements. Mais aussi cela ne lui est pas demandé, pas plus qu'il n'est demandé à un homme, pour mouvoir ses mains et ses pieds, de se rappeler les théorèmes de la mécanique rationnelle. Constatons de plus que l'étude des preuves de l'existence de Dieu nous offre un second intérêt : cette démonstration ne nous dit pas seulement que Dieu est, mais qui il est, quels sont ses attributs. En effet, ce serait ne rien prouver que de prouver l'existence d'un être non défini, inconnu, d'un x. Un objet n'existe pour notre esprit qu'autant qu'il a certains caractères qui le rendent saisissable à la pensée, et ainsi l'argument nous démontre l'existence de Dieu en même temps qu'il démontre celle de ses perfections. L'histoire de ces preuves offre également un grand intérêt : on y voit la pensée se frayant sa voie peu à peu et par bien des détours vers un but confusément pressenti, et l'esprit de chaque époque se reflète dans la préférence donnée à tel ou tel argument et dans la manière dont il est conçu. — C'est la preuve *ontologique* qui a passé par les vicissitudes les plus grandes, de Platon à saint Anselme, de Descartes et Spinoza à Hegel, parfois jouissant d'un prestige éclatant, puis abandonnée, honnie ; et il a fallu plusieurs mécomptes pour qu'on renonçât à lui faire produire plus qu'elle ne peut donner et qu'on lui reconnût le rôle modeste, mais utile, de fondement à l'égard des autres arguments. Nitzsch (*System*, 6e éd., p. 142), dit avec justesse : « La preuve ontologique n'est pas un syllogisme; c'est un développement de notre connaissance de la réalité. » En d'autres termes, au fond de nos idées de la réalité, il y a l'idée d'une réalité première, de l'absolu. Peu d'hommes étudient le fond de leur pensée ; mais, pour peu qu'ils réfléchissent, ils discernent dans leur vie intellectuelle la présence d'idées évidentes par elles-mêmes, plus rigoureusement certaines que celles acquises par l'expérience ; tels sont les axiomes mathématiques, les principes logiques; idées appelées nécessaires ou universelles parce que l'esprit est ainsi disposé qu'il les conçoit nécessairement, et d'ordinaire sans s'en douter, sans se le proposer. Nous pouvons ne pas les connaître, si nous sommes privés de toute culture intellectuelle ; mais tout esprit qui pense les concevra et les concevra exactement telles qu'on les concevait il y a mille ans; elles sont indépendantes des différences de temps, de lieux, de conjonctures ; elles sont inconditionnées, absolues. A leur égard, ce n'est pas une expérience ni des expériences répétées qui forment notre conviction ; la conviction résulte de ce qu'elles sont l'expression de notre constitution intellectuelle. — Ces idées absolues convergent et se résument en l'idée de l'absolu, qui constitue l'élément fondamental de notre pensée, de notre connaissance. Car s'il n'y avait pas d'absolu, il n'y aurait pas de lois de la pensée, c'est-à-dire pas de raison, pas de vérité, pas de certitude ; l'activité de l'intelligence, n'ayant pas de règle, ne serait plus qu'une succession de caprices ; il n'y aurait plus de différence entre la raison et la fantaisie. Si l'esprit a foi en la pensée, c'est qu'à la base de ses opérations il y a des principes, coordonnés en un principe, l'absolu. Mais l'absolu n'est pas seulement le terme fondamental de la pensée, il l'est

aussi de la réalité ; par exemple, ces axiomes mathématiques qui règlent nos calculs règlent les rapports des quantités, des mouvements, de tout ce qui apparaît dans le temps et l'espace. On dirait trop peu en affirmant que le monde réel respecte ces axiomes, car ce serait admettre une existence de ce monde distincte de ces axiomes, tandis que ce sont eux qui soutiennent et conditionnent toute réalité. Dès lors il y a une base commune sur laquelle portent la réalité et la pensée, le monde objectif et l'idée subjective : ce terme premier, c'est l'absolu. — Si nous cherchons à nous rendre compte de ce qu'est l'absolu, l'analyse nous en fait découvrir deux caractères qui sont connexes, réciproquement inverses, l'un négatif, l'autre positif. D'une part, l'absolu est indépendant, dégagé de toute condition, ne subissant aucune détermination imposée du dehors, ne recevant d'autrui ni l'existence, ni un élément de son existence; ainsi n'ayant ni supérieur ni antérieur. Donc il possède, d'autre part, l'être dans sa plénitude et sa totalité ; il est complet ; il est l'être primordial, se suffisant à lui-même, *ens realissimum.* Tous les autres caractères de l'absolu sont impliqués dans les deux premiers, et si bien engagés les uns dans les autres, qu'on ne peut en concevoir aucun isolément. L'absolu est un en lui-même ; l'idée de l'absolu exclut l'idée de composition, de juxtaposition de parties qui posséderaient chacune en elle-même une existence distincte du tout, et dont la réunion constituerait le tout absolu. Car ces parties juxtaposées se conditionneraient, se limiteraient réciproquement ; comment la réunion d'êtres conditionnés serait-elle l'absolu ? Toutefois cette unité intrinsèque n'exclut pas la pluralité des qualités, des puissances, pourvu qu'elles soient harmoniques, se pénétrant, s'appelant les unes les autres, de manière à constituer l'indivisibilité. Cette indivisibilité s'offre déjà à nous ici-bas, aux degrés supérieurs de l'échelle des êtres, où tout ensemble l'unité est le plus intense et comporte la diversité des puissances la plus riche. — L'absolu est unique, il n'a pas de semblable, il n'existe pas de genre dans lequel on puisse le faire rentrer. Sans doute, on peut, par une abstraction hardie, imaginer une catégorie générale, celle de l'existence, et faire entrer dans cette classe, avec l'absolu, tous les êtres contingents ; mais c'est une abstraction qu'on a ainsi pensée, non une réalité. Il y a, entre tous les êtres contingents et l'absolu, cette différence radicale que les contingents sont conditionnés, relatifs, et que l'absolu ne l'est pas. Aussi la différence n'est pas quantitative, comme si l'absolu avait le même mode d'existence que les contingents, seulement dans des proportions plus considérables ; la différence est qualitative, la raison d'être comme le mode d'existence du premier étant autres qu'ils ne le sont chez les seconds. — L'absolu est infini, sans limites qui le contiennent ou l'arrêtent, ni extensivement ni intensivement. Cette infinité n'exclut pas l'existence d'autres êtres, distincts de lui, si toutefois ces êtres sont contingents; ayant leur raison d'être en l'absolu, ils ne constituent pas une limite pour lui ; la relation de l'absolu avec ces êtres n'entraîne pas sa relativité vis-à-vis d'eux, mais vis-à-vis de lui-même qui est leur principe. Mais si l'infinité exclut toute limite ou détermination imposée du dehors, elle n'implique pas négation de toute détermination interne, indéter-

mination absolue, neutralité, indifférence de tous les contraires, du logique et de l'illogique, du fini et de l'infini, de la nature et de l'esprit. A la thèse de Spinoza, de Fichte et Strauss : « Toute détermination est une négation, » on a répondu avec vérité : « négation d'une négation ou position ; » et ils y ont répondu eux-mêmes en étant inconséquents avec leur principe. C'est qu'une indétermination stricte, se refusant absolument à toute affirmation, serait une chimère inconcevable, un terme contradictoire à lui-même. Ainsi, l'absolu est la négation de tout non-être comme de toute imperfection ; il ne se conçoit que comme être positivement infini, c'est-à-dire riche en perfections infinies. De même l'immutabilité de l'absolu exclut l'assujettissement à des modifications imposées du dehors, aussi bien que la nécessité d'un changement interne, d'une évolution, par laquelle il deviendrait l'absolu ; mais elle n'implique pas une rigidité monotone et cadavérique, une fatalité qui lierait l'absolu et lui interdirait tout mouvement. — Tels sont les éléments principaux de l'idée de l'absolu ; idée étrange, merveilleusement simple et claire, mais vide ou subtile, difficile à saisir et que nous ne pouvons maintenir devant notre esprit que par un effort ardu. C'est que cette idée n'est encore qu'une abstraction. L'absolu réel est plus riche ; c'est trop peu dire d'affirmer simplement que l'absolu est un, unique, infini, immuable. Aucune de ces déterminations n'exclut les perfections plus concrètes, mais elle ne les affirme pas non plus. Il faut donc les demander à un autre ordre de réflexions. C'est l'existence du monde qui nous les suggère : nous ne pouvons nous l'expliquer que si nous reconnaissons une cause première, qui ne soit pas elle-même un effet, une transmission. — La preuve *cosmologique* a déjà été indiquée à l'article *Cause*, t. II, p. 751. Nous ajouterons seulement que cette preuve n'est pas une simple constatation empirique, mais un vrai argument, tels que les emploie la méthode expérimentale. Cette méthode est fondée sur l'observation et le raisonnement : non seulement elle constate les faits, mais elle les classe, les relie par des opérations que lui dictent les lois de la pensée. Dans notre argument aussi, il y a un élément rationnel : le principe de causalité efficiente ; et ce principe est tout particulièrement propre à se combiner avec celui qui a été reconnu par la preuve ontologique. C'est une vérité démontrée en philosophie que ces deux idées d'être et de cause se complètent, se présupposent mutuellement : l'idée d'être ou de substance, séparée de l'idée de cause, n'est qu'une abstraction sous laquelle on comprend une unité vide, une durée sans caractère, comme la cause, séparée de la substance, n'est qu'un phénomène qui peut à peine se distinguer des autres. Il nous faut donc associer ces deux idées, et dire : La seule cause véritable ne peut se trouver que dans la substance véritable, et réciproquement. Dans ce rapprochement, chacune des deux idées s'enrichit. D'une part, l'absolu est cause ; tandis que l'argument ontologique ne nous apprenait pas si l'absolu est capable d'agir, et ne se prononçait ni pour l'affirmative ni pour la négative à cet égard, nous pouvons dire : l'absolu a agi, le monde est son œuvre, et l'étude du monde nous fera connaître l'activité de Dieu. Nous dépassons ainsi l'unité abstraite et immobile des éléates, des gnostiques, des néoplatoniciens, de Spinoza.

D'autre part, la cause première est absolue. La méthode expérimentale ne suffisait pas pour cette conclusion ; car de l'existence d'êtres finis, contingents, nous ne pouvions conclure que l'existence d'un pouvoir très grand, immense ; mais, si immense qu'il fût, il serait encore fini. Nous avons le droit de dire : L'auteur de ce monde fini est tout-puissant, et la réalité n'épuise pas son pouvoir. Bien plus, nous statuons l'aséité de Dieu : le monde, si grand qu'il soit, n'est qu'un contingent ; la cause absolue n'a-t-elle donc produit qu'un effet restreint, et prétendrons-nous qu'elle n'ait pas produit aussi un effet absolu ? Si nous le prétendions, ce serait l'absolu lui-même que nous restreindrions, par un motif ou par un autre. Aussi nous concluons que la cause absolue produit un effet digne d'elle : elle est *causa suî*, tout ensemble virtualité et actualité, acte pur, dans lequel il n'y a pas de virtualité qui ne s'affirme en actualité, ni d'actualité qui ne s'anime en virtualité. Cependant, nous ne saurions nous rendre compte de cette aséité, ni en général de l'exercice de cette toute-puissance, si nous n'obtenions d'autres déterminations que l'argument cosmologique ne peut nous donner. Du reste, il y a bien d'autres questions auxquelles il ne nous fournit pas de réponse : L'absolu a-t-il produit le monde naturellement, spontanément, nécessairement, ou bien librement, consciemment ? Dans quelle mesure l'auteur est-il distinct de l'œuvre ? Nous faut-il croire le naturalisme des conceptions païennes, le panthéisme dynamique des temps modernes, qui tous deux solidarisent le monde et son principe au point de les confondre ? — La réponse à ces questions est sinon donnée, du moins préparée par la preuve *téléologique*, nommée aussi, par une appellation assez vague, physicothéologique. Cette preuve a été pareillement énoncée au tome II, p. 754. D'ailleurs c'est la plus connue ; telle que Socrate l'a formulée (*Memorabilia* de Xénophon, I, 4 ; IV, 3), telle elle s'est poursuivie jusqu'à nos jours. Voyez Lévêque, *Harmonies providentielles*, 1872. Nous constatons dans ce monde des coordinations de moyens qui ne peuvent avoir été combinés qu'en vue de certains buts ; ainsi des causes finales, des pensées s'incarnent dans des êtres matériels pour s'actualiser. Il y a donc une pensée ordonnatrice, une intelligence qui s'est proposé ces buts et qui a combiné les moyens par lesquels ils devaient être atteints, un être pensant et agissant conformément à ses pensées. Hegel voudrait nous faire croire que c'est l'idée qui a donné naissance à l'être pensant ; mais il n'a pu nous fournir le moyen de concevoir ce que ce serait qu'une idée qui ne serait pas l'acte d'une intelligence. La preuve téléologique en elle-même ne nous enseigne qu'un ordonnateur des choses. Mais l'étude de la nature, aussi bien que la loi de notre raison, nous obligent ici d'unir la cause finale à la cause efficiente. On ne peut concevoir deux principes : l'un qui aurait produit les êtres en quelque sorte à l'état brut, l'autre qui les aurait disposés pour des relations mutuelles ; car on ne peut se représenter ce qu'auraient été d'abord les éléments créés par le premier principe, avant que le second principe les eût doués des propriétés physiques, chimiques, organiques, avec lesquelles ils se manifestent actuellement. Ces propriétés, pesanteur, densité, atomicité, etc., qui procurent les combinaisons des corps, constituent en même temps leurs

attributs intrinsèques, font partie de leur substance; elles sont donc contemporaines de leur création. En d'autres termes, le créateur et l'ordonnateur sont un. Par là les conclusions des deux preuves se complètent réciproquement. La cause première a été intelligente, elle s'est rendu compte de ce qu'elle faisait ; à l'origine du monde, il y a, non pas les ténèbres, la force aveugle, mais la lumière, la pensée ; dans les conflits du monde actuel, il n'y a pas la lutte de deux puissances indépendantes l'une de l'autre : l'une sage, ordonnatrice, l'autre, violente et désordonnée. Parce que le principe est un et intelligent, l'harmonie est au fond des choses, à la base de la constitution de l'univers ; le désordre n'a pas sa raison d'être dans le principe suprême. Et nous disons aussi : La cause finale est absolue. Par l'expérience, nous constatons la finalité dans certains cas; mais nous ne pouvons expliquer partout et toujours le pourquoi des choses. Et cette impuissance est une réponse à Kant, qui prétendait que la finalité est une idée toute subjective, et que, la transportant au dehors par une illusion, nous imaginons des buts et des moyens dans la nature. Si nous imposions à la nature notre disposition subjective, nous le ferions en toute circonstance, partout. Or, ce qui prouve que nous agissons en vertu du caractère des faits que nous observons, et non en vertu de notre seule disposition d'esprit, c'est que nous discernons parfois la finalité, et d'autres fois, c'est-à-dire le plus souvent, nous avouons ne pas la trouver. — Mais en unissant la preuve téléologique à la cosmologique, unie déjà à l'ontologique, nous sommes fondés à dire : L'intelligence qui préside à l'existence de ce monde est absolue, infinie, illimitée, souverainement sage, d'une sagesse qui s'exerce aussi là où nous ne la constatons pas, qui dépasse nos pensées, notre science de créatures finies. Toutefois, si l'idée de l'absolu s'est ainsi enrichie des attributs de la toute-science et de la suprême sagesse, si nous pouvons commencer à prononcer le nom de Dieu, il s'en faut cependant que notre esprit se contente des enseignements qu'il a recueillis. L'absolu, nous le reconnaissons, est souveraine pensée; mais la pensée, telle que nous la connaissons du moins, est le déploiement, la mise en exercice des principes logiques, elle est fatale; elle n'est pas le siège de la liberté, et pas non plus le siège de la vertu, de la sainteté ; dès lors, nous ne savons si Dieu est réellement distinct du monde, il pourrait bien être la loi interne de l'évolution universelle. Mais aussi nous n'avons encore interrogé que la nature. Il est une autre téléologie, une autre coordination ou harmonie, instituée pour régler les rapports des êtres spirituels et la vie intérieure de chacun d'eux. Là nous rencontrons un ordre de faits nouveau, supérieur : la vie morale; et c'est à eux que la preuve *morale* emprunte ses éléments. — La preuve morale a surgi tard ; il semble que chez Cicéron elle va se dégager, et chez Kant encore elle est compliquée d'éléments hétérogènes. Le fait caractéristique de la vie morale, c'est la responsabilité; nos actes, nos résolutions, la direction que nous avons donnée ou laissé donner à notre vie, nous confèrent une qualification, bonne ou mauvaise, qui demeure, indépendamment des suites avantageuses ou nuisibles de nos actes, et qui constitue notre mérite ou notre démérite. Dans cette responsabilité il y a deux

termes connexes, complémentaires l'un de l'autre : un devoir, une norme, que nous ne nous sommes pas donnée, qui nous est supérieure; et une liberté, en vertu de laquelle nous sommes causes et nos actes nous sont imputés. Il n'est pas nécessaire ici de rechercher comment ces deux termes s'unissent pour constituer un même être moral, ni même comment ils se combinent diversement aux divers âges et dans les conditions différentes de la vie. Il suffit de rappeler qu'ils sont indispensables l'un à l'autre, inséparables ; il n'y a plus d'obligation, il n'y a plus que mécanisme, si l'homme n'a pas la faculté de se déterminer indépendamment de toute influence externe ou interne ; et d'autre part, s'il n'y a pas de norme, notre liberté n'est plus que caprice, folle aventure. Aussi notre conscience morale nous atteste l'un et l'autre ; dans la mesure où elle se développe, elle fortifie le sentiment de notre responsabilité, de notre devoir et de notre pouvoir. — Cette responsabilité, ce n'est pas nous qui nous la sommes faite; d'où vient-elle? Ou, en d'autres termes, nous sommes responsables envers qui? Notre responsabilité morale nous est conférée par un être moral. Cette réponse, que nous faisons instinctivement, se légitime rigoureusement devant la logique; nous avons remonté de l'effet à la cause. Le passage du fait de la responsabilité à l'existence d'un être qui nous constitue responsables est si immédiat, si direct, que certains auteurs ont méconnu que c'est un raisonnement et ont professé que la conscience morale nous atteste l'existence de Dieu, nous parle explicitement de la part de Dieu, ou encore que Dieu nous parle dans la conscience morale (Kahnis, *Dogm.*, 1[re] édit., I, p. 137). Hofmann (*Schriftbeweis*, I, p. 572) appelle la conscience « un témoignage immédiat que Dieu se rend à lui-même dans l'homme. » C'est confondre deux degrés de la vie spirituelle ; il existe des hommes respectant leur conscience et qui, sous l'empire de quelque prévention philosophique ou populaire, ne s'élèvent pas à la notion de Dieu. Une telle omission est une erreur de leur part, mais cette erreur n'est possible que parce qu'il y a une différence entre le fait du devoir et la conséquence qui en découle. Toutefois, si l'idée que notre responsabilité nous est conférée par un être moral est un acte de l'intelligence, un raisonnement, il faut ajouter que ce raisonnement est confirmé, consacré par la conscience, puisque le rôle de la conscience est solidaire de cette idée, et c'est en tant qu'organe divin qu'elle peut témoigner avec autorité. — Nous pénétrons ici dans ce domaine de la vie intérieure où l'activité intellectuelle et l'activité éthique se pénètrent et sont unies. La preuve morale nous fournit un enseignement nouveau, celui d'un Dieu personnel. Il est à peine nécessaire de marquer l'harmonie qui règne entre la conclusion de cette preuve et celle des trois précédentes. Nous avions reconnu un absolu intelligent; or, l'intelligence est un élément de la personnalité; les preuves antérieures tendaient donc vers ce complément légitime. Réciproquement, le Dieu éthique est absolu; la conscience nous l'atteste par l'autorité avec laquelle elle nous parle. Aussi la définition la plus usitée actuellement en théologie résume les données des quatre preuves en disant : Dieu est la personne absolue (Luthardt, *Compendium*, 3[e] édit., p. 78 ; Dorner, *Glaubenslehre*, I, p. 420). Fichte

a objecté que l'absolu ne peut être une personne, puisque le moi ne se constitue qu'en se distinguant d'un non-moi, et qu'à ce compte il faudrait, en face de l'absolu, un être indépendant de lui; objection qui a été reproduite sous diverses formes par Schleiermacher, Hegel, M. Pfleiderer (*Religionsphilosophie*, 1878, p. 414). Mais ce serait appliquer à Dieu, à l'être unique, un fait emprunté à l'expérience des choses humaines; nous sommes créés pour vivre les uns avec les autres, et il est naturel que le monde ambiant contribue à notre développement spirituel comme à notre développement physique; il y a dans notre existence une période initiale de faiblesse, où nous avons besoin d'être aidés; l'idée de l'Etre suprême répugne à la supposition d'une phase pareille. Bien plus, la personnalité ne consiste pas essentiellement à se distinguer d'autrui; elle est quelque chose de plus intérieur; elle consiste à exister pour soi, à se réfléchir en soi, à se posséder soi-même; c'est une réalité *sui generis*, qui ne pourrait être causée par des agents externes. Remarquons de plus qu'en vertu de l'association des quatre preuves, le Dieu personnel n'est pas un principe nouveau, introduisant sa loi spirituelle dans un monde ayant une autre origine : le Dieu de notre conscience est aussi le Dieu de la nature. — La personnalité divine se déploie surtout en deux perfections que nous n'avions pas rencontrées jusqu'ici : la sainteté et l'amour. L'unité de Dieu nous assure que la relation entre ces deux activités est intime. Buddeus définissait la sainteté comme amour interne de Dieu; et Liebner identifie les deux perfections. Par contre, on les a parfois opposées, comme si un conflit s'était élevé entre elles; la sainteté, irritée contre le pécheur, réclamait sa mort, tandis que l'amour se déclarait pour lui et prenait sa défense. Ce sont des vues incomplètes, ou, si l'on veut, des moments divers qui s'harmonisent dans une vie parfaite. Dieu n'est pas divisé. La sainteté et l'amour sont inséparables, la sainteté sans amour ne serait plus sainteté, et réciproquement; nous ne pouvons penser l'une de ces perfections sans sous-entendre l'autre. Cependant notre esprit éprouve le besoin de les distinguer; et ce qui nous y porte, ce n'est pas l'étude seule de l'histoire, où elles apparaissent diversement, c'est aussi parce que ces deux perfections correspondent aux deux éléments de notre vie morale; l'idée de la sainteté nous est dictée par le sentiment de notre devoir, celle de l'amour par le sentiment de notre liberté, deux sentiments solidaires, mais nettement distincts. — Le Dieu saint est la norme absolue du bien éthique. Comment faut-il concevoir cette sainteté personnelle de Dieu? D'après saint Thomas, Kant, Reinhard, la volonté divine se conforme au bien; Dieu veut le bien, parce que c'est le bien. Il y a en Dieu une nature sainte qui détermine son choix. A ce compte, Dieu aurait reçu des lois divines, il serait l'agent d'un absolu impersonnel. Duns Scot, Gerson et Descartes, enseignent que le bien n'a pas de valeur intrinsèque; il est tel parce que Dieu l'a voulu, et Dieu, dans sa souveraine indépendance, aurait pu décréter d'autres lois morales. A ce compte, le choix que Dieu a fait ne serait qu'un acte de pur caprice; la sainteté de Dieu ne serait pas sainte en elle-même. Nous ne pouvons adopter ni l'une ni l'autre de ces deux doctrines; nous nous en tenons à la vérité de fait : Dieu est la sainteté personnelle, sans essayer de re-

monter au delà et tout en reconnaissant que les mots de sainteté personnelle signifient tout ensemble : Dieu veut le bien, parce que c'est le bien, et : le bien est bien, parce que Dieu le veut. Cette contradiction est semblable à celles que nous rencontrons dans tous les domaines de la science, quand nous voulons approfondir ses derniers principes ; cette contradiction nous avertit que nous sommes ici arrivés à une de ces limites que la pensée humaine essayerait en vain de franchir. Du reste, notre intérêt religieux appelle plutôt notre attention vers la sainteté se manifestant dans ses rapports avec la créature : sainteté sanctifiante, activité bienfaisante, appelant les hommes à la vie sainte, sujet de joie et de louange pour ceux qui répondent à cet appel ; sujet de trouble et de terreur pour ceux qui se sont rebellés contre leur bienfaiteur et se sont mis en contradiction avec le bien ; enfin sainteté réparatrice, et si cette expression était permise, douce obstination du bien, qui n'accepte pas que le mal se perpétue à toujours, et par là s'accordant avec l'amour. — A la sainteté se rattache la justice divine, qui a été appelée le bras droit de la sainteté, ou par Dœderlein, *demonstratio sanctitatis ;* une activité qui suit celle de la créature responsable et lui attribue la rémunération de ses actes, justice rétributive, distribuant la récompense ou le châtiment selon le mérite ou le démérite. Mais parce que la justice est l'organe de la sainteté, il y a une justice justifiante, comme il y a une sainteté réparatrice, la justice restituant dans le cœur du rebelle l'empire de la loi, rétablissant l'ordre troublé, assurant le triomphe final de la pensée divine. — Quant à l'amour, nous le reconnaissons en considérant que Dieu ne nous a pas imposé sa loi comme une nécessité inflexible ; il nous a créés libres, pour que nous fassions de nous-mêmes le bien, que nous ayons une vie semblable à la sienne, que nous unissions notre volonté à la sienne, et qu'entrant en relation personnelle avec lui, nous l'aimions comme il nous a aimés. Il est difficile de définir l'amour divin ; le cœur de l'homme pénètre plus avant dans ce domaine que la pensée. Si nous tentions de nous élever à cette notion par l'analogie de l'amour humain, purifié de ses profanations, nous dirions que l'amour de Dieu est une générosité parfaite. Encore moins essayerons-nous de préciser l'amour interne de Dieu, l'amour indépendant de l'existence des créatures. Ce que nous avons indiqué suffit pour faire reconnaître que par l'argument éthique le cercle des preuves de l'existence et des perfections divines est achevé. — Les diverses perfections s'harmonisent, se coordonnent en une réalité concrète, et pour ainsi dire, en un organisme vivant, celles que nous avions étudiées d'abord, dans leur abstraction logique et vague, se précisant et s'animant, lorsqu'elles sont pénétrées par les vertus suprêmes. L'infinité n'est pas une simple dilatation incessante ; elle a un foyer, la personnalité, qui explique aussi comment l'unité est tout ensemble indivisible et riche en puissances diverses. L'immutabilité est essentiellement sainte, demeurant identique à elle-même, quand elle différencie ses manifestations vis-à-vis des variations des créatures libres. La toute-puissance n'est pas une force démesurée, se déployant constamment dans une plénitude irrésistible pour elle-même comme pour les créatures ; Dieu est tout-puissant en ce qu'il possède sa puissance infinie,

il en dirige et proportionne l'action selon les fins qu'il se propose. De même sa pensée n'est pas une pure logique en acte ; l'intelligence divine est bonne, bienfaisante. C'est aussi sur le terrain éthique que nous nous séparons définitivement du panthéisme et du déisme : du panthéisme qui, en insistant outre mesure sur l'immanence divine, tend à confondre la créature faillible avec le Dieu trois fois saint ; du déisme qui, en insistant sur la seule transcendance, isole Dieu de la créature et méconnaît l'amour du Père céleste. Il semble donc qu'avec la démonstration complète de l'existence de Dieu, l'esprit humain est arrivé à un point d'arrêt où il n'a plus qu'à approfondir les vérités acquises. Cependant il n'en est pas ainsi. — Ce qui nous invite à poursuivre nos investigations, ce n'est pas seulement l'obscurité de quelques problèmes fort délicats, tels que celui de la prescience divine, et comment l'éternel entre dans les conditions du temps, ou celui de l'ubiquité, et comment l'infini entre dans les limites de l'espace. A la rigueur, l'esprit humain accepte qu'il ne puisse donner une réponse à toutes les questions, et l'unicité de Dieu l'élève au-dessus des conditions que constate l'expérience journalière. Mais ce qui nous porte à demander des lumières nouvelles, c'est qu'il y a une grande lacune entre la démonstration et les faits dont nous sommes témoins. Elle conclut à l'existence d'un Dieu saint et bon, sage, tout-puissant ; et en regardant autour de nous, nous demandons : Où est la sainteté de Dieu? Nous voyons l'impiété et l'hypocrisie tolérées. Et son amour? Il y a tant de misères. Et sa sagesse? Le désordre envahit son œuvre. Et la toute-puissance de Dieu? Il ne fait pas respecter ses lois. Serait-il donc absent de ce monde, c'est-à-dire limité? Ces preuves ne sont que des pierres d'attente ; il ne suffit pas qu'on nous ait démontré que Dieu est et quel il est ; il faut nous montrer, nous expliquer son intervention dans l'histoire. C'est ici que la révélation continue l'œuvre de la démonstration ; l'Evangile appelle notre attention sur un grand fait historique, la vie du Christ ; en Jésus-Christ la sainteté de Dieu, son amour, sa sagesse, sa puissance nous apparaissent sous un jour nouveau ; en Jésus-Christ les profondeurs de Dieu se déploient et se révèlent à nos yeux ; et si nous accueillons l'Evangile, le témoignage intérieur de l'Esprit sanctionnera cet enseignement avec une intensité que la logique ne possède point. La connaissance que nous procure l'Evangile est plus profonde, bien supérieure à celle que nous procure le raisonnement ; mais ce n'est pas un motif pour les opposer, il importe de les unir pour que notre pensée religieuse reçoive son développement normal et complet. Voyez les articles : *Amour*, *Sainteté*, *Justice*, *Trinité*, *Panthéisme*, *Déisme*, etc. — Outre les dogmatiques et les traités de philosophie religieuse : E. Caro, *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques* (MM. Renan, Taine, Vacherot, etc.) 1864, et l'art. de M. Bois sur cet ouvrage, *Revue chrét.*, 1865 ; E. Naville, *Le Père céleste*, 1865 ; C. Secretan, *Conférences sur la Raison et le Christianisme*, 1862 ; Gratry, *Connaissance de Dieu*, 7e éd., 1874 ; H. Ulrici, *Gott und die Natur*, 3e éd., 1876 ; O. Mœllinger, *die Gottesidee der neuen Zeit u. der nothwendige Ausbau des Christenthums*, 2e éd., 1869 ; R. Schramm, *Erkennbarkeit Gottes in der Phil. u. Rel.*, 1875 ; F. Chr. Pœtter, *Der*

persœnliche Gott u. die Welt, 1875; Fr. Rohmer, *die Wissenschaft von Gott*, 1871. A. Matter.

THÉODICÉE. Le nom de théodicée, que l'on donne ordinairement à la partie de la philosophie qui a Dieu pour objet ne signifie de lui-même, d'après son étymologie, qu'une partie de la théologie naturelle, savoir celle qui traite de la justice divine. La théodicée de Leibniz n'a, en effet, pas d'autre objet que ce qui concerne la justice et la bonté de Dieu. Néanmoins, par l'usage, le mot théodicée s'entend de toute la science qui a Dieu pour objet. Elle se divise, d'ordinaire, en deux parties distinctes : l'une qui traite des preuves de l'existence de Dieu, l'autre qui s'occupe de ses perfections ou attributs (voy. l'article *Théisme*).

THÉODORE Ier, pape, 642-649, successeur de Jean IV et prédécesseur de Martin Ier, était Grec de naissance et né à Jérusalem. Il combattit le monothélisme. — Voyez Hefele, IV, et les *Regestes* de Wattenbach.

THÉODORE II régna en 898, vingt jours seulement, entre Romain et Jean IX.

THÉODORE, évêque de Mopsueste, en Cilicie, naquit à Antioche dans la seconde moitié du quatrième siècle. Il se destina d'abord à la jurisprudence et suivit les leçons du rhéteur Libanius ; mais son condisciple et ami Jean Chrysostome le détermina bientôt à embrasser la carrière ecclésiastique et à étudier la théologie sous la direction du presbytre Diodore, le futur évêque de Tarse. Plus tard, ce furent encore les remontrances de son ami (Joan. Chrysostomi, *In Theodorum lapsum parænes II*) qui l'amenèrent à renoncer au projet qu'il avait formé un instant de rentrer dans le monde et de contracter mariage, et qui le conservèrent à l'Eglise. Devenu presbytre à Antioche, il se distingua si bien par son enseignement et ses écrits (il eut pour disciples Théodoret et Jean, les futurs évêques de Cyr et de Jérusalem, peut-être aussi Nestorius, et il composa alors ses traités *Contra Eunomium* et *Contra Apollinarium*), qu'il devint évêque de Mopsueste en 392. La grande activité littéraire qu'il déploya à partir de ce moment fait de lui le véritable chef de l'école d'Antioche (v. cet art.); elle lui concilia le respect de ses contemporains, même de ceux qui allaient être amenés bientôt à combattre ses opinions dogmatiques (témoin Cyrille d'Alexandrie, auquel il dédia son commentaire sur Job), et il fallut plus d'un siècle à ses adversaires pour réussir à ternir sa réputation d'orthodoxie (v. l'art. *Monophysitisme*, p. 328). Dans la controverse pélagienne, il se rangea au nombre des adversaires d'Augustin et attaqua la doctrine de l'évêque d'Hippone dans son livre intitulé Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους (v. l'art. *Pélagianisme*, p. 410). La mort l'empêcha de prendre part à la controverse christologique ; il mourut en 428, au moment où commençait la grande querelle entre Nestorius et Cyrille (v. ses opinions christologiques dans l'art. *Nestorianisme*, p. 585). Parmi les écrits de notre auteur (voir la liste complète chez Fabricius, *Biblioth. græca*, X, 346), il importe de citer encore deux traités dogmatiques intitulés : *De peccato originali* et *De incarnatione Domini*, ainsi que de nombreux commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Tesrament. Théodore de Mopsueste a été un des premiers exégètes des temps anciens ; l'Eglise de Syrie a ajouté à son nom

l'épithète glorieuse d'« interprète » par excellence de l'Ecriture sainte (ὁ ἐξηγητής). Sa méthode exégétique, qu'il a exposée dans son *Liber de allegoria et historia contra Origenem*, rappelle de près celle de son maître Diodore de Tarse. Adversaire décidé de l'interprétation allégorique, il s'applique avant tout, dans son exégèse de l'Ancien Testament, à fixer le sens littéral des textes et à les expliquer d'après le milieu historique dans lequel a vécu leur auteur, sauf à leur attribuer en outre une signification typologique particulière, quand il les envisage à la lumière des récits du Nouveau Testament (κατ' ἔκβασιν). C'est ainsi que le passage Zacharie, IX, 9, qui, dans sa pensée, s'applique uniquement à Zorobabel, trouve son « accomplissement » supérieur en Christ. L'Ancien Testament n'est, en effet, que l'ombre du Nouveau, ce qui donne aux discours des prophètes un sens éminemment « hyperbolique, » c'est-à-dire supérieur à la réalité historique, que leurs auteurs avaient en vue quand ils parlaient. Léontius de Byzance, un de ses adversaires, l'accuse (*Contra. Nestor. et Eutych.*, III, 7, in Gallandii *Biblioth.*, XIII, 686) d'avoir rejeté les livres des Chroniques, Esdras, les épîtres catholiques, de n'avoir reconnu comme messianiques que trois psaumes et d'avoir porté sur le Cantique un jugement dédaigneux. Malheureusement, les ouvrages de Théodore de Mopsueste ont presque tous péri. Il ne reste de lui qu'un commentaire sur les douze petits prophètes (publié par de Wegnern, *Theod. Mopsv. episc. oper. quæ supersunt omnia*, Berl., 1834, et par A. Maji, *Scriptorum veter. nova collect.*, Rome, 1832, t. VI, 1re partie), un commentaire sur l'épître aux Romains (publié par A. Maji, *Spicileg. rom.*, IV, Rome, 1840), une traduction latine de ses commentaires sur les épîtres aux Galates, aux Ephésiens et à Philémon (publiée par Pitra, *Spicileg. solesmense*, Paris, 1852, et faussement attribuée par lui à Hilaire de Poitiers), des fragments de ses commentaires sur le Nouveau Testament, réunis par Fritzsche, *Theod. Mopsv. in N. T. comment.*, Zürich, 1847, puis une *Liturgia Theodori interpretis* (publiée par Renaudot, *Liturgiarum oriental. collectio*, Paris, 1716, II, 616), enfin des fragments de son livre *De incarnatione* (chez Léontius, *l. c.*, et chez A. Maji, *Spicil. rom.*, X, et *Script. vet. nova coll.*, VII), et de quelques autres de ses écrits dans les actes des conciles relatifs à la querelle des trois chapitres (Mansi, IX) et chez Marius Mercator (*Præfatio in symbolum Theodori*, opp. edd. Baluze, Paris, 1684, p. 40). — Consulter : Klener, *Symbolæ litterariæ ad Theod. Antioch. Mopsv. episc. pertinentes*, Gœtting., 1836; Fritzche, *De Theod. Mopsvesteni vita et scriptis comm.*, Halle, 1836; Rosenmüller, *Hist. interpretationis libr. sanct. in eccl. christ.*, Hildburgh., 1795, III, 250; Sieffert, *Theod. Mopsv. Vet. Testamenti sobrie interpretandi vindex*, Kœnigsb., 1827; Baumgarten, *Theol. comm. zum A. T.*, Kiel, 1843, I, 1, p. XVIII ss.; W.-C.-H. toe Water, *De Theodoro prophetarum interprete*, Amst., 1837; Kihn, *Theod. v. Mopsuestia u. Junilius Africanus als Exegeten*, Freib. i. B., 1880. A. JUNDT.

THÉODORE STUDITE (Saint), écrivain ecclésiastique, né à Constantinople en 659, mort en 726. Il se sépara de sa femme, Anne, pour embrasser la vie religieuse, devint abbé du monastère de Saccudion (794),

refusa d'approuver le divorce de l'empereur Constantin IV (795) et fut exilé à Thessalonique. Rappelé à la mort de son persécuteur (797), il devint abbé de Stude, d'où son surnom. Théodore subit, par suite de son caractère rigide et violent, un nouvel exil sous Nicéphore (806) et fut emprisonné par l'empereur iconoclaste Léon V l'Arménien, qui poussa la cruauté jusqu'à punir sa noble fermeté par de cruelles flagellations. En 824, sous Michel II, il quitta Constantinople et finit par se retirer dans l'île de Chalcis. On a de Théodore un grand nombre d'ouvrages de théologie, dont une partie a été publiée par le P. Sirmond (en grec et en latin) dans le tome V de ses *Œuvres* (Paris, 1696, in-fol.). On y remarque surtout de bons discours sur la question des images et contre les iconoclastes. Un grand nombre de lettres qui nous restent de lui sont intéressantes au point de vue de la connaissance des troubles religieux de cette époque. Une édition complète de ses *Œuvres* a été publiée par l'abbé Migne (Paris, 1860, in-8°).

THÉODORET, écrivain ecclésiastique grec, évêque de Cyr (Syrie), né à Antioche vers 387, mort vers 458. Il reçut une éducation brillante, dirigée surtout vers la philosophie, la théologie et les langues, distribua ses biens aux pauvres après la mort de ses parents et se retira dans un monastère, près d'Apamée. En 423, il fut placé sur le siège épiscopal de Cyr, ville dont il parvint à faire diminuer les impôts et qu'il enrichit de monuments utiles. Doué d'un esprit de tolérance bien rare en tous les temps et surtout à cette époque, il s'attacha à ramener les dissidents à l'orthodoxie par la persuasion, défendit avec chaleur contre les attaques véhémentes de Cyrille son ami Nestorius, dont il ne partageait pas cependant les opinions, refusa de souscrire à sa condamnation et fit partie de la minorité des membres du concile d'Ephèse qui se prononcèrent, en 431, pour la déposition de Cyrille. Vainement, pour ramener la paix entre les deux parties, il prononça qu'on se fît des concessions réciproques; Cyrille refusa toute transaction. Après la mort de ce dernier, son successeur au patriarcat d'Alexandrie, Dioscore, ne se prononça pas seulement contre les nestoriens; il alla jusqu'à soutenir ouvertement les doctrines d'Eutychès, en 449, au fameux concile désigné par les écrivains ecclésiastiques sous le nom de *brigandage d'Ephèse*, dans lequel furent déposés Théodoret et plusieurs évêques qui avaient condamné les doctrines d'Eutychès au concile de Constantinople, en 448. Par suite de cette sentence, l'empereur Théodose II exila Théodoret dans un couvent d'Apamée. Théodose II étant mort (450), Théodoret fut rappelé par Marcien, rétabli dans son siège épiscopal par le concile de Chalcédoine (451), prit pour coadjuteur Hypatius et passa ses dernières années à s'occuper de travaux littéraires. Théodoret a laissé un grand nombre d'écrits intéressants sur des sujets d'histoire, de controverse, d'exégèse. Ses principaux ouvrages sont : une *Histoire ecclésiastique* (de 324 à 429), continuation de celle d'Eusèbe, supérieure quant au style, mais qui contient des erreurs chronologiques; elle a été traduite en français par Mathée (Poitiers, 1544); une *Histoire des amis de Dieu*, qui renferme les vies de cinquante solitaires contemporains; un *Traité de la Providence*, traduit en français (1555, in-4°, et 1740, in-8°);

Histoire abrégée des hérésies, en 5 livres, et le *Mendiant*, en 3 dialogues (Rome, 1545, in-4°); *De la cure des préjugés des Grecs* (Oxford, 1839, in-8°). On lui doit encore des *Commentaires* sur une grande partie de l'Ancien Testament et des épîtres de saint Paul, des homélies, des dissertations, 180 lettres intéressantes, etc. Ses *Œuvres complètes* ont été publiées par le Père Sirmond (Paris, 1642-1684, 5 vol. in-fol.), par L. Schulze et Noesselt (Halle, 1768-1774, 4 vol. in-8°), et par l'abbé Migne (Paris, 1859-1860, 5 vol. in-8°). — Voir Tillemont, t. XV; R. Ceillier, t. XIV; Du Pin, III, 3; Hefele, *Conciliengesch.*, t. II.

I. MOSHAKIS.

THÉODOSIENS, hérétiques et disciples de Théodose, corroyeur de Byzance, qui enseigna, vers l'an 179, qu'il n'y avait point de Verbe en Dieu, et que ce qu'on appelait Verbe n'était point Dieu, ni en Dieu. C'est de là qu'on donna à ses disciples le nom d'*Alogiens* (voy. ce mot).

THÉODULFE, évêque d'Orléans (*Aurelianensis*), né en Espagne selon les uns ou dans la Gaule selon les autres, d'une famille distinguée parmi les Goths, mort à Angers en 821. Appelé, à cause de ses talents et de son érudition, à la cour de Charlemagne, nommé abbé de Fleury et ensuite évêque d'Orléans, il s'appliqua à instruire son clergé et à restaurer les couvents de son diocèse. Bernard, roi d'Italie, s'étant révolté contre Louis le Débonnaire, Théodulfe fut accusé d'avoir eu part à la conspiration; il fut déposé et relégué dans le monastère de Saint-Aubin ou de Saint-Serge à Angers. Sa culture classique mérita d'être louée par Alcuin. On a de lui six livres de poésies, dont la lecture est utile pour la connaissance des mœurs et de l'état de la société du temps. Il a également laissé des *Capitula* ou instructions pour les prêtres de son diocèse, ainsi que quelques traités de moindre importance : *De ordine baptismi*, *De Spiritu sancto*, et des *Fragmenta sermonum*. Les poésies de Théodulfe ont été publiées par le P. Sirmond (Paris, 1646, in-8°; Venise, 1728). Baluze, Mabillon, Martène et Durand ont découvert divers fragments de ses autres ouvrages. — Voyez : Alcuin, *Epist. ad Carol. Magn.;* Trithème, *De scriptor. eccl.;* Rivet, *Hist. littér. de la France*, IV, 459 ss.; *Gallia christ.*, VIII, 1419; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, XIII, 439 ss.; Girol. Tiraboschi, qui, dans son *Historia della letteratura italiana*, III, 201-209, examine et discute avec beaucoup de soin les points encore obscurs de la vie de Théodulfe, tels que son origine, son mariage, l'époque de sa nomination au siège épiscopal d'Orléans; Bæhr, *Gesch. der rœm. Literat. im karol. Zeitalter*, Carls., 1840, § 34 ss.; Guizot, *Hist. de la civilis. en France*, II, 197 ss.

THÉOLOGAL, chanoine établi pour prêcher ou enseigner dans un chapitre cathédral ou collégial. Les plus anciens vestiges qui nous restent de l'établissement des théologaux dans l'Eglise grecque se trouvent dans le *Commentaire* de Balsamon. Cet auteur, sur le dix-neuvième canon du concile *in Trullo*, vers la fin du septième siècle, observe que, parmi les dignités de l'Eglise de Constantinople, il y en avait une qu'on appelait le *docteur*, qui avait sa place dans l'église auprès du patriarche. Dans les capitulaires des rois de France, il est fait mention d'une prébende qui, dans les chapitres, doit être affectée pour la subsistance du théolo-

gal. Le troisième concile de Latran (18e canon), tenu en 1179 sous Alexandre III, et le quatrième, sous Innocent III (10e et 11e canons), ont étendu cette discipline à toute l'Eglise latine; mais ce n'est que le concile de Bâle (1438) qui a établi que les théologaux seraient chanoines (sess. V, 31). Le concile de Trente (sess. V, 1) a étendu cet établissement aux églises collégiales fondées dans les lieux où il y a un clergé nombreux. — Voyez *Mémoires du clergé*, III, 1083 ss.; Mansi, *Concilior. nova et ampliss. collect.*, XXII, 998 ss.

THÉOLOGIE. Voyez, pour l'objet de cette science, sa division et le lien organique de ses diverses branches, l'article *Encyclopédie des sciences théologiques*, ainsi que les divers articles *Théologie de l'Ancien Testament*, *Théologie du Nouveau Testament*, *Théologie spéculative*, *Théologie pratique*, etc.

THÉOLOGIE DE L'ANCIEN TESTAMENT. On nomme théologie biblique la branche de la science théologique qui a pour objet l'exposition des idées religieuses et morales contenues dans la Bible, sans y rien ajouter, sans en rien retrancher. Elle suppose achevé le travail de l'exégèse, de la critique et de l'histoire, et, se fondant sur leurs résultats, elle essaye de tracer le tableau de ce que les écrivains sacrés ont cru, enseigné, espéré, relativement à Dieu, à l'homme, aux rapports de Dieu avec le monde, particulièrement avec les hommes, à l'avenir de l'humanité et des individus, aux devoirs de l'homme envers Dieu et envers ses semblables, en un mot à toutes les questions qui se rattachent à la religion et à la morale. Dans les Eglises protestantes, où l'Ecriture sainte est, en principe, l'unique règle de la foi, la théologie biblique touche de très près à la dogmatique et à la morale; il y a cependant cette différence que la dogmatique et la morale, sciences essentiellement spéculatives ou systématiques, ont pour but de coordonner en un système, de relier les unes aux autres les vérités exprimées le plus souvent, dans les divers livres de la Bible, d'une manière isolée et fragmentaire, tandis que la théologie biblique, science essentiellement historique, n'a pour but que de faire connaître ce que les divers auteurs sacrés ont enseigné, aux diverses époques de l'histoire biblique, sans se mettre en peine de concilier leurs divers enseignements les uns avec les autres, mais en relevant, au contraire, les différences qui les distinguent, pour bien marquer le développement historique des idées qui se sont enrichies d'éléments nouveaux ou modifiées de quelque manière dans le cours des siècles. Dans la théologie catholique, la distance entre la théologie biblique et la dogmatique et la morale est bien plus grande encore : elle est non seulement *formelle*, comme dans la théologie protestante, mais aussi *matérielle*, puisque l'Eglise romaine ajoute à l'autorité de la Bible celle des docteurs ecclésiastiques et des conciles. — La théologie biblique est une science récente. Elle est née au sein du protestantisme (elle ne pouvait guère se développer ailleurs), principalement en Allemagne, du sentiment de la différence qui existe entre la doctrine officielle des diverses Eglises et celle de la Bible, et aussi du sentiment de la différence, non pas précisément niée, mais trop souvent atténuée ou méconnue par la dogmatique officielle, qui existe à cet égard entre les diverses por-

tions de la Bible, principalement entre l'Ancien et le Nouveau Testament. La parole de saint Augustin : *Novum Testamentum in vetere latet; Vetus Testamentum in novo patet*, est vraie au fond; mais il y a telle manière de l'entendre qui est tout à fait fausse. Si l'on veut dire qu'il y a un lien étroit, indissoluble, entre l'ancienne et la nouvelle alliance, que la nouvelle est la continuation, le développement, l'accomplissement de l'ancienne, que l'ancienne est la préparation providentielle et nécessaire, sans laquelle la nouvelle était impossible, rien n'est plus vrai. Mais si l'on prétend retrouver dans l'Ancien Testament, quoique sous une forme un peu plus obscure, grâce aux types, aux allégories et aux interprétations arbitraires, toutes les doctrines contenues dans le Nouveau, peut-être même des doctrines que la théologie ecclésiastique n'a tirées du Nouveau Testament que par des déductions philosophiques plus ou moins légitimes (comme, par exemple, celle de la Trinité), c'est l'erreur la plus complète et la plus funeste. Or cette erreur a régné dans les diverses Eglises chrétiennes, à peu près sans exception, presque jusqu'à nos jours. Les réformateurs, surtout Calvin, eurent sur ce sujet des idées plus saines, non seulement que leurs prédécesseurs, mais aussi que leurs successeurs, quoiqu'elles ne fussent pas non plus tout à fait conformes à la réalité; mais au dix-septième siècle la Bible était pour les docteurs protestants une sorte de code, où l'on puisait indifféremment, sans distinction, des passages destinés à étayer les doctrines ecclésiastiques. Calixte passa pour un hérétique pour avoir soutenu, entre autres choses, que la doctrine de la Trinité n'était pas clairement enseignée dans l'Ancien Testament. Le théologien réformé Coccéius réagit contre la tendance dominante et voulut qu'on interprétât la Bible en dehors de toute préoccupation dogmatique. Spener, Semler, Herder et toute l'école critique contribuèrent, à des points de vue divers, à répandre des idées plus exactes tant sur le rapport des deux Testaments l'un avec l'autre, que sur les différences qui existent entre les enseignements bibliques et les doctrines officielles des diverses Eglises. Enfin, Gabler montra le premier clairement la nécessité de traiter la théologie biblique au point de vue historique (*De justo discrimine theologiæ biblicæ et dogmaticæ*, 1787). La théologie de l'Ancien Testament fut exposée à ce point de vue d'abord par Lorenz Bauer (1796), puis par Chr. Kaiser (1813 ss.), De Wette (1813; 2e éd., 1818; 3e éd., 1831), D. von Cœlln (1837), qui embrassèrent toute la Bible; par Vatke (1835), par Bruno Bauer (1838), par Noack (1853), qui réunit dans le même volume l'introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament et la théologie biblique, et, en français, par M. Eug. Haag (1870), qui embrasse aussi la Bible entière. Ces ouvrages représentent, à des degrés divers, la tendance rationaliste. Il faut y joindre celui du Hollandais Kuenen sur *la Religion d'Israël* (traduit en anglais, 3 vol., 1874 ss.). — La tendance contraire est représentée par Baumgarten-Crusius (1828), Steudel (1840), Hævernick (1848; 2e éd., 1863), Lutz (*Bibl. Dogmatik*, 1847), Œhler (1873, traduit en français par H. de Rougemont, 2 vol., 1876). L'ouvrage le plus complet et le plus indépendant sur la matière est celui de Hermann Schultz (1869; 2e édition complètement refondue, 1878). On peut y joindre

celui d'Ewald (*Die Lehre der Bibel von Gott. oder Theologie des A. und N. Bundes*, 1871). Tels sont les principaux ouvrages qui embrassent l'ensemble de la théologie de l'Ancien Testament. D'autres, qui ne sont souvent ni moins utiles ni moins importants, exposent seulement l'une de ses parties ; telles sont les nombreuses monographies sur le prophétisme, sur l'espérance messianique, sur le développement de l'idée de l'immortalité de l'âme et de la résurrection chez les anciens Hébreux et chez les Juifs ; etc. Nous ne pouvons songer à les énumérer ici. — Inutile de dire que l'histoire des idées religieuses et morales du peuple d'Israël est toute différente selon qu'on l'envisage au point de vue de la foi en la révélation ou au point de vue rationaliste ; la différence n'est pas beaucoup moindre entre ceux qui se rattachent à la notion magique ou extatique de l'inspiration et ceux qui adoptent la notion historique et pensent que les prophètes ont parlé tout d'abord pour leurs contemporains. Les questions critiques et exégétiques, dont la solution dépend en grande partie du point de vue adopté par le critique ou l'exégète, exercent aussi naturellement une influence considérable sur l'exposition du développement des idées religieuses et morales au sein du peuple d'Israël. Plusieurs des questions critiques précédemment agitées dans des sens divers peuvent être considérées aujourd'hui comme résolues : par exemple, la date de la seconde partie du livre d'Esaïe et celle de la seconde partie du livre de Zacharie, la date récente de l'Ecclésiaste, le fait que le Pentateuque (ou plutôt l'Hexateuque) est composé de divers documents d'origine et d'époques diverses, etc. Mais il en est d'autres qui sont encore en suspens et dont la solution est cependant de la plus haute importance pour la théologie de l'Ancien Testament. Quelle différence, par exemple, si le document elohiste ou sacerdotal de l'Hexateuque date des premiers temps de la royauté israélite, comme H. Schultz l'admettait, avec raison, à notre avis, dans la première édition de son ouvrage, ou s'il date de l'exil, comme il a cru devoir l'admettre dans la seconde, à la suite de Graf, Wellhausen, Kuenen, Reuss, etc. ! Au lieu de nous faire connaître les idées et les institutions des Hébreux du temps de David ou de Salomon, il ne nous fait plus connaître que celles du retour de la captivité. Mais, même en admettant l'antiquité du livre sacerdotal, antiquité prouvée par le Deutéronome, qui le cite en propres termes en plusieurs endroits, les critiques peuvent encore différer sur la question de son historicité plus ou moins grande, sur la question de savoir si ou jusqu'à quel point les institutions qu'il décrit sont entrées dans les mœurs des Israélites avant et après cette époque. De même, au point de vue exégétique, quelle différence, pour l'histoire du développement de l'idée de l'immortalité chez les Hébreux, entre ceux qui voient cette idée dans le livre de Job, dans quelques psaumes, dans l'Ecclésiaste, et ceux qui ne l'y voient pas ! Quelle différence si l'Ecclésiaste est un livre sceptique, matérialiste, épicurien, comme on le dit si souvent, ou s'il prêche, au contraire, la crainte de Dieu et la nécessité du jugement à venir ! Tant que ces questions et bien d'autres n'auront pas été résolues par une exégèse et une critique rigoureuses, une histoire exacte de la religion des Hébreux est impossible. Comme le dit H. Schultz avec autant de

vérité que de modestie : « Il va sans dire qu'une telle entreprise ne peut et ne veut être qu'un essai. » « Il n'est que trop aisé de s'expliquer, disait OEhler peu de temps avant sa mort, pourquoi nous possédons si peu de théologies de l'Ancien Testament complètes, et pourquoi ce sont, pour la plupart, des œuvres posthumes. » Mais il faut que la science religieuse accomplisse progressivement son œuvre, et pour cela les tableaux d'ensemble ne sont pas moins nécessaires que les études de détail. — Voy., outre les ouvrages cités, Diestel, *Geschichte des A. T. in der christl. Kirche*, 1869 (§ 68 ss.). C. Bruston.

THÉOLOGIE DU NOUVEAU TESTAMENT. On entend sous ce nom une discipline théologique dont le but est d'exposer l'ensemble des croyances et des idées religieuses qui ont trouvé leur expression historique dans les écrits du Nouveau Testament. Il ne saurait y avoir dans cet ensemble d'autre unité que celle qu'il y a dans le recueil lui-même. A le bien prendre, cette exposition n'est que le premier chapitre de l'histoire des dogmes, à laquelle elle sert de base et de point de départ. Toutefois il est bien évident que la notion et la valeur de la théologie biblique varient nécessairement avec les idées que l'on se fait de la Bible et de son autorité dogmatique. Comprise, ainsi qu'elle l'a été de nos jours, comme un chapitre et le chapitre capital de l'histoire des dogmes et de l'histoire des religions, on comprend que cette discipline soit de formation récente. Elle ne pouvait guère naître et se développer que du moment où dans la conscience religieuse se fit jour le sentiment qu'il n'y avait pas identité entre la dogmatique de l'Eglise et les doctrines apostoliques. Aussi est-il inutile de chercher les origines de la *théologie biblique* au delà de la Réformation, qui fut un retour au christianisme primitif en opposition à la foi et aux pratiques du catholicisme du moyen âge. — Les premières dogmatiques protestantes ne voulurent être que des théologies bibliques. C'est l'intention commune, malgré leurs formes diverses, des *Loci communes theologici* de Mélanchthon dont la première édition (1521) n'était qu'un exposé des doctrines de l'épître aux Romains, de l'*Institution chrétienne* de Calvin (1536), du *De vera et falsa religione* de Zwingle (1525), du *Sommaire d'aucuns lieux fort nécessaires à tout chrétien* de Farel (1524-1525), etc. Mais le point de vue polémique qui domine nécessairement tous leurs écrits devait empêcher les réformateurs de saisir complètement et de rendre impartialement les croyances religieuses des temps apostoliques. Toute leur conception est déterminée par la doctrine paulinienne qui est la leur et qu'ils retrouvent partout. Le sentiment de l'histoire et du caractère relatif de tout ce qui est historique leur manquait. Aussi, quand l'inspiration large et puissante des premiers jours de la Réforme eut disparu, voyons-nous, au dix-septième siècle, le scholasticisme étouffer une fois de plus l'histoire. Tout se réduisit alors à faire des recueils de *Dicta probantia*, c'est-à-dire de textes bibliques destinés à démontrer le dogme officiel ou à rendre victorieuse la polémique. Considérée comme un recueil d'oracles surnaturels, la Bible était exploitée comme un code. La théorie d'une inspiration verbale absolue avait nivelé tous les livres, toutes les pages, tous les mots de la Bible en effaçant les différences des siècles, des lieux, des inspirations et des talents. Quand on voulait faire ce qu'on ap-

lait « une dogmatique biblique » on se bornait à réunir des textes de toute orgine et de toute valeur et à les ranger sous les rubriques de la dogmatique traditionnelle : théologie, christologie, pneumatologie, sotériologie, eschatologie, etc. Le caractère historique, l'organisme interne de la pensée de chaque auteur disparaissaient complètement. On n'avait plus que des membres morts et dispersés : Sébastien Schmidt, *Collegium biblicum* 1671 ; J. Hulsemann, *Vindiciæ S. S. per loca classica system. theol.*, 1679 ; F. Kœber, *Tameion sacro-sanctum, seu dicta utriusque Testamenti, etc.* (fait pour le compendium de Hutterus), 2e édit., 1692 ; J.-G. Baier, *Analysis et vindicatio illustrium script. dictorum sinceram fidei doctrinam asserentium*, 1716. — Les livres de ce genre furent extraordinairement nombreux ; ils servaient de *vade-mecum* aux théologiens et aux controversistes ; le rationalisme du dix-huitième siècle, qui succéda à l'orthodoxie du précédent eut les siens composés avec la même méthode et dans le même but : Teller, *Topice sacræ scripturæ*, 1761 ; Semler, *Historische und krit. Sammlungen über die sog. Beweisstellen in der Dogmatik*. 1761 ; Hufnagel, *Handbuch der biblischen Theologie*, 1785. En Angleterre, les puritains et à leur tête Milton, dont on a retrouvé, en 1523, un traité inédit sous ce titre : *De doctrina christiana libri duo ;* en France, l'école de Saumur, en Hollande, les arminiens et les disciples de Coccéius ; en Allemagne, Spener et le piétisme ramenèrent les esprits à l'étude directe et libre de la Bible et l'opposèrent plus ou moins à la scolastique officielle. Dans les travaux du piétisme, l'intérêt de l'édification morale l'a toujours emporté sur la rigueur scientifique : A. F. Busching, *Epitome theol. e solis litteris sacris concinnatæ*, 1757. L'influence du piétisme provoqua cependant l'orthodoxie et le rationalisme à des recherches plus sérieuses : Storr, *Doctrinæ christ. e solis sacris libris repetitæ, pars theoretica*, 1793 ; Zacharias, *Biblische Theologie oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theol. Lehren*, 1772 ; F. Bahrdt, *Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik*, 1769 ; F. Ammon, *Entwurf einer rein biblischen Theologie*, 1792. Comme fruits tardifs de l'esprit piétiste, on peut citer de G. Knapp les *Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre*, 1836, de C. F. Schmid, la *Biblische Theol. des N. T.*, 1853, et de F. Bonifas, l'*Unité de l'enseignement apostolique*, 1866. — Peu à peu, toutefois, les études archéologiques, critiques et exégétiques devaient éveiller le sens de l'histoire et affranchir l'étude des doctrines chrétiennes primitives de la tyrannie de la dogmatique. Cette émancipation fut proclamée pour la première fois d'une façon raisonnée par Gabler dans sa célèbre dissertation, *De justo discrimine theologiæ biblicæ et dogmaticæ regundisque recte utriusque finibus*, 1786, (réimprimée dans ses petits écrits théologiques en 1831). Bauer essaya de réaliser l'idée de Gabler dans ses deux *Théologies bibliques de l'ancien et du nouveau Testament* (1800 et 1802). Bien supérieurs sont les travaux semblables de De Wette (*Biblische Dogmatik des A. und N. T.* 1813), de Rückert, *Christliche Philosophie*, tom. II, 1835 ; de von Cœlln (*Biblische Theologie*, 1836) et de Lutz (*Biblische Dogmatik*, 1847), bien que le point de vue historique y soit encore borné de bien des côtés. Au contraire, l'ouvrage de Baumgarten-Crusius (*Grundzüge der biblischen Theologie*, 1828) marque un pas

en arrière plutôt qu'un progrès. Les chema dogmatique yvoile le développement historique des idées et l'originalité des écrivains. — Mais à toutes ces expositions plus ou moins exactes manquaient l'intuition du cœur pieux, la sympathie mystique avec les temps primitifs. Les éveiller et les répandre fut l'œuvre de Neander qui distingua très nettement les divers types doctrinaux de l'âge apostolique et fit ressortir le caractère spécial de chaque écrivain (*Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel*, 1833). A cette école de Neander et de Schmid, où la critique est tempérée par une grande préoccupation d'apologie, se rattachent les ouvrages de Messner (*Die Lehren den Apostel*, 1856), de Lechler (*Das apostolische und nachapostolische Zeitalter*, 1851) de Jul. Kœstlin (*Einheit und Mannigfaltigkeit der Ntlichen Lehre*, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1857 et 1858). On peut encore mettre ici l'œuvre d'un théologien catholique, Lutterbeck, *Die Ntlichen Lehrbegriffe*, 1852, pour autant que l'autorité catholique pouvait s'accommoder aux exigences de l'histoire. Dans l'école de Neander, la diversité des types doctrinaux de l'âge apostolique était surtout expliquée par la variété morale des individualités religieuses. — Baur et l'école de Tubingue allèrent plus loin et la rapportèrent à l'opposition de doctrines hostiles et aux efforts qu'on fit après les grandes luttes de Paul et des apôtres judaïsants, pour les concilier dans la foi de l'Eglise catholique du second siècle. L'analyse des textes fut poussée ici bien plus avant qu'autrefois. Il suffit de rappeler le *Paulus* de Baur (1844), la forte exposition de Schwegler (*Das nachapostolische Zeitalter*, 1846), celle de Hilgenfeld (*Das Urchristenthum in den Hauptmomenten seiner Entwickelung*, 1855), et le travail plus remarquable encore de Ritschl (*Entstehung der altkatholischen Kirche*, 1850) dont la seconde édition (1857) a révélé l'insuffisance et l'étroitesse logique du point de vue primitif de Baur. A la même tendance appartiennent encore la *Biblische Theologie* de Noack (1853), l'œuvre posthume du chef de l'école, Baur (*Vorlesungen über die Ntliche Theologie*, 1864), et le manuel d'Immer (*Ntliche Theologie*, 1878). — Enfin, avec des nuances diverses quant aux résultats, mais avec l'application d'une méthode purement historique, aussi bien affranchie des préjugés de la philosophie hégélienne que de ceux de la tradition, ont paru dans les derniers temps des travaux remarquables qui répondent à peu près complètement aux exigences de la critique et de la science, Reuss : *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 1852); Osterzee, *Compendium der Ntlichen Theologie*, édition allemande, 1869); Scholten, *Geschiednis der christ. Godgeleerdheid*, 1858; Cremer, *Biblisch-theolog. Wörterbuch der Ntlichen Græcitæt*, 1872; B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des neuen Testaments*, 1868. On a dû se borner ici aux ouvrages généraux qui s'étendent à tout le Nouveau Testament. Les monographies sur une doctrine particulière (christologie, rédemption, repentance, foi, etc.), ou bien sur le système doctrinal d'un auteur particulier comme Paul, Pierre, Jean, Jacques, ou sur l'enseignement de Jésus, sont véritablement innombrables, et l'on trouvera l'essentiel indiqué dans les articles spéciaux consacrés à ces divers sujets.

A. Sabatier.

THÉOLOGIE GERMANIQUE (Le livre de la), ouvrage mystique célèbre, composé vers la fin du quatorzième ou dans la première moitié du quinzième siècle par « un ami de Dieu, qui a été prêtre et custode de la maison des chevaliers teutoniques de Francfort » (ou plus exactement de Sachsenhausen, près de Francfort-sur-le-Mein). Le seul manuscrit qui en soit connu porte la date 1494; au chapitre XIII se trouve une citation de Tauler († 1361); c'est donc entre ces deux dates extrêmes qu'il faut placer la composition de l'ouvrage. C'est à tort que Pfeiffer (v. plus loin) a conclu du nom d' « ami de Dieu », donné par le texte de l'an 1494 à l'auteur du livre, que celui-ci a dû vivre au quatorzième siècle, par la raison qu' « il n'existe plus trace des amis de Dieu après cette époque » ; autant vaudrait dire que le mysticisme n'a plus compté de représentants en Allemagne au quinzième siècle. La division du texte en 54 chapitres (division assez malheureuse, car elle sépare le chapitre III du II[e] et fait commencer la conclusion du livre au milieu du LIII[e] chapitre), ainsi que les titres que portent ces derniers proviennent, non de l'auteur, mais du même copiste auquel sont également dus la courte introduction bibliographique et l'explicit de l'ouvrage. — Le mysticisme de la *Théologie germanique* repose sur une base éminemment spéculative, sur la doctrine de l'unité substantielle de Dieu et du monde, de l'activité universelle, exclusive de Dieu dans tout ce qui est (*Pantheurgismus*), et de l'absorption finale de l'être relatif des créatures par l'être absolu de Dieu. Il rappelle ainsi, de très près, certains côtés de la pensée de maître Eckhart. La tendance générale en est cependant essentiellement pratique ; c'est dans le domaine de la morale, et non dans celui de la métaphysique, que l'auteur se meut de préférence, et c'est dans la soumission absolue de la volonté de l'homme à la volonté divine, dans l'identification parfaite de ces deux volontés qu'il place le but suprême de la vie spirituelle, et non dans l'anéantissement de la personnalité humaine dans l'essence infinie de Dieu. La conclusion du livre est particulièrement instructive sous ce rapport. La vraie doctrine de notre auteur n'est donc pas le panthéisme, comme certaines expressions hyperboliques pourraient le faire croire, mais le mysticisme à la fois spéculatif et ascétique, tel qu'il se trouve formulé dans les sermons de Tauler. Cette doctrine, on le comprend aisément, a été diversement appréciée dans le cours des temps (v. plus loin); en voici les points principaux : La substance infinie de Dieu, la « divinité » ne possède ni connaissance ni volonté; elle échappe à toute dénomination, à toute détermination positive de son être; elle est l'essence une de toutes choses, le bien suprême. Elle se manifeste à elle-même, elle se connaît et s'aime en tant que « Dieu, » en tant que Trinité. Mais ce principe de la connaissance et de l'amour (ou de la volonté) qui existe en Dieu « d'une manière substantielle » a besoin, pour se réaliser « d'une manière active, » du monde des créatures (édit. de Pfeiffer, Stuttg., 1855, § 31, p. 116). La raison d'être des créatures est de permettre à la volonté éternelle, qui demeure inactive en Dieu, de manifester en elles son activité. La volonté qui réside dans les créatures, et qu'on appelle une volontée créée, est donc en réalité la volonté éternelle de Dieu, et non celle des créatures.

Dieu a créé la volonté dans l'homme, non pour qu'elle soit la volonté particulière de l'homme, distincte de la volonté divine, mais afin qu'il puisse vouloir et agir lui-même au moyen de la volonté de l'homme dont il s'est réservé la propriété (§ 51, p. 206, 210). Aussi, toute volonté particulière chez la créature est péché (§ 43, p. 178) ; c'est la volonté particulière qui « brûle dans l'enfer » (§ 47, p. 76), c'est-à-dire, qui constitue à la fois l'état moral et le châtiment des damnés. Dès que la créature s'attribue à elle-même quelque bien, au lieu de reconnaître que « son intelligence, sa sagesse, sa volonté, son amour, sa justice, ses bonnes œuvres ne viennent pas d'elle-même, mais du Dieu éternel » (§ 5, p. 14; § 6, p. 20), et que par elle-même « elle n'est rien, n'a rien, ne peut rien, sinon le mal » (§ 26, p. 92) ; dès qu'elle obéit au désir de son « moi » de s'affirmer par une activité indépendante de Dieu, elle tombe dans le mal. Ainsi sont tombés Satan et les premiers hommes; ainsi nous tombons encore journellement (§ 3, p. 8). Le dernier terme de cette chute de la créature dans la contingence de sa volonté propre est atteint par les sectateurs de la fausse liberté spirituelle (frères du libre esprit), qui identifient par orgueil les penchants de leur nature perverse avec la volonté sainte de Dieu, et se rendent ainsi coupables du crime le plus grave de lèse-majesté divine (§ 25, p. 89). Comment cette chute se répare-t-elle ? Pour réparer la chute d'Adam, Dieu est devenu homme et l'homme a été déifié (§ 3, p. 10 : *got wart vormenschet und der mensche wart vorgottet*). De même, pour réparer ma propre chute, il faut que Dieu devienne homme en moi, qu'il s'empare de tout mon être et de toutes mes facultés, que ma volonté créée se confonde avec la volonté éternelle de Dieu et s'anéantisse en elle, si bien que la volonté divine vive et agisse seule en moi (§ 3, p. 10; § 27, p. 104). Pour atteindre ce but, il nous faut suivre les conseils et les enseignements des « serviteurs parfaits de Dieu » (§ 13, p. 48), et apprendre à nous connaître nous-mêmes, notre propre néant et l'excellence des œuvres que Dieu produit en nous (§ 8, p. 30). Quand l'homme s'est ainsi anéanti en Dieu, « il est devenu Dieu et Dieu est devenu cet homme » (§ 53, p. 229), car « l'homme parfait et le Dieu parfait sont un » (§ 24, p. 84); et si tous les hommes étaient parvenus à ce degré d'obéissance, ils seraient tous un en Dieu (§ 16, p. 60). Alors l'homme peut répéter avec Paul : « Je vis, mais ce n'est pas moi qui vis, Christ vit en moi ! » Partout où se rencontre cette forme, la plus élevée de la vie spirituelle, là est et vit Dieu ; notre activité s'est si bien identifiée avec la sienne, que nous sommes devenus pour lui « ce qu'est à l'homme sa propre main » (§ 54, p. 232 ; § 10, p. 34). Alors, quelque œuvre que Dieu accomplisse en nous, quelques souffrances qu'il nous impose, nous supportons tout, « Dieu et les créatures » (§ 23, p. 82 ; § 46, p. 194), dans une « passivité pure et entière » (§ 3, p. 10) ; « il nous semble que toutes les créatures ici-bas et le ciel vont s'élever contre nous et nous torturer pour venger sur nous leur créateur » (§ 11, p. 38); mais nous ne demandons pas à Dieu d'abréger ou de diminuer ces épreuves (§ 43, p. 182). De quelque félicité intérieure que nous jouissions également alors, quelque radieuses que soient les « visions de l'unité divine, supé-

rieure à toute substance et à toute connaissance » que Dieu nous accorde parfois, la douleur que nous cause notre péché ne s'efface qu'avec la mort, sans quoi, nous ne sommes pas véritablement « un homme divin, un homme déifié » (§ 43, p. 178). C'est en réalité Dieu qui souffre alors en nous à cause des péchés des hommes : cette souffrance, qu'il ne pourrait ressentir sans le moyen des créatures, il l'éprouve « partout où il se trouve dans un homme déifié, » et elle est si intense, qu'il serait prêt à supporter tout supplice, s'il pouvait effacer par là un seul péché (§ 37, p. 136); les vrais « imitateurs de Christ » vivent ainsi dans une obéissance et une humilité absolues (§ 26, p. 100). « Ce qui est imparfait, dit Paul, cessera quand la perfection sera venue. » Alors « toutes les divisions disparaîtront dans l'unité de l'être divin » (§ 53, p. 227); alors s'évanouiront le « moi, » le « toi, » et en général toute propriété particulière, « sauf ce qui constitue la personnalité » (§ 43, p. 178); « toutes les volontés seront un dans la volonté une et parfaite de Dieu, comme tous les biens sont un dans le bien suprême, comme toutes les substances sont un dans la substance absolue de Dieu » (§ 44, p. 186). — C'est Luther qui a tiré la *Théologie germanique* de l'obscurité, et qui en a publié à Wittemberg, en 1516, une première édition, basée malheureusement sur un manuscrit incomplet et comprenant seulement les chapitres 7 à 26 (il en existe une réimpression de l'an 1518 à la bibliothèque publique de Stuttgart), sous le titre *Eyn geistlich edels Buchleynn von rechter underscheid und vorstand was der alt und new mensch sey, was Adam und was gottis ind sey, kund wie Adam in uns sterben und Christus ersteen sol.* « Ce livre, dit-il dans sa préface, a été trouvé sans titre ni nom d'auteur; la doctrine qu'il contient rappelle celle du docteur illuminé Jean Tauler » (comp. la lettre de Luther à Spalatin du 14 déc. 1516, de Wette, I, 46). En 1518, il en publia, d'après un nouveau manuscrit, une seconde édition complète, sous le titre : *Eyn deutsch Theologia* (Wittemb., 1518, réimprimée la même année à Augsbourg, sous le titre : *Theologia deutsch*), nom que l'ouvrage a conservé. Dans la nouvelle préface qu'il écrivit pour cette seconde édition, Luther nous apprend qu'en donnant ce titre au livre du « prêtre et custode de Francfort, » il a cédé à un légitime accès de fierté nationale. « Il y a longtemps, dit-il, qu'un pareil livre n'a été publié dans les universités... Je loue Dieu de ce que j'entende et trouve mon Dieu en langue allemande comme ni eux (les théologiens scolastiques) ni moi ne l'avons trouvé jusqu'à ce jour, ni en latin, ni en grec, ni en hébreu. Dieu fasse que ce livre se répande, et l'on trouvera que les théologiens allemands sont sans aucun doute les meilleurs théologiens. » *Théologie germanique* ne signifie donc autre chose encore que « traité allemand contenant des matières théologiques, » comme le prétend Pfeiffer (introd. à l'édit. de 1855, p. xxij); Luther a voulu, par cette dénomination, opposer les trésors de piété contenus dans un ouvrage en langue populaire à la pauvreté religieuse des ouvrages composés dans une des langues savantes de son époque. Toutes les éditions ultérieures, jusqu'en 1851, ne sont que des réimpressions de celle de 1518; les dernières sont de Grell (Berl., 1817), de Krüger (Lemgo, 1822), de Detzer

(Erl., 1827), de Troxler (Saint-Gall, 1837) et de Biesenthal (Berl., 1842). Enfin, en 1851, Pfeiffer publia le texte du manuscrit de 1494 qu'il venait de découvrir (*Theologia deutsch*, Stuttg., 1851), et il y ajouta, dans une nouvelle et dernière édition de l'an 1855, une traduction en allemand moderne. Pfeiffer, malheureusement, s'est borné à imprimer le texte de ce seul manuscrit sans tenir compte, autant qu'il l'aurait dû, du texte des éditions de Luther (basées évidemment sur des manuscrits aussi anciens, sinon plus anciens encore que celui de l'an 1494) et sans indiquer aucune variante, ce qui est d'autant plus regrettable que son texte paraît n'être en plusieurs endroits importants qu'une paraphrase orthodoxe du texte conservé par Luther. Son édition, malgré le crédit dont elle jouit, ne mérite donc pas la confiance d'une édition vraiment critique, laquelle reste encore à faire. Dès le seizième siècle, la *Théologie germanique* fut traduite en latin et en français par Sébastien Castallion (*Theologia germanica, libellus aureus... ex germanico translatus, Jo. Theophilo interprete*, Basileæ, 1557; *La Theologie germanicque*, etc. Anvers, 1558). Une nouvelle traduction française fut faite et publiée par Poiret (*La Théologie réelle, vulgairement dite la Théologie germanique*, etc. Amst., 1700). Des traductions anglaises parurent en 1648 et en 1854 ; il est également fait mention d'une traduction flamande de l'an 1590. Le livre du religieux de Francfort, qui compta en tout environ soixante-dix éditions, demeura toujours en honneur dans l'Eglise luthérienne. Flacius en fait un grand éloge dans son *Catalogus testium veritatis* (§ CCCXLV, p. 789 ss.). Carlstadt et les sectaires de son école la tenaient également en haute estime (v. la lettre qu'il écrivit le 20 avril 1523 à un paysan de Silésie nommé George Schenk, lequel, dit-il, « comprend la théologie germanique, » et son traité *Was gesagt ist, sich gelassen und was das wort Gelassenheit bedeut*, etc. composé à la même époque, chez Jaeger, *Andreas Bodenstein von Carlstadt*, Stuttg., 1856, 325 ss.). L'Eglise réformée lui fit un accueil tout différent (*Lettre de Calvin à l'Eglise de Francfort*, 13 février 1559, Bonnet, II, 259 : « Ce sont badinages forgés par l'astuce de Satan pour embrouiller toute la simplicité de l'Evangile. Mais si vous regardez de plus près, vous trouverez qu'il y a du venin caché et mortel, » etc. Comp. *Epistolarum theolog. Theod. Bezæ Vezelii liber unus*, Gen. 1575, lettres 6 et 46, p. 59 et 213). Au dix-septième siècle, l'auteur de la *Théologie germanique* a été tenu pour un « enthousiaste » (Hornbeckius, *Summa controversiarum*, Colberg, 1676, VI, 409), pour un précurseur de Val. Weigel (Hunnius, *Christ. Betracht. d. neuen Paracels. u. Weigelianischen Theol.*, Wittemb., 1622, 19 ss.), et même identifié avec David Joris (Jac. Genck, *Der nach seinem Kampf gekrœnte Lehrer*, etc. Hamb., 1686, préf.). A la même époque, l'Eglise catholique, qui avait abandonné cet ouvrage dès son apparition, le mettait à l'index par décret du 19 mars 1621 ; aujourd'hui, elle revient de plus en plus sur ce jugement, tout en maintenant que la lecture du livre n'est pas sans danger pour les personnes peu instruites (Wetzer u. Welte, *Encyclopædie d. kath. Theol.*, X, 875 ss.; *Hist. Polit. Blätter*, 1855, t. XXXV, p. 397). Consulter encore : Placcius, *Theatrum anonym. et pseudonymorum*, Hamb., 1708, 441 s.; Ull-

mann, *Reformatoren vor der Reformation*, Hamb., 1842, II, 233 ss., et *Das Reformatorische u. Speculative in der Denkweise des Verfassers der Deut. Theol., Stud. u. Krit.*, 1852, IV, 859 s. (réplique à Pfeiffer); Jürgens, *Luther v. seiner Geburt bis zum Ablasstreite*, Leipz., 1847, III, 261 ss.; Carriere, *Die philos. Weltanschanung der Reformationszeit*, Stuttg., 1847, 172 ss.; Lisco, *Die Heilslehre der Theologia deutsch*, Stuttg., 1857; Hanne, *Die Idee der absoluten Persönlichkeit*, etc., Hannover, 1861, I, 542 ss. (l'auteur trouve dans la *Théologie germanique* la notion néoplatonicienne de Dieu, et en général la forme la plus avancée du panthéisme théosophique, dans son antithèse avec le panthéisme naturaliste des frères du libre esprit; un jugement analogue avait déjà été exprimé par F.-A. Staudenmaier, *Die Philos. d. Christenthums oder Metaphysik der h. Schrift*, I. *Die Lehre von der Idee*, Giessen, 1840, 655 ss.; Reifenrath, *Die deutsche Theol. des Frankfurter Gottesfreundes*, Halle, 1863; Hering, *Die Mystik Luthers*, Leipz., 1879, 52 ss. — Ne pas confondre la *Théologique germanique* du religieux de Francfort avec deux ouvrages du même nom : l'un, une dogmatique catholique en langue vulgaire, par l'évêque de Chiemsee, Berthold Pirstinger (*Teutsche Theologie*, München, 1528; rééditée à Munich en 1851, par Reithmeier); l'autre, un traité de Schwenkfeld (*Deutsch Theologia, für die gotfürchtigen Laien, vom Herren Christo, und der christlichen Leere der Gottseligkeit. Auffrag und anthwort gestellt durch Caspar Schwenckfeldt*, 1541), considéré encore par Pfeiffer comme une édition de la *Théologie germanique* de l'an 1541 (introd. p. XIV). A. Jundt.

THÉOLOGIE MONUMENTALE. — Voyez *Archéologie*.

THÉOLOGIE PRATIQUE OU PASTORALE. On peut la définir la théorie de l'Eglise ou de l'activité ecclésiastique. « C'est l'art après la science, dit Vinet dans sa *Théologie pastorale*, p. 1, ou la science se résolvant en art... C'est l'art d'appliquer utilement dans le ministère les connaissances acquises dans les trois autres domaines (dogmatique, exégétique, historique) de la théologie. » Ebrard donne une définition semblable : « La théologie pratique n'est pas une science, mais un art. » Il y a là une erreur. A n'envisager la théologie pratique que comme un art, on est facilement amené à la considérer comme une sorte de dressage auquel on soumettrait le futur ministre de l'Eglise. Rien ne serait plus périlleux. Vinet a été mieux inspiré quand il corrige ainsi sa définition : « Le côté spéculatif doit avoir sa part; l'action est le but dernier de la spéculation, mais quelle que soit la nature de cette action, elle n'est pas assez préparée si l'on n'a eu qu'elle en vue. Il faut une étude désintéressée... Celui qui n'a vu les choses de sa profession que dans le milieu donné où il agira n'agira ni avec liberté, ni avec intelligence, ni avec profondeur » (*ibid.*, p. 2 et 3). — La théologie pratique, considérée comme une science et ayant son rang dans l'organisme des sciences théologiques, a vu son importance et son étendue reconnues de nos jours seulement. On peut la diviser ainsi : I. L'essence de l'Eglise (il est indispensable d'emprunter ce chapitre à la dogmatique et de le placer en tête de la théologie pratique) : 1° définition; 2° enseignement de Jésus; 3° enseignement des apôtres; 4° le catholicisme; 5° le protestantisme; 6° le chef de

l'Eglise ; 7° les membres de l'Eglise ; 8° la charte de l'Eglise. II. L'organisation de l'Eglise (formant la matière du *droit ecclésiastique*) : A. Les organismes : 1° la paroisse ou la communauté locale ; 2° le consistoire ou la communauté régionale ; 3° le synode ou la communauté nationale ; 4° l'alliance évangélique ou la communauté internationale ; 5° les rapports de l'Eglise et de l'Etat. B. Les organes : 1° le pasteur (la vocation, la préparation, la vie intérieure, etc.) ; 2° l'ancien ; 3° le diacre. III. Les manifestations de l'Eglise : A. Le culte ; 1° le sermon (formant la matière de l'*homilétique*) ; 2° la liturgie (formant la matière de la *liturgique*) ; 3° l'art religieux. B. La mission (ou *halieutique*) : 1° la mission intérieure comprenant : *a.* l'instruction religieuse (formant la matière de la *catéchétique*) avec l'école du dimanche ; *b.* les conférences apologétiques ; *c.* la cure d'âmes (comprise parfois sous le nom de *théologie* ou de *prudence pastorale*) ; *d.* les œuvres d'assistance ou de bienfaisance ; 2° la mission parmi les non chrétiens (libres penseurs, païens, juifs). On peut y joindre, si l'on veut, les questions relatives à la *polémique* avec les chrétiens d'autres confessions. — Bibliographie : On peut trouver d'utiles indications dans Chrysostome (Περὶ ἱερωσυνῆς ou *De sacerdotio*, sous forme de dialogue), Ambroise (*De officiis ministrorum*), Augustin (*De doctrina christiana*), Léon le Grand (*De pastorali cura*), Grégoire le Grand (*Liber pastoralis curæ*), Raban-Maur (*De institutione clericorum*), et, depuis les temps de la Réformation, dans le *Pastorale Lutheri* (1582) de Conrad Porta, dans Quenstedt (*Ethica pastoralis*, 1678), Kortholt (*Pastor fidelis*, 1698), A.-H. Francke (*Monita pastoralia*, 1712), Deyling (*Institutiones prudentiæ pastoralis*, 1768), Roques (le *Pasteur évangélique*, 1723), Niemeyer (*Handbuch für christl. Religionslehrer*, 1790), Spalding (*Nutzbarkeit des Predigtamts*, 1772). Ce n'est que dans notre siècle que la théologie pratique a été traitée d'une manière systématique par Schleiermacher (*Die prakt. Theol. nach den Grundsætzen der evang. Kirche im Zusammenhang dargestellt*, publiée en 1842 par Frerichs ; division : le service et le gouvernement de l'Eglise), Hüffel (*Ueber das Wesen u. den Beruf des evangel. Geistlichen*, 1822 ; 4e éd., 1843 ; division : l'élément doctrinal, rituel et social), Cl. Harms (*Pastoraltheologie*, 1830, sous forme de discours aux étudiants), Marheineke (*Entwurf der prakt. Theol.*, 1837 ; division : l'Eglise chrétienne, l'Eglise évangélique ou protestante, l'Eglise confessionnelle ou particulière), Nitzsch (*Prakt. Theol.*, 1847-57, 3 vol., œuvre capitale ; division : la vie ecclésiastique, l'activité ecclésiastique, édifiante et organisatrice), Vinet (*Théol. pastorale*, 1850 ; division : la vie individuelle, domestique, sociale du pasteur ; la vie pastorale : culte, enseignement, cure d'âmes ; la vie administrative ou officielle), Palmer (*Ev. Pastor theol.*, 1860), Ebrard, *Vorl. üb. prakt. Theol.*, 1854 ; Ehrenfeuchter, *Die prakt. Theol.*, 1859 ; Otto, *Grundzüge der ev. prakt. Theol.*, 1867 ; id., *Ev. pr. Theol.*, 1869, 2 vol. ; Schweizer, *Pastoraltheol.*, 1875 ; Steinmeyer, *Beitræge zur prakt. Theol.*, 1874-79, 3 vol. ; Zezschwitz, *System der prakt. Theol.*, 1876-78, 3 vol. ; Harnack, *Prakt. Theol.*, 1877 ; Murphy, *Pastor. Theology*, 1877 ; van Oosterzee, *Prakt. Theol.*, 1878 ; Bedell, *Pastor. Theology*, 1880. Nous signalerons aussi deux revues : *Zeitschr.*

f. Pastor.-Theol. de Œhler, 1877 ss., et *Zeitschr. f. prakt. Theol.* de Bassermann et Ehlers, 1879 ss. Enfin, nous renvoyons le lecteur aux articles : *Droit ecclésiastique*, *Prédication* (Théorie de la), *Culte*, *Liturgie*, *Mission*, *Catéchétique*, *Cure d'âmes*, publiés dans notre recueil.

F. LICHTENBERGER.

THÉOLOGIE SPÉCULATIVE. — I. L'IDÉE. Ce terme désigne plutôt une méthode applicable à la théologie qu'une branche spéciale de l'organisme des sciences théologiques. Pour bien définir cette méthode dans ce qu'elle a à la fois de légitime et d'incomplet, il convient de la rapprocher de la méthode absolument opposée : le contraire de la spéculation est l'empirisme. L'empirisme veut que l'expérience se suffise à elle-même, et réduit tout savoir à la connaissance du fait particulier qui tombe directement sous l'œil de la conscience, ou sous la perception du sens externe. Les conséquences de cette opinion sont aussi évidentes qu'elles sont graves. Si le fait particulier et contingent peut seul être affirmé, s'il est seul réel et démontrable, toute science se résoudra en une collection d'expériences particulières qu'il sera possible de réunir en un faisceau, mais qui ne pourront avoir entre elles de lien organique, parce qu'il n'existe pas de lois générales et universelles. En d'autres termes, l'empirisme équivaut à la négation de toute science. En effet, si l'empirisme avait raison, les sciences expérimentales seraient impossibles aussi bien que les autres sciences. « Sans doute, dit M. Riaux, les faits réels, actuels, sont avant tout ce par quoi nous pouvons connaître tout ce qui est accessible à notre intelligence ; la connaissance de ces faits, c'est-à-dire l'expérience, est le point de départ de toute science. Dans ces limites l'empirisme aurait raison. Mais vouloir se borner à ce point de départ, y enfermer l'esprit humain, c'est une folie et une absurdité ; c'est nier gratuitement la légitimité de toutes les opérations intellectuelles qui s'appuient sur les faits pour les dépasser et trouver les vérités générales et universelles ; c'est nier la valeur, la légitimité et la portée du raisonnement. » Or cette part de la raison, cette fonction de l'intelligence qui dépasse le fait particulier et contingent, qui s'élève de l'accidentel au nécessaire, n'est autre chose que la spéculation prise dans son sens le plus large. C'est dire que la spéculation joue un rôle dans la formation de toutes les sciences, des sciences expérimentales comme des sciences rationnelles. L'expérience donne le particulier, la spéculation y cherche et y découvre le général, et c'est cette découverte qui élève les données de l'expérience à la hauteur d'une science. L'induction, qui est le passage du particulier au général, est déjà la première manifestation de la raison spéculative. Nulle science donc ne saurait se constituer et s'achever sans la spéculation. Il faut à la science, pour qu'elle mérite ce nom, un domaine qui lui appartienne, une méthode indépendante qui l'affranchisse de toute autorité extérieure, surtout un principe organisateur qui ramène à l'unité les faits ou les notions particulières et qui leur donne la cohésion d'un système. La recherche de ces causes, de ces lois, de ce principe générateur et directeur appartient à la spéculation. — S'il en est ainsi, il est évident que la théologie ne saurait se passer de la spéculation. La théologie a pour point de départ et

pour fondement le sentiment chrétien, l'expérience chrétienne, la vie chrétienne produite au contact du fait antérieur et supérieur de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Mais l'analyse des éléments constitutifs de la conscience chrétienne, la recherche des lois qui la déterminent, la systématisation de ces lois et de ces faits, toutes ces opérations qui dépassent le cercle limité de l'observation et de l'expérience sont autant d'actes spéculatifs de la raison s'emparant des données de l'observation. Là est la part légitime de la méthode spéculative dans la théologie, méthode qui trouve son application nécessaire dans la sphère de la dogmatique, de la morale et de l'apologétique. Cependant, s'il convient d'assigner à la spéculation un rôle important dans la science théologique, l'erreur commune à la grande majorité des théologiens dits spéculatifs consiste à nier la nécessité de l'observation et de l'expérience, à procéder *a priori* en partant de principes purement rationnels, d'axiomes métaphysiques dont on essaye ensuite de déduire tout le système. « En admettant même, dit encore M. Riaux, qu'on eût le bonheur de poser pour point de départ une vérité large et féconde, elle n'en conserverait pas moins son caractère hypothétique, puisqu'elle ne s'appuierait pas sur la réalité ; comme conséquence dernière, celui qui l'aurait embrassée devrait se résigner à en ignorer éternellement la démonstration, et partant à priver ses connaissances du caractère qui seul constitue la science, la certitude. » — Dans l'histoire de la science théologique, c'est précisément cette théologie aprioristique, déductive, descendant de l'absolu et de l'universel au relatif et au particulier, que l'on désigne généralement du nom de théologie spéculative. Celle-ci, concevant le christianisme non comme un fait, mais comme une idée, décompose cette idée centrale en ses différents éléments et explique ensuite les faits par la théorie. De là le caractère abstrait et intellectualiste de ces systèmes, de là surtout leurs procédés aventureux et leurs résultats chimériques, auxquels nous pouvons appliquer les paroles par lesquelles M. Weber termine son étude sur Hegel ; après avoir blâmé la prétention de Hegel de soustraire les hypothèses de la métaphysique à la juridiction suprême des faits : « Le génie (*speculative Vernunft*), continue M. Weber, est créateur, cela est certain ; par une intuition immédiate il aperçoit le vrai, que l'expérience ne découvre que pas à pas : et le génie est créateur parce qu'il est l'unité immédiate de la pensée et de l'être. Mais ses oracles, précisément parce qu'ils sont immédiats, c'est-à-dire indémontrés et en quelque sorte tombés du ciel, ont besoin, pour avoir force de loi dans le domaine scientifique, du contre-seing de l'expérience. L'immédiat, Hegel lui-même nous le dit, n'est jamais le définitif, mais le point de départ d'une évolution. La spéculation *a priori*, telle qu'elle est conçue et pratiquée par Hegel, ne saurait donc être la forme définitive de la science et doit être suivie nécessairement d'un travail de vérification expérimentale et, au besoin, de critique rectificative » (M. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, Paris, 1872, p. 550). Rappelons aussi le mot de Bacon qui compare les empiristes purs à la fourmi, les spéculatifs idéalistes à l'araignée, les interprètes de la science, qui tient à la fois compte de l'expérience et de l'idée, à l'abeille.

II. L'histoire. — En esquissant à grands traits l'histoire de la théologie spéculative, nous nous en tiendrons au sens indiqué en dernier lieu; nous aurons donc à parler des systèmes qui méconnaissent l'importance ou réduisent la part de l'expérience, de l'observation, de la réalité, de l'histoire, qui procèdent *a priori*, dont le caractère commun est un intellectualisme plus ou moins accentué qui tend à résoudre la théologie en philosophie ou du moins à effacer la limite qui sépare ces deux sciences. Il convient de mentionner d'abord l'école d'Alexandrie, dominée par l'influence de la spéculation platonicienne et néoplatonicienne. D'après les Pères d'Alexandrie, le christianisme est la philosophie véritable, la révélation parfaite de la vérité absolue, puisque le logos, dont les rayons épars avaient illuminé le monde païen et le monde juif (λόγος σπερματικός), s'est incarné en Jésus-Christ, apportant à l'humanité la réponse à toutes les questions, la solution définitive de tous les problèmes. La vérité chrétienne est donc l'objet le plus digne de l'attention et de l'étude du penseur, et, tandis que le simple fidèle peut se contenter d'embrasser par la foi (πίστις) les mystères de la révélation divine, le chrétien plus avancé, le chrétien parfait, s'appuyant sur l'identité primordiale et fondamentale de la raison et du christianisme, tend à s'élever plus haut et à atteindre par la connaissance (γνῶσις) cette vérité chrétienne, que le simple croyant ne mesure pas dans toute sa portée et ne pénètre pas dans son essence intime. Cette conception alexandrine était favorable au développement d'une théologie spéculative, dont nous trouvons, dans l'Eglise d'Orient, les premières manifestations et les œuvres les plus anciennes. D'un côté, en effet, le développement même du dogme atteste l'intérêt qu'inspiraient les doctrines relevant de la métaphysique et de la spéculation pure (origine du monde, origine du mal, trinité, natures de Christ); d'autre part, les principaux ouvrages de Clément d'Alexandrie, d'Origène, d'Athanase, de Grégoire de Nysse, sans être des systèmes élaborés par une pensée rigoureusement conséquente, puisque l'imagination y a parfois autant de part que la logique, n'en sont pas moins incontestablement des essais grandioses de théologie spéculative. — L'Eglise d'Occident se montra, au début, très hostile à la philosophie antique; Irénée et Tertullien, notamment, qui considéraient les philosophes comme les patriarches de toutes les hérésies, sont les représentants d'une tradition réaliste et réfractaire à la spéculation. Augustin, par contre, fut un génie spéculatif aussi subtil que profond : qu'il nous suffise de rappeler sa controverse avec les manichéens, auxquels il opposa les théories platoniciennes et néoplatoniciennes sur le monde, le mal et Dieu; et ses luttes avec les ariens, qu'il chercha à vaincre définitivement en donnant à la doctrine de la trinité son couronnement spéculatif. Le moyen âge a produit, il est vrai, bon nombre d'esprits spéculatifs très distingués; mais la spéculation était entièrement rivée à la foi de l'Eglise : expliquer le dogme, en développer les conséquences, en démontrer la vérité, tel fut l'objet de la scolastique; il ne s'agissait pas de chercher une vérité non encore découverte, mais de prouver une vérité définitivement acquise. Dans ces limites tracées par l'autorité de l'Eglise, quel-

ques théologiens se signalèrent par des essais de spéculation d'une originalité et d'une vigueur remarquables. A leur tête il faut nommer Jean Scot Erigène, qui par sa hardiesse et sa puissance l'emporte sur tous les docteurs du moyen âge et qui, sans doute, n'échappa aux châtiments et aux persécutions de l'Eglise que grâce à la haute protection de Charles le Chauve ; quelques-unes de ses doctrines furent condamnées aux conciles de Valence (855) et de Langres (859). Plus orthodoxe est la spéculation d'Anselme, qui, dans son *Monologium*, son *Proslogium* et son *Cur Deus homo*, applique à quelques problèmes de philosophie et au dogme de l'incarnation la méthode de déduction *a priori*. Il ne serait pas difficile de suivre, à travers le moyen âge, une tradition spéculative qui parfois, comme chez Amaury de Bène, David de Dinan, maître Eckhart, s'unit à une veine mystique. Quant à la scolastique, dominée à l'origine par l'influence du platonisme, soumise plus tard à l'ascendant croissant d'Aristote qu'on expliqua d'abord dans le sens réaliste et ensuite dans le sens du nominalisme, elle n'ouvrait pas une carrière assez libre à la pensée individuelle pour favoriser l'essor d'une spéculation vraiment originale dans la sphère de la théologie : l'objet de la science était imposé à celle-ci et ne pouvait être créé par elle. — De tous les réformateurs, c'est Zwingle qui, disciple de quelques philosophes de la Renaissance, a le plus franchement appliqué la méthode spéculative à la théologie chrétienne ; à cet égard, le traité *De providentia* (1530, éd. Schuler et Schulthess, t. IV), présente un sérieux intérêt (voy. Sigwart, *U. Zwingli, Der Charakter seiner Theologie mit besondrer Rücksicht auf Picus von Mirandula*, 1855). Le génie plus réaliste de Luther se défiait des écarts d'une spéculation qui risquait d'abandonner le terrain solide des faits évangéliques, ce qui n'empêcha pas le réformateur d'emprunter à la philosophie scolastique plus d'un argument spéculatif pour étayer l'une ou l'autre de ses doctrines : la célèbre doctrine de l'ubiquité dans ses rapports avec la conception luthérienne de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie est un emprunt fait à la scolastique, notamment au nominalisme d'Occam (voy. la dissertation de Rettberg sur Occam et Luther, *Stud. u. Krit.*, 1839, I, et surtout la remarquable étude de H. Schultz, *Luthers Ansicht von der Methode u. den Grenzen der dogmatischen Aussagen über Gott, Brieger's, Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. IV, 1880, p. 77 ss.). Mélanchthon qui au début de sa carrière réformatrice s'était montré hostile à la scolastique et à la philosophie en général, s'engagea dans la suite à plusieurs reprises sur le terrain de la spéculation : sa construction spéculative de la trinité lui attira les reproches des dogmatistes luthériens de l'âge orthodoxe (voy. Herrlinger, *Die Theologie Melanchthons*, 1879, p. 172 ss., et surtout p. 389-407, *Das philosophische Element der melanchthonischen Theologie*). On trouvera des éléments riches et souvent profonds de théologie spéculative dans les ouvrages d'Osiander, de Schwenkfeld, de Brenz, de Keckermann, bien qu'aucun de ces théologiens n'ait élaboré un système complet et entièrement personnel. — Ni l'époque de l'orthodoxie, ni celle du piétisme, ni l'âge de transition signalé par la lutte entre le supranaturalisme et le rationalisme ne

furent favorables au développement d'une théologie spéculative vraiment originale. Celle-ci prit un grand essor sous l'impulsion de la philosophie allemande renouvelée par Kant. Le nom de Hegel domine et inspire cette théologie qui semblait d'abord entièrement conforme aux principes du christianisme positif, voire même aux formules de l'orthodoxie luthérienne : la droite hégélienne prétendait conserver les enseignements bibliques et même les dogmes ecclésiastiques, mais en les interprétant dans leur sens philosophique et profond ; elle pensait avoir trouvé dans les formules de la métaphysique hégélienne la clef des mystères du christianisme et avoir ainsi réconcilié pour jamais l'évangile et l'esprit moderne : ce que la religion enseigne sous la forme symbolique et concrète du dogme ou du culte, la philosophie le résout en idées pures et l'élève ainsi dans un domaine supérieur et plus conforme à la nature intime de l'esprit. Une phalange de théologiens distingués, dont les systèmes et les ouvrages sont caractérisés dans les articles spéciaux que leur consacre cette Encyclopédie, Daub, Marheinecke, Gœschel, Rosenkranz, Erdmann, Schaller, Hasse, Conradi, Hinrichs, concoururent ainsi à une restauration spéculative de tout le système orthodoxe (voy. sur ce mouvement théologique, Schwarz, *Zur Geschichte der neuesten Theologie*, 4e édit., p. 18 ss. ; Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. II, p. 315 ss. ; Landerer, *Neueste Dogmengeschichte*, p. 267 ss.). — Strauss dévoila avec une ironie impitoyable le caractère factice et l'irrémédiable stérilité de cette tentative de restauration orthodoxe à l'aide de la spéculation (voy. surtout la préface de sa *Dogmatique*), et des prémisses hégéliennes il tira des conséquences diamétralement opposées : ce qui, d'après lui, reste de chaque dogme après sa formation progressive et sa dissolution fatale à travers les siècles, c'est une idée abstraite, élément intégrant d'un système de panthéisme spéculatif. Les enfants terribles de la gauche hégélienne, Feuerbach, Bruno Bauer, achevèrent de mettre à néant les illusions de cet âge d'or qui devait voir se consommer l'union définitive et indissoluble de la philosophie et du christianisme, et « inaugurer une ère nouvelle, durant laquelle les loups habiteraient avec les agneaux et les léopards avec les brebis. » Cependant la théologie biblique et l'histoire elle-même subirent l'influence de la spéculation hégélienne : Billroth (*Commentaire sur les épîtres aux Corinthiens*, 1833) et Mathies (*Commentaire sur l'épître aux Éphésiens*, 1834), appliquèrent aux textes sacrés les procédés de la dialectique de Hegel et essayèrent d'en dégager les idées essentielles du maître, revêtues, il est vrai, de la forme populaire et imagée qui distingue la religion de la philosophie. L'histoire aussi dut se plier fréquemment aux exigences de la méthode spéculative. — Les historiens spéculatifs, dont Baur est le représentant le plus éminent, se piquèrent d'aller au fond des choses ; sous le chaos apparent des faits ou des idées, ils cherchèrent et crurent trouver l'unité d'un principe, d'une loi générale et fixe, présidant à la marche des événements ou à l'évolution des dogmes. Identifiant les lois de l'être et celles de la pensée, ils eurent trop souvent la prétention de déterminer à l'avance et avec une précision rigoureuse les phases successives de l'his-

toire des faits ou des idées; il en résulta que souvent ils dénaturèrent les faits, méconnurent l'importance des grandes individualités historiques et finirent par résoudre en un problème logique le jeu infiniment varié et fécond de la vie. Schleiermacher semble, à première vue, avoir franchement rompu avec la méthode spéculative appliquée à la théologie. N'a-t-il pas assuré à la religion un domaine indépendant de toute philosophie, un sanctuaire placé en dehors et au-dessus de toute spéculation étrangère? En fondant la religion sur le sentiment religieux, c'est-à-dire sur une donnée primitive et irréductible de la nature humaine, et en fondant la théologie sur l'expérience chrétienne, c'est-à-dire sur un fait dont la certitude échappe à toute discussion, n'a-t-il pas affranchi le christianisme et la théologie de toute entrave philosophique? Sans doute; mais l'application de ce principe a-t-elle été rigoureusement conséquente? le philosophe n'a-t-il jamais dicté au théologien quelques-uns de ses résultats? le panthéisme déterministe du disciple de Spinoza ne se révèle-t-il pas dans plus d'un des chapitres de la dogmatique de Schleiermacher? — La théologie postérieure à Schleiermacher a vu se produire quelques essais fort remarquables de spéculation religieuse. En première ligne, il faut citer l'*Ethique* de Rothe (*Theol. Ethik*, 1re éd., 1845 ss., 3 vol.; 2e éd. 1869-1871, 5 vol., les trois derniers ont été publiés par M. Holtzmann) : d'après Rothe, la tâche de la théologie spéculative consiste à développer systématiquement le contenu de l'idée de Dieu, en partant du sentiment immédiat que le théologien a de Dieu dans sa conscience; ainsi Rothe procède à la fois de Schleiermacher, puisque son point de départ est aussi le sentiment religieux, et de Hegel, puisque sa méthode est celle de la construction dialectique (voy. les études de M. Babut, dans le *Bulletin* et la *Rev. théol.* des années 1868, 1869, 1870, 1872; de M. Astié, *Compte rendu*, 1869-1870; de M. Godet, *Revue théol.*, 1874-1875. Sur Rothe et sa spéculation consulter en outre J. Müller, *Die christl. Lehre von der Sünde*, 3e édit., I, 9 ss.; Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, II, 490; Voigt, *Fundamentaldogmatik*, 1874, p. 319 ss.; deux études de M. Holtzmann, dans la *Protest. Kirchenzeitung*, 1874 : *Religion et Speculation*, n. 23 et 24; *Die heutigen Aussagen der speculativen Theologie*, n. 32 et 47). — Tandis que Rothe occupe une place à part que lui assurent l'originalité de son esprit et la vigueur de sa pensée, il est toute une école qui, moins hardie et moins aventureuse, aspire à concilier les principes fondamentaux du théisme avec les notions essentielles de la religion chrétienne. Le trait commun à tous les représentants de ce mouvement est une réaction décidée contre le panthéisme et une affirmation forte et précise de la personnalité de Dieu. Quant aux nuances particulières à chacun d'eux, il serait plus difficile de les démêler et de les définir; leur attitude à l'égard du christianisme, notamment, n'est pas invariablement la même; elle est tantôt plus positive, tantôt plus critique ou plus neutre; quelques-uns, comme Weisse, modifièrent à plusieurs reprises leur point de vue originel. On trouvera, dans les articles consacrés à ces philosophes et à ces théologiens, des détails sur leurs systèmes et la nomenclature de leurs ouvrages; qu'il nous suffise de mentionner Weisse,

Fichte junior, Fischer, Wirth, Chalybæus, Rückert, Ulrici, Schwarz. — Le coryphée le plus éminent de la théologie spéculative contemporaine est Biedermann, dont la dogmatique repose sur des prémisses essentiellement hégéliennes, c'est-à-dire sur l'identité de la logique et de la métaphysique, des lois de la pensée et des lois de l'être (Biedermann, *Christliche Dogmatik*, 1869; cp. Baur, étude comparée sur les dogmatiques de Schweizer et de Biedermann, *Jahrbücher für protest. Theologie*, 1876; les belles études de Biedermann sur la dogmatique de Lipsius, *Protest. Kirchenzeitung*, 1877, n. 2-6, avec la réplique de Lipsius, *Dogmatische Beitræge*, 1878, p. 126-215 : *Biedermann und die speculative Schule*). De Biedermann procède O. Pfleiderer (*Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, 1878; *Grundriss der christlichen Glaubens-und Sittenlehre*, 1880). — A ces derniers théologiens qui sont restés fidèles à la tradition hégélienne, s'oppose une phalange de penseurs distingués qui relèvent plutôt de Kant, et qui cherchent à combiner avec les principes du criticisme les thèses de Schleiermacher sur l'indépendance de la religion à l'égard de la métaphysique et de la science. Ritschl et son école proscrivent toute application des catégories métaphysiques à la religion (Ritschl, *Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott*, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, X, 277-318; XIII, 67-133, 251-302; *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. Versœhnung*, 3 vol. 1870-1874; *Unterricht in der christlichen Religion*, 1875; *Theologie und Metaphysik*, 1881; Herrmann, *Die Metaphysik in der Theologie*, 1876; *Die Religion im Verhæltniss zum Welterkennen et zur Sittlichkeit*, 1879; H. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, 1881; Kaftan, *Das Wesen der christlichen Religion*, 1881). Citons enfin la dogmatique de M. Lipsius, remarquable surtout par sa théorie de la connaissance religieuse, qui, par son élément critique, dépend de Kant et qui, par l'analyse psychologique des phénomènes religieux, se rattache à Schleiermacher (*Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, 1876; 2e éd., 1879; *Dogmatische Beitræge*, 1878). Consulter l'art. *Dogmatique*, par M. Bouvier. — Bibliographie : Les monographies les plus importantes ont été mentionnées dans le cours de cet article. Consulter les histoires des dogmes, de la théologie, de la dogmatique; Baur, *Die christliche Gnosis*, 1835; H. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, 1841-1851, 6 vol.; l'article de Dorner, *Theologie (speculative)*, dans l'encyclopédie de Herzog, XVI, 1-13; Thilo, *Die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie in ihren Principien beleuchtet*, 1851; Chalybæus, *Die speculative Erkenntniss Gottes mit besonderer Beziehung auf die theologische Erkenntnisstheorie* (*Jahrb. f. deutsche Theologie*, 1857, p. 387-414); Lipsius, *Dogmatik*, § 4; Pfleiderer, *Grundriss der christlichen Glaubens-und Sittenlehre*, § 87; Dorner, *System der christl. Glaubenslehre*, 2 vol., 1879-1881; voyez enfin sur l'état actuel de la question en Allemagne l'ouvrage tout récent de O. Flügel, *Die speculative Theologie der Gegenwart kritisch beleuchtet* (l'auteur soumet les systèmes de l'Allemagne contemporaine à une critique rigoureuse, entièrement dominée par les principes de la philosophie de Herbart). P. Lobstein.

THÉOPACHITES, hérétiques du cinquième siècle, ainsi nommés parce qu'ils enseignaient que Dieu le Père et les deux autres personnes de la sainte Trinité avaient souffert à la passion de Jésus-Christ. Les premières traces de cette opinion se trouvent dans les épîtres d'Isidore de Péluse (*Ep.* 102, 124); mais l'usage de ce terme remonte à l'addition que fit Pierre le Foulon au Trishagion (*Theophanis Chronographia*, 97, 184). Plusieurs évêques africains, tels que Fulgence Ferrand, Fulgence de Ruspe et d'autres s'étant prononcés pour la formule : « L'une des personnes de la Trinité a été crucifiée, » le cinquième concile œcuménique de Constantinople la sanctionna (553). Les catholiques orientaux la maintinrent jusqu'à ce qu'elle fût rejetée et condamnée par le *Concilium Quinisextum* (692), dans son quatre-vingt-unième canon. Seuls les monophysites et les monothélites la conservèrent. Expulsé de la doctrine officielle de l'Eglise, le théopachitisme se trouve à la base des conceptions populaires du dogme de la rédemption dans beaucoup de pays, même protestants, et a même pénétré dans un certain nombre de recueils hymnologiques (*Ach grosse Noth! Gott selbst ist todt*). On confond d'ordinaire les théopachites avec les patripassiens (voy. cet article).

THÉOPHANE, surnommé *Cerameus*, c'est-à-dire *le Potier*, évêque de Tauromenium (Taormina), en Sicile, vers l'an 1140, d'après Léo Allatius qui, dans sa *Diatriba de Simeonibus*, a justifié cette date contre le P. Scorsus, jésuite, qui fait exister Théophane au neuvième siècle, au temps de Photius, opinion d'autant plus inadmissible que Théophane cite les légendes de Siméon Métaphraste, et qu'une note des manuscrits affirme qu'il prêcha un de ses sermons (*Homil.* XXVI) devant Roger II, roi de Sicile, qui régna de 1129 à 1152, époque où la Sicile était fort menacée par les Sarrasins, circonstance à laquelle le prédicateur fait allusion dans plusieurs passages de son discours. A cette époque, il y avait encore un certain nombre de paroisses de la Sicile de la langue et du rit grecs; aussi tous les discours de Théophane sont-ils en grec. On a de lui : *Homilia in Evangelia dominicalia et festa totius anni, græce et latine, cum notis et prolegom.*, Paris, 1644, in-fol. Ces homélies sont au nombre de soixante-six et ont été éditées et commentées par le jésuite Scorsus. Deux autres discours, prononcés à la fête de l'exaltation de la Croix, ont été publiés par le jésuite Gretser, dans son ouvrage *De cruce*, II, 1209. Le style de ces homélies est coulant et agréable; l'emploi de l'allégorie, qui y abonde, n'est pas toujours heureux. — Voyez Cave, *Historia literaria*, II, 132; Wetzer, *Encycl.*, ad vocem.

THÉOPHANIE. Voyez *Révélation*.

THEOPHILANTHROPES. Le 5 nivôse de l'an V (16 décembre 1796), dans un local dépendant de l'hospice des Aveugles, rue Saint-Denis, n° 34, au coin de la rue des Lombards, se trouvaient réunis cinq pères de famille qui, après une discussion approfondie, prirent la résolution de fonder une société religieuse dont les membres s'appelleraient *théophilanthropes* (aimant Dieu et les hommes). De ces cinq pères de famille, Chemin, Haüy, Moreau, Janes et Mandar, le plus connu est certainement Haüy; tout le monde sait qu'il eut l'idée de remplacer les signes de l'alphabet par des caractères en relief afin de pouvoir apprendre à lire

aux aveugles. Cependant ce n'est pas lui qui est le véritable fondateur de la théophilanthropie. L'idée première en revient à Chemin, professeur de latin à Paris, homme d'une vie pure, aux aspirations élevées, qui, tourmenté depuis longtemps, comme il le dit lui-même, du désir de voir s'établir un culte parfaitement conforme à la religion naturelle, avait rédigé un petit livre qu'il avait appelé *Manuel des Théoanthropophiles* (voir le *Précis historique* placé en tête du *Code de religion et de morale naturelles* (Paris, an VII). « Mon manuel, ajoute-t-il, tomba entre les mains du citoyen Haüy, que je n'avais pas l'avantage de connaître ; il lui inspira une sorte d'enthousiasme. Il me demanda une entrevue, me témoigna le désir le plus ardent d'établir, dans la maison qu'il dirigeait, le culte absolument tel que je le proposais dans mon opuscule. Nous formâmes avec les deux citoyens que j'ai désignés plus haut (*Janes* et *Moreau*, deux respectables sexagénaires), le premier comité de direction du culte de la religion naturelle. » Quoique la théophilanthropie ne se présentât pas comme une religion nouvelle, comme un culte nouveau, quoique ses organisateurs eussent bien soin de déclarer qu'ils éviteraient scrupuleusement tout ce qui pourrait faire regarder la société des théophilanthropes comme une secte, c'était en réalité une Eglise nouvelle qui allait s'établir, une Eglise avec son organisme complet : doctrine, morale et culte. — La dogmatique des théophilanthropes était extrêmement simple ; ils se bornaient à affirmer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Ces vérités n'avaient pas besoin, selon eux, de longues démonstrations. La croyance en Dieu repose sur le spectacle de l'univers qui prouve l'existence d'un premier être, et, quant à la vie future, la faculté que nous avons de penser nous assure que nous avons en nous-mêmes un principe étranger à la matière et qui survit à la dissolution de notre corps. Ils regardaient comme indiscret de rechercher ce qu'est Dieu, ce qu'est l'âme, comment Dieu récompense les bons et punit les méchants ; il leur suffisait de savoir qu'il existe un Dieu ; qu'on ne peut concevoir un Dieu sans l'idée de toutes les perfections ; que, par conséquent, ce Dieu est bon, qu'il est juste ; qu'ainsi la vertu sera récompensée et le vice puni. La morale des théophilanthropes n'est pas moins simple que leur dogmatique. Elle est basée sur ce précepte : « Adorez Dieu, chérissez vos semblables, rendez-vous utiles à la patrie. » Adorer Dieu, nous dit le *Manuel*, c'est rendre hommage à sa puissance, à sa bonté et le remercier de ses bienfaits ; c'est surtout obéir à sa loi qu'il nous révèle par la conscience. Mais comme la conscience, toujours infaillible quand il s'agit de juger de la moralité de nos actions, peut quelquefois être égarée sur la nature du bien ou du mal en lui-même, les théophilanthropes ont une règle sûre pour ne pas se tromper à cet égard. Cette règle se formule dans la maxime suivante : « Le bien est tout ce qui tend à conserver l'homme ou à le perfectionner. Le mal est tout ce qui tend à le détruire ou à le détériorer. » Chérir ses semblables, c'est leur faire tout ce que nous voudrions qu'il nous fût fait à nous-mêmes, c'est ne faire à personne ce que nous ne voudrions pas qui nous fût fait. Le troisième précepte, se rendre utile à sa patrie, dérive d'une manière

générale du devoir de chérir ses semblables et, d'une manière plus particulière, des bienfaits dont nous sommes redevables à la patrie. En résumé, la morale des théophilanthropes est honnête, pratique, à la portée de tout le monde ; c'est la morale de Jésus, moins l'originalité, l'inspiration, la fraîcheur et la vie. Nous pourrions ajouter que lorsque, sur tel ou tel point, ils ont voulu modifier cette morale, ils n'ont pas été très heureux. Ainsi, au lieu d'*honorer* Dieu, Jésus avait dit *aimer* Dieu, et il y a là autre chose qu'une divergence dans les termes, il y a une conception toute différente des rapports de l'homme avec la Divinité. — La théophilanthropie, étant une religion, avait, comme toute religion, son culte et ses symboles. Pénétrons dans un des temples où se célébrait le culte des théophilanthropes, et assistons à une de leurs cérémonies. Au centre du temple s'élève un autel fort simple sur lequel on dépose, suivant les saisons, quelques fleurs ou quelques fruits, en signe de reconnaissance pour les bienfaits du créateur. Au-dessus de l'autel, l'inscription suivante, gravée sur un tableau, rappelle les deux dogmes fondamentaux de la religion naturelle : *Nous croyons à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme.* De chaque côté de l'inscription principale on en a placé deux autres qui rappellent les principes généraux de la morale et les devoirs particuliers de chaque âge : 1° *Adorez Dieu, chérissez vos semblables, rendez-vous utiles à la patrie ;* 2° *Le bien est tout ce qui tend à conserver l'homme ou à le perfectionner, le mal est tout ce qui tend à le détruire ou à le détériorer;* 3° *Enfants, honorez vos pères et mères, obéissez-leur avec affection, soulagez leur vieillesse ; pères et mères, instruisez vos enfants ;* 4° *Femmes, voyez dans vos maris les chefs de vos maisons ; maris, aimez vos femmes et rendez-vous réciproquement heureux.* Vis-à-vis de l'autel se trouve une tribune pour les lectures ou discours. L'exercice religieux commence; un chant d'introduction se fait entendre, pendant lequel des enfants disposent sur l'autel la corbeille de fleurs ou de fruits et, parfois, brûlent de l'encens. Le chef de famille chargé de présider au culte se place debout à côté de l'autel et prononce les paroles suivantes : « Recueillons nos pensées; élevons nos âmes; nous allons adorer le grand Etre et apprendre à devenir plus heureux en devenant plus vertueux. Déposons surtout nos ressentiments et n'adressons nos vœux et nos offrandes à la Divinité qu'avec un cœur pur et ami de tous nos semblables. » Il invite ensuite les assistants à se lever et récite à haute voix une invocation que ceux-ci répètent à voix basse. Cette invocation est suivie d'un chant, puis d'un moment de silence pendant lequel chacun fait son examen de conscience. Après l'examen de conscience, nouvelle invocation et nouveau chant. Le lecteur monte à la tribune et lit un court fragment tiré d'un recueil où se trouvent rassemblées les maximes des principaux moralistes anciens et modernes depuis les Védas jusqu'à J.-J. Rousseau. L'Ancien et le Nouveau Testament y figurent au même titre que Zoroastre, Confucius, Socrate, Aristote, Cicéron, Sénèque, Epictète, le Coran, La Bruyère, William Penn, Voltaire, Franklin, etc. Vient enfin le discours qui est précédé et suivi du chant d'une hymne. Le culte se termine par l'invocation à la Patrie, l'hymne à la Patrie et la

lecture d'une formule finale qui n'est autre chose qu'une sorte de bénédiction. Le lecteur ou orateur portait un costume particulier consistant en une tunique bleu céleste, prenant depuis le cou jusqu'aux pieds, ceinture rose et robe blanche ouverte par devant. — Les chants dont le culte théophilanthropique est entrecoupé sont en général assez remarquables. La poésie et la musique y sont fort soignées; on n'avait pas hésité à mettre à contribution pour la première, entre autres poètes : Racine et J.-B. Rousseau. Chemin trouve naturellement que le chant, dans les assemblées des théophilanthropes, était bien supérieur à ce qu'il était ailleurs, chez les protestants, par exemple. « Les protestants, dit-il, chantent en langue vulgaire, comme les théophilanthropes, avec la différence que ce sont des psaumes de David traduits en mauvais français, sur des airs traînants et monotones, mais qui touchent parce que tous les assistants les répètent facilement en chœur, tandis que les théophilanthropes font retentir leurs temples des plus belles odes de J.-B. Rousseau ou d'autres hymnes qui, généralement, réunissent le mérite littéraire à la grandeur des pensées, à la sagesse des préceptes, sur des airs également beaux en général et qui produisent le plus bel effet quand une assemblée nombreuse les répète en chœur. » Chemin nous paraît un peu sévère pour les psaumes de David, même traduits en français par Clément Marot; et, quant à la musique qui y a été adaptée, elle ne saurait être taxée de médiocre, provenant de maîtres tels que Bourgeois, Goudimel, etc... (voir O. Douen, *Clément Marot et le psautier huguenot.*) — Le culte ordinaire des théophilanthropes avait d'abord lieu le décadi; mais plus tard, à mesure que le décadi fut délaissé, il fut célébré le dimanche. Outre les fêtes du décadi et du dimanche, outre les différentes fêtes nationales de la République, les théophilanthropes célébrèrent des fêtes particulières pour la mort de Hoche, de Joubert, des plénipotentiaires français assassinés à Rastadt, pour les grands hommes de tous les lieux, de tous les temps, de toutes les Eglises, pour Socrate, J.-J. Rousseau, Washington, et même pour saint Vincent de Paul. — Il n'existait pas de sacrements dans le culte théophilanthropique, c'est-à-dire de ces actes auxquels l'on attache une efficacité toute particulière et qui doivent, par cela même, être accomplis par un homme revêtu d'un caractère spécial. On y célébrait cependant, par des cérémonies solennelles, les circonstances les plus importantes de la vie humaine : la naissance, le mariage, la mort. La plupart de ces cérémonies offraient de grands points de ressemblance avec celles des églises chrétiennes, et en particulier des églises protestantes. La principale différence provient du soin avec lequel les organisateurs de la théophilanthropie ont écarté tout ce qui pouvait avoir un caractère surnaturel ou révélé. La théophilanthropie étant, comme ils le disaient eux-mêmes, le culte de la religion naturelle, n'admet aucun mystère, aucune superstition. La différence, il faut en convenir, est capitale, et nous doutons fort qu'ils s'en rendissent bien compte quand ils avançaient naïvement, dans leur *Manuel*, que presque tous les habitants de la terre sont théophilanthropes, puisqu'ils sont d'accord sur les principes fondamentaux de la religion et de la morale, et

qu'ils ne diffèrent entre eux que par quelques nuances de formes et d'opinions. — Quelles furent les destinées de la théophilanthropie? S'il faut en croire Chemin, ses premiers progrès furent assez rapides. Le local primitif de la rue Saint-Denis ne tarda pas à être insuffisant et l'on se trouva obligé de louer deux édifices. Bientôt même les théophilanthropes durent se résoudre à profiter du décret rendu par la Convention nationale, le 21 février 1795, sur la proposition de Boissy d'Anglas, et par lequel les églises, étant propriété nationale, ne pouvaient être affectées à l'usage exclusif d'aucun culte, mais devaient servir également à tous. Dès le mois d'avril 1797, ils demandèrent à partager avec les catholiques les édifices consacrés au culte, et ils occupèrent successivement jusqu'à vingt églises, y compris Notre-Dame. Cette extension rapide de la théophilanthropie, trop rapide même, au gré de quelques-uns de ses membres, l'obligea à se donner promptement une organisation extérieure. Cette organisation procédait du système congrégationaliste. Chaque groupe théophilanthropique avait son conseil directeur, et aucun de ces conseils n'avait autorité sur les autres. Leur rôle consistait à s'occuper de l'administration matérielle et morale de la société; ils réglaient tout ce qui concernait les rapports avec l'autorité civile, l'assistance des pauvres, le culte; ils choisissaient les lecteurs et les orateurs et approuvaient au préalable les lectures des uns et les discours des autres. Le culte n'était pas l'unique moyen de propagande des théophilanthropes; ils avaient des écoles et des journaux. Le *Moniteur* de décadi, 20 prairial an V (jeudi 8 juin 1797) contient une note signée Chapuis, dans laquelle on fait savoir aux pères et aux mères qu'une école théophilanthropique sera en activité le 1er juillet prochain, cloître ci-devant Notre-Dame, n° 35. D'autres écoles furent ouvertes au Panthéon, place du Parc-d'Artillerie (ancienne place Royale), etc. Quant aux journaux, la société théophilanthropique publiait quelques feuilles périodiques parmi lesquelles l'*Echo des cercles patriotiques et des réunions des théophilanthropes, feuille villageoise*. Plus tard, l'*Echo* fut réuni à l'*Ami des théophilanthropes, recueil de morale universelle à l'usage des hommes de toutes les religions, de tous les pays, de tous les états et métiers*. — Ce ne fut pas seulement à Paris que la théophilanthropie essaya de s'établir; elle eut aussi des ramifications en province, où un certain nombre de villes adoptèrent son culte. Dans les environs immédiats de Paris, on peut citer Montreuil, Choisy-le-Roi, Andrésy, Versailles. A Versailles, les réunions se tenaient dans la chapelle même du château. Fontainebleau, Chantilly, Soissons, Château-Thierry, Nancy, Rodez, Le Havre et d'autres villes plus ou moins importantes eurent leur culte théophilanthropique. Parmi celles où il eut le plus de succès, il faut nommer la plupart des communes du département de l'Yonne et les villes de Châlons-sur-Marne et de Bourges. A Sens, un rite nouveau s'était formé, différent de celui de Paris. Les théophilanthropes de Sens n'affectaient pas de passer l'Evangile sous silence, comme ceux de Paris; bien au contraire, ils prétendaient formellement que leur culte était fondé sur l'Evangile. Ils avaient une sorte de liturgie intitulée: *Office du matin et du soir à l'usage des théophi-*

lanthropes ou chrétiens français, et dans leur *Credo,* on disait :

Nous croyons que Jésus fut envoyé sur terre
Pour nous instruire et nous guider.....
Je jure de rester fidèle
A son Évangile sacré ;
Où trouver doctrine plus belle ?
De Dieu même il fut inspiré.

Le « rite de Sens » n'est pas la seule innovation qui se soit produite dans la théophilanthropie. A Paris, dès le mois de juillet 1798, les théophilanthropes de Saint-Thomas-d'Aquin s'étaient séparés de la société mère. Ils trouvaient qu'on avait trop conservé les allures d'une église ; ils ne s'étaient pas séparés d'une secte, disaient-ils, pour retomber dans une autre. D'après l'exposé de leurs doctrines, il semble qu'ils n'aient voulu constituer qu'une religion purement civile. — Nous nous contenterons de mentionner rapidement les tentatives qui furent faites pour répandre la théophilanthropie hors de France. Siauve, sous-chef de bureau au ministère de la guerre et rédacteur de l'*Echo des cercles patriotiques,* profita d'un séjour qu'il fit en Suisse, au mois d'août 1798, pour y propager les doctrines des théophilanthropes. Nous ignorons jusqu'à quel point il réussit. En Italie, un certain Grégory fit imprimer à Turin, en 1799, une traduction du *Manuel;* il rédigea même une préface dans laquelle il engageait les mères de famille républicaines à embrasser le culte théophilanthropique. Son appel ne paraît pas avoir été entendu. Le *Manuel* fut également traduit en anglais et en allemand ; mais, en Angleterre pas plus qu'en Allemagne, la théophilanthropie ne gagna d'adhérents assez nombreux pour qu'elle pût y établir son culte. Nous avons vu qu'en France la propagation en avait été assez rapide. Elle avait recruté des disciples dans toutes les classes de la société, mais surtout chez les instituteurs, professeurs, savants, hommes de lettres. Nous avons déjà signalé parmi ses fondateurs : Chemin et Haüy. Au nombre de ses adeptes, on peut citer quelques anciens prêtres, tels que Dubroca ; ex-barnabite ; Léger, devenu professeur à l'école des arts et métiers de Châlons-sur-Marne ; Siauve, qui avait présenté à l'Assemblée nationale, en 1790, un mémoire dans lequel il signalait les dangers de l'éducation des collèges, et qui fut envoyé, en germinal an VI, au conseil des Cinq-Cents. On y rencontre aussi d'anciens pasteurs, comme Jullien de Toulouse, ancien conventionnel, proscrit par Robespierre, et Malfuson, ex-pasteur de Sancerre. Il faut mentionner en outre : Goupil de Préfeln, ancien constituant, membre du conseil des Cinq-Cents ; Creuzé la Touche, ancien conventionnel, l'un des auteurs de la fameuse constitution de l'an III, et qui fut plus tard sénateur et membre de l'Institut ; Dupont de Nemours, homme d'un vaste savoir, économiste distingué, honoré de l'amitié de Quesnay et de Turgot ; Bernardin de Saint-Pierre et surtout Lareveillère-Lépeaux, que l'on représente à tort comme l'unique fondateur et le grand pontife de la théophilanthropie. Lareveillère s'était de tout temps préoccupé de questions sociales. Le 12 floréal an V, quelques

mois après la première réunion des théophilanthropes, il lisait à l'Institut, dans la séance de la classe des sciences morales et politiques, un mémoire « sur le culte, sur les cérémonies civiles et sur les fêtes nationales, » où l'on retrouve les principes de la théophilanthropie. Ce mémoire eut un certain retentissement et, à partir de ce moment, les théophilanthropes considérèrent Lareveillère comme un des leurs. Lui-même ne dissimula jamais son adhésion à la théophilanthropie, et son influence ne fut assurément pas inutile à la société. On dépasse toutefois la mesure quand on représente la théophilanthropie comme une sorte de religion d'Etat opposée au catholicisme, et Lareveillère comme un chef de secte, rival du pape, envoyant à Rome le général Berthier pour détrôner Pie VI dont il aurait été jaloux. Lareveillère était tout simplement un esprit religieux, que le catholicisme ne satisfaisait pas et qui s'était rallié à une forme de culte où il avait cru trouver la possibilité de concilier les aspirations de son cœur avec les exigences de sa raison. Le protestantisme l'avait attiré et intéressé un moment. Il assistait un jour avec sa femme et ses deux filles au culte de l'Oratoire du Louvre, et, dans un rapport qu'il présenta à l'Institut, le 2 mai 1797, il rendit compte des impressions éprouvées par lui et les siens à cette occasion : « La vue de cette nombreuse assistance maintenue dans la plus grande décence, rangée dans un ordre exact, se levant, s'asseyant aux mêmes instants, ces touchantes prières, ce discours purement moral, ce chœur de mille ou douze cents voix répétant à l'unisson et avec un parfait ensemble les louanges du Seigneur, quoique le temple fût entièrement nu, que le ministre eût pour tout habit de cérémonie une triste robe noire, et que le chant et les vers ne fussent pas bien merveilleux, tout cela cependant produisit sur ces deux enfants un effet si attendrissant qu'elles fondirent en larmes : leur mère et moi en fîmes autant. » Malgré cette vive émotion, Lareveillère ne fut pas gagné au protestantisme; disciple enthousiaste de J.-J. Rousseau, il s'en tenait à la profession de foi du *Vicaire savoyard*. — En dépit du concours d'hommes aussi distingués et aussi influents que ceux dont nous avons fait mention, la théophilanthropie ne tarda pas à décliner. Les schismes dont elle eut à souffrir, dès le début, ne contribuèrent pas peu à l'affaiblir, et la journée du 30 prairial an VII, qui coûta le pouvoir aux directeurs Treilhard, Merlin de Douai et Lareveillère, lui porta le coup mortel. Vers la fin de l'année 1799, trois ans à peine après son apparition, elle était en pleine décadence. Le 12 vendémiaire an X (5 octobre 1801) parut un arrêté des consuls portant que les théophilanthropes ne pourraient désormais se réunir dans les édifices nationaux. Bientôt on alla jusqu'à leur refuser l'autorisation de se réunir dans un local loué par eux, et ils ne purent même obtenir qu'on leur donnât acte de leur demande d'autorisation. Enfin, un arrêté du préfet de police, en date du 11 ventôse an X, interdit formellement « le culte de la religion naturelle, dit théophilanthropie. » — Dans un mémoire qu'il adressait à la société scientifique de Harlem sur cette question : *Qu'est-ce que la théophilanthropie?* Chemin essaye de se rendre compte des causes qui ont empêché cette institution de réussir.

Il n'a vu et ne signale guère que les causes accessoires; les raisons primordiales lui échappent. Ce n'est ni la multiplicité des lieux de culte, ni le défaut d'organisation, ni le manque d'argent, ni les calomnies dirigées contre elles, ni toutes les autres circonstances défavorables que rencontrent plus ou moins les œuvres qui se fondent, qui peuvent expliquer l'échec de la théophilanthropie. Il faut remonter à des causes plus profondes; il faut considérer autre chose que les circonstances au sein desquelles elle naquit, mais l'interroger elle-même dans son esprit et dans sa méthode. Qu'était-ce, en somme, que la théophilanthropie? Ce n'était autre chose qu'un essai de religion déiste. Or le déisme, avec sa conception d'un Dieu qui règne et ne gouverne pas, ne saurait satisfaire les besoins de prière, d'amour, de confiance, qui sont caractéristiques de la piété; il ne saurait servir de principe constitutif à une société religieuse. Sans doute, chez les théophilanthropes, le déisme purement rationaliste de Voltaire était mitigé par le sentimentalisme de Rousseau. A dire vrai, ils procédaient encore plus de Rousseau que de Voltaire; c'est la même phraséologie, la même sensiblerie de clinquant. Cette forme déclamatoire serait en elle-même assez inoffensive, si elle ne servait à cacher la pauvreté et la fausseté des idées. Les théophilanthropes, tout en étant une secte nouvelle, une Eglise avec son organisme complet, se défendaient de rien innover en fait de religion. Ces disciples de Rousseau paraphrasaient dans leurs discours ce dogme pernicieux du *Vicaire savoyard :* « Toutes les religions sont bonnes quand on y sert Dieu convenablement; » principe déplorable qui ne nous a que trop marqués de son empreinte et qui est négatif de toute innovation, de toute réforme. Il était impossible qu'en portant une telle contradiction dans son sein, la théophilanthropie n'aboutît pas à un pitoyable avortement. Cette méthode, qui consiste à emprunter de toutes mains, non seulement aux religions, mais encore aux philosophies les plus diverses, sans être guidé dans son choix par une idée originale et féconde, cette méthode éclectique, pour l'appeler par son nom, ne peut aboutir à rien de vivant ni de durable. En religion surtout, l'éclectisme est impuissant. S'il est un domaine où l'analyse et l'érudition soient choses secondaires, surtout à l'époque des origines, c'est bien le domaine proprement religieux. Ce qu'il faut alors, c'est la spontanéité, l'enthousiasme et l'inspiration. Nous ne trouvons pas cette inspiration chez les théophilanthropes. Dans les emprunts si divers qu'ils ont faits aux maximes des principaux sages de l'humanité, ils n'ont eu, semble-t-il, qu'une préoccupation, celle de ne pas encourir l'accusation d'être les plagiaires et les continuateurs du christianisme. Et cependant il est incontestable que ce qu'il y a de mieux dans leur œuvre procède de l'Evangile et de Jésus-Christ. La théophilanthropie est tombée non seulement parce qu'elle n'était pas portée par le souffle divin, mais encore parce qu'elle ne tenait à rien, parce qu'elle n'avait aucun point d'attache dans le passé religieux de la nation. On ne crée pas ainsi une religion de toutes pièces et on ne peut pas plus la constituer en cousant ensemble des lambeaux de toutes les morales et de tous les systèmes qu'on ne formerait un corps vivant en assemblant artifi-

ciellement des membres humains. — Voyez, outre divers Mémoires, ceux de Thibaudeau, en particulier, et le *Moniteur* de l'époque, Grégoire, *Histoire des sectes religieuses*, 2 vol. in-8°, Paris, 1810.

ALFRED GARY.

THÉOPHILE, chrétien auquel Luc dédia son Evangile et les Actes des apôtres (Luc I, 3; Actes, I, 1). L'épithète de κράτιστε (cf. Actes XXIII, 26; XXIV, 3; XXVI, 25) n'implique pas nécessairement un personnage de distinction. Les commentateurs ont émis une foule d'hypothèses, plus inadmissibles les unes que les autres, sur la patrie et la condition de ce Théophile. La plupart cherchent avec Michaëlis (*Einl. in das N. T.*, II, 1088 ss.) à le confondre avec le grand prêtre Théophile, fils d'Anne ou Hannas (Jos., *Ant.*, 18, 5. 3; 19, 6. 2) que le roi Agrippa déposa; d'autres, avec un certain Théophile d'Athènes, dont parle Tacite (*Annales*, 2, 55, 2). Aujourd'hui l'on incline vers l'opinion émise par Eichhorn (*Einl. in das N. T.*, I, 637), d'après laquelle Théophile aurait vécu en Italie, puisque Luc, qui explique tous les noms géographiques qu'il cite dans l'Evangile ou dans les Actes, ne fait suivre d'aucune mention particulière ceux des localités situées en Sicile ou en Italie (Actes XXVIII, 12 ss.). — Voyez Osiander, *Dissert. de Theophilo* κρατίστῳ, Tub., 1659; Schelvig, *Com. de Theoph.*, Gedan., 1711; Winer, *Realwœrterb.*, ad vocem.

THÉOPHILE D'ANTIOCHE (Saint), sixième évêque de cette ville (Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 24; Jérôme, *De viris illustribus*, c. 25), né dans le paganisme, fut amené comme Justin, Tatien, Athénagore et d'autres, par la lecture de l'Ancien Testament, surtout des livres prophétiques, à la foi en Christ (*ad Autolycum*, I, 14). Il gagna par la fermeté de son caractère et la solidité de ses connaissances la confiance des chrétiens d'Antioche qui l'élurent évêque vers l'an 176, à la mort d'Eros. Il se signala surtout par son zèle contre les hérétiques et, en particulier, contre les marcionites. Il mourut vers l'an 182. L'activité littéraire de Théophile était, d'après Eusèbe et Jérôme, très féconde. L'ancienne Eglise lui attribua des commentaires sur les Evangiles et sur le livre des Proverbes; mais ils ont été perdus, ainsi que ses écrits polémiques, et d'autres que Jérôme appelle : « *breves elegantesque tractatus, ad ædificationem Ecclesiæ pertinentes.* » Le seul ouvrage qui nous reste de lui est ses trois livres apologétiques *Ad Autolycum*, un païen avec lequel l'évêque avait conservé des relations amicales et qu'il cherche à persuader de la vanité du culte idolâtre. Cette apologie a paru en général faible et de valeur très secondaire. Elle a été publiée pour la première fois à Zurich, en 1546, avec les écrits de Tatien et de quelques autres; puis à Oxford, 1684. La meilleure édition est celle d'Otto, d'après un manus. de Venise, dans sa *Collection des apologistes chrétiens du deuxième siècle*, Iéna, 1861. — Voyez Tzschirner, *Der Fall des Heidenthums*, p. 217 ss.; de Pressensé, *Hist. des trois premiers siècles*, II, 395; Tillemont, *Mémoires*, III; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et ecclés.*, II, 103 ss.

THÉOPHILE D'ALEXANDRIE, patriarche de cette ville, mort en 412, était éloquent, versé dans la philosophie et les mathématiques, et témoigna d'un grand zèle pour la religion. Il succéda à Timothée en 385,

contribua beaucoup au renversement des monuments de l'idolâtrie dans l'Egypte, et en particulier à la démolition du temple de Sérapis à Alexandrie, sur les ruines duquel il bâtit une église en l'honneur de Jean-Baptiste, prit la défense d'Origène contre Jérôme et Epiphane, et le combattit plus tard. Il s'opposa à l'ordination de Chrysostome, le fit déposer ensuite dans le conciliabule *ad Quercum*, et refusa de mettre son nom dans les diptyques. Cyrille, son neveu, lui succéda. On a de lui un *Cycle pascal*, quelques *Lettres pascales*, un *Discours* et un *Traité* contre Origène, dont il nous reste un fragment dans Facundus, une *Epitre synodale*, un écrit sur les *Mystères*, quelques *Canons sur la discipline ecclésiastique*. Ils ont été recueillis dans la *Bibl. max. Patr.*, Lyon, 1677, t. V. — Voyez Isidore de Péluse, I, *Ep.* 152; Sozomène, VIII, 12; Socrate, VI, 7; Pallade, *In Dialog.*, p. 21 ss.; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, IX, 790 ss.

THÉOPHYLACTE, archevêque d'Acride, métropole de la Bulgarie, né à Constantinople, précepteur du prince Constantin Porphyrogenneta, mort vers 1107, était l'un des exégètes les plus savants de son temps. Bien qu'il se montre très dépendant des anciens Pères, et surtout de Chrysostome, il s'attache avec précision aux textes et se distingue par l'exactitude et la finesse de ses remarques. Ses principaux ouvrages sont: 1° *Institutio regia ad Constant. Porphyr.*, publié par Poussine, 1651; 2° *Epistolæ*, Leyde, 1617; Cologne, 1622 (au nombre de 75); 3° *Comment. in prophetas minores*, Francf., 1534; Paris, 1542 et 1549; 4° *Comment. in IV evangelistas*, Bâle, 1524; Paris, 1562; 5° *Comment. in ep. Pauli*, Rome, 1469; Londres, 1636; 6° *Comment. in Acta apost.*, Cologne, 1568; Bâle, 1570. — Voyez *Opera omnia cum Mariæ de Rubeis prævia dissertatione de ipsius Theophylacti gestis et scriptis et doctrina*, Venet., 1735-1758, 3 tomi; Cave, *Hist. lit.*, II, 153; Du Pin, *Nouv. Bibl.*, VIII, 113; Neander, *Kirchengesch.*, IV, 447.

THÉOPNEUSTIE (de Θεόπνευστος, 2 Tim., III, 16), ou inspiration (*scriptura divinitus inspirata*, Vulg., *eod. loc.*). Ces termes appliqués à l'Ecriture sainte expriment la qualité que les croyants lui reconnaissent d'être pénétrée de l'esprit de Dieu. Longtemps avant l'ère chrétienne, le peuple juif tenait déjà ses livres sacrés pour écrits sous l'influence divine. Le Talmud distingue du reste entre l'inspiration de Moïse, vrai secrétaire auquel Dieu dicta le Pentateuque, et celle des autres écrivains, qui n'est que de second ordre (ils voient à travers sept miroirs au lieu d'un), et laisse une part plus grande à leur personnalité (Hamburger, *Realencycl. für Bibel u. Talmud*, I, 850 ss.). Les théologiens juifs du moyen âge, poursuivant les distinctions, veulent après la loi placer au second rang les écrits dictés par l'esprit prophétique, et au troisième seulement les hagiographes, qui n'ont pour source que l'esprit de sainteté; d'autres reconnaissent quatre, et même huit ou onze degrés de théopneustie. Quant au judaïsme alexandrin, il enseigne que le don de prophétie, qu'ont possédé tous les écrivains de l'Ancien Testament, existe encore chez les hommes sages et pieux (*Sagesse*, VII, 27; *Sirac. Præf.*, 5 ss.; 17 ss.; 33); ainsi les LXX sont inspirés, même dans leurs fautes de traduction (Philon, *De vita Mos.*, éd. Mangey, II, 139; Josèphe, *Antiq.*, XII, 2. Les Pères

admettent généralement cette légende). D'autre part, sans nier absolument des degrés divers dans l'inspiration (II, 161, ss.), Philon décrit ce phénomène divin comme une suspension des facultés humaines, une extase (I, 510 ss.; II, 243, 417), qu'il déclare connaître par expérience personnelle (I, 143, 441). Josèphe à peu près de même (*Antiq.* IV, 6, 37; cf. *Contra Apion.*, I, 7). On reconnaît dans ces idées alexandrines un écho des théories païennes relatives à la μαντική (Phocylid, 121; Plutarch., *De Pyth. orac.*, 1; *De placit. phil.*, V, 1) et des doctrines de Platon (*Timée*, St. 72; *Jon.*, 533 ss.) sur la divine μανία qui, selon lui, domine les poètes, artistes et prophètes (v. Pauly, *Realencycl. der class. Alterth.'swissensch.*, art. *Divination*, par Mezger). — Les mêmes idées ne pouvaient manquer d'exercer une certaine influence sur les docteurs de l'Eglise grecque dès qu'ils en viendraient à étudier la question. Mais tel ne fut point encore le cas au premier siècle. On sait que le symbole dit « des apôtres » ne renferme rien à ce sujet; quant aux Pères apostoliques, leurs citations bibliques (avec la formule : λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, etc.), manifestent l'autorité qu'ils attribuent aux écrits du Nouveau et surtout de l'Ancien Testament; mais ils n'indiquent ni les limites ni le mode de l'inspiration; ils n'établissent même pas de distinction précise entre celle des écrivains sacrés et celle dont ils reconnaissent l'existence dans tous les croyants ou qu'ils s'attribuent à eux-mêmes (*Hermas Past.*, Mandata II, 1; Clément, *ad Cor.*, 20). C'est ainsi que la constitution fort ancienne de l'Eglise d'Alexandrie met ces mots dans la bouche de Jean l'apôtre : « Si nous avons omis quelque chose, l'expérience vous le montrera, car nous avons tous le Saint-Esprit » (*Const. eccl. ægypt.*, 40). L'idée d'une inspiration passive apparaît chez quelques-uns des Pères des siècles suivants. Ainsi Justin (?), dans *Coh. ad Græc.* (8, 10), compare les écrivains sacrés à des lyres que fait jouer l'archet divin; il est vrai qu'il a soin de relever comme condition de ce phénomène la sainteté de ces hommes, qui leur a permis de s'offrir purs à l'action de l'Esprit céleste (cf. *Apol.*, I, 36). Athénagore parle d'une manière semblable et enseigne expressément l'extase des prophètes (*Legat.*, IX, 42). De même Théophile (*Ad Autol.*, II, 9). Sauf chez ce dernier, du reste (III, 12), il ne s'agit guère en tout cela que des écrivains de l'Ancien Testament, auxquels on ne craint pas d'associer la sibylle (*Coh. ad Græc.*, 37). Bientôt d'ailleurs, l'idée de l'extase ayant été exploitée par le montanisme (voy. Tertullien, *adv. Marc.*, IV, 22), une opposition générale se manifesta contre elle. Miltiades (v. Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 17), écrit un livre : περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν. Clément d'Alex. (*Strom.*, I, 311) fait de l'extase un caractère des faux prophètes; Chrysostome de même (*Hom.* 29 *in ep. ad Cor.*). Origène (*contr. Cels.*, VII, 4) voit dans l'inspiration un degré supérieur de l'illumination que possèdent les croyants; elle a pour condition, chez ceux qui l'obtiennent, un esprit particulièrement solide (*in Esaï.*, 6). — L'Eglise est dès lors unanime à enseigner que les prophètes n'ont jamais cessé d'avoir possession d'eux-mêmes (v. Athanase, *c. Arian.*, 4; Epiphane, *Hær.*, XLVIII, 2, 3; Jérôme, *Præm. in Nahum*, etc; Grégoire le Grand, *Mor. in Job.*, 13; Augustin, *in Ps.* LXVII, § 13). Quant aux

limites de l'inspiration, les Pères de cette époque ne sont point d'accord entre eux, ni toujours avec eux-mêmes. Théophile (*ad Aut.*, III, 23) fait découler d'elle l'exactitude de la chronologie mosaïque (v. aussi Athénagore, *Legat.*, 7, 9; Tertullien, *De præscript. hær.*, 8, 9 ; *adv. Marc.*, III, 6; Cyprien, *Adv. Jud. præf.*, p. 18; Lactance, *Inst.*, IV, 22; etc.). Eusèbe de Césarée trouve téméraire de dire qu'un nom propre ait pu être écrit par mégarde pour un autre (*Com. in Ps.*, 33). Irénée déclare l'Ecriture parfaite et va jusqu'à attribuer à l'Esprit le choix de tel mot, qu'il aurait imposé à l'écrivain sacré (*Adv. Hær.*, II, 28; III, 16, 2); mais cela ne l'empêche pas de distinguer expressément entre l'inspiration des prophètes et celle des apôtres (*Adv. Hær.*, III, 11, 4 ; IV, 9, 3) ni d'écrire un livre sur les particularités du style de Paul, où il fait découler celles-ci du caractère impétueux de l'apôtre. Clément d'Alex., en citant les saints livres, attribue leurs paroles non pas aux écrivains dont ils portent le nom, mais à Dieu même (*Coh.*, p. 66, ss., 86; *Pæd.*, I, 7). Il insiste sur leur infaillibilité (*Strom.*, II, p. 432, VII, 16, p. 897). Origène aussi (qui, plus encore que le précédent, abuse de l'exégèse symbolique) déclare qu'il n'y a dans la Bible nul trait de lettre inutile et qui ne respire la plénitude de l'Esprit divin (*Hom.* 21 *in Jer.*; *Hom.* 27 *in Num.*; *Hom. in Exod.*, I, 4). D'autre part, il reconnaît l'existence de récits impossibles à harmoniser (*Hom.* 10 *in Joh.*), de fautes de style ou de grammaire (*Ad Rom.*, X; *Philocalia*). Bien plus, il déclare que les écrivains sacrés ont porté le trésor dans des vases de terre, ajoutant que, si Jésus et Paul ont été également remplis de l'Esprit, Paul était pour le contenir un vase moins vaste que Jésus (*Hom. in Luc.*, XXIX). Il établit en outre, contre les juifs, que le Christ mérite plus de confiance que les prophètes et que Moïse lui-même (*Contr. Cels.*, I). Chrysostome appelle la bouche des prophètes : bouche de Dieu, et les paroles des apôtres : paroles du Saint-Esprit (*Hom.* 1 *in Joh.*; *Hom.*, 19 *in Act.*); mais il reconnait dans les évangiles certaines contradictions de détail, heureuses du reste (*Hom.* 1 *in Matth.*, § 2); à propos du discours de Paul (Act. XXVI, 6), il dit : « L'apôtre parle humainement et ne jouit pas en tout de la grâce, mais il lui est laissé la possibilité de mêler quelque chose de son propre fonds » (*Opp.*, X, 364). Augustin compare les apôtres à des mains écrivant sous l'impulsion de la tête, qui est Christ, et il se déclare très convaincu qu'il n'y a aucune erreur dans les livres canoniques (*De consens. evv.*, I, 35; *ep.* 82 *ad Hieron.*; cf. *Confes.*, VII, 21). Cependant il dit ailleurs que les évangélistes ont écrit *ut quisque meminerat, ut cuique cordi erat, vel brevius vel prolixius* (*De consens. evv.*, II, 12) et encore : *Audeo dicere forsitan nec ipse Joannes dixit, ut est, sed ut potuit, quia de Deo homo dixit. Et quidem inspiratus a Deo, sed tamen homo* (*Jo. tr.*, 1). Jérôme distingue les styles plus ou moins purs des prophètes et remarque les solécismes de Paul; mais il tire de ce fait même une assurance de plus que les écrits de cet apôtre avaient bien pour eux la force de l'inspiration divine (*Com. in Eph.*, II, *ad* III, 1 ; *in Tit.*, I, *ad* I, 1). Théodore de Mopsueste statue des degrés d'inspiration : il n'accorde à Salomon que l'esprit de sagesse et juge Job et le Cantique à un point de vue purement humain. Mais

ses opinions sont condamnées par le cinquième concile. — Dès lors, la part de l'humain dans la Bible est généralement méconnue. Au neuvième siècle, Agobard de Lyon ayant dit que le style biblique n'est pas exempt d'imperfections (il y voyait du reste une accommodation volontaire des écrivains), l'abbé Frédégise, de Tours, soutint contre lui que le Saint-Esprit a placé du dehors les mots mêmes (*corporalia verba*) dans la bouche des inspirés; à quoi Agobard répondit que c'était là rabaisser les prophètes au rang de l'ânesse de Balaam. Euthymius Zigabenus (*in Matth.*, XII, 8) souleva plus tard moins d'opposition dans l'Eglise grecque en disant que les évangélistes, n'ayant pas écrit à mesure que Jésus parlait, ont pu oublier bien des choses, et que de là proviennent leurs divergences. Anselme, dit-on, passa des nuits à se demander comment les prophètes avaient pu voir l'avenir; quant à Abélard, il estimait qu'ils s'étaient quelquefois trompés, prenant pour la voix de l'Esprit leurs imaginations personnelles, ce que Dieu permettait pour les humilier (*Sic et non*, p. 11). Thomas d'Aquin (*Summa theol.*, II, 2, qu. 1, art. 6; qu. 2, art. 2; qu. 171-174, 177) décrit l'inspiration comme un charisme intellectuel; c'est un phénomène passif en un certain sens (comme l'intelligence elle-même), mais pouvant avoir diverses formes et divers degrés. L'homme qui sert d'instrument à l'Esprit peut par sa faute nuire à l'effet de ce dernier. Pour Duns Scot, voy. *Prol. Sentent.*, qu. 2. Quant aux mystiques, si quelques-uns d'entre eux vont jusqu'à mettre leur inspiration personnelle au-dessus des Ecritures, d'autres, ainsi les Victorins, reconnaissent son autorité. Savonarole (*Compend. revelat.*), qui se dit lui-même prophète, tient la Bible pour venue de Dieu. Celui-ci, du reste, n'a pas employé les écrivains sacrés comme des machines, mais a laissé parler les bergers en bergers, les femmes en femmes, etc. — Sanctionnant une idée dont les racines étaient fort anciennes, le concile de Trente mit la tradition sur le pied de l'Ecriture; mais il ne définit pas exactement le mode d'inspiration de cette dernière. Aussi a-t-on continué de voir dès lors, dans le sein du catholicisme, à côté de représentants de l'inspiration verbale, des auteurs (R. Simon, par exemple) qui traitaient fort librement la Bible, et cela souvent dans un but polémique contre le protestantisme. Ainsi Bellarmin (*De verbo Dei*, IV, 4) relève ce double fait que la mission spéciale des apôtres était la parole, non l'écriture, et qu'ils n'ont jamais rédigé que des écrits de circonstance. Comme en tout le reste, les jésuites représentèrent sur ce point des opinions plus relâchées et les jansénistes de plus rigoureuses. — La Réformation se fit au nom de la Bible, elle en célébra la richesse et l'autorité souveraines; mais c'était avec des besoins religieux qu'on l'avait lue et comprise, aussi était-ce comme un trésor d'ordre religieux qu'on la traitait; on ne songeait pas à y voir autre chose, et, pour tout ce qui ne tenait pas directement à ce domaine, on la jugeait avec une grande indépendance. Luther, qui considère la Bible « comme si Dieu même y parlait » (éd. Walch, XVIII, p. 1656), qui la proclame « reine, seule digne de commander et à qui tous doivent obéissance » (*Gal. ad* I, 9), qui même déclare qu'une de ses syllabes, un de ses titres, vaut plus que ciel et terre (VIII, 2161), n'en relève pas

moins chez les auteurs sacrés des inexactitudes (Matth. XXIV et Marc XIII confondent deux sujets ; XI, 2496), des raisonnements peu solides (Gal., IV, 22 ss.); il ne prend pas pour règle dans sa traduction la manière dont l'Ancien Testament est rendu par le Nouveau (Es. VIII, 17 ; cf. Hébr. II, 13; Walch, VI, 121). Parlant des emprunts que les écrivains bibliques se font l'un à l'autre, il ajoute qu'ils rédigèrent « *ihre guten Gedanken vom heil. Geist eingegeben. Ob aber denselben guten, treuen Lehrern und Forschern zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh, Holz, und sie nicht eitel Silber, Gold und Edelstein baueten, so bleibt doch der Grund da; das andere verzehrt das Feuer des Tages* » (XIV, 172). D'une manière très explicite il déclare que la seule chose qu'il voie dans l'Ecriture c'est le Christ (*ad* Ps. CI, 6); « la vraie pierre de touche pour juger de tous les livres, c'est de voir s'ils mènent au Christ ou non...; ce qui n'enseigne par le Christ n'est pas apostolique, quand même saint Pierre ou saint Paul l'aurait écrit. Mais ce qui prêche le Christ est toujours apostolique, lors même que ce serait l'œuvre de Judas, d'Anne, de Pilate ou d'Hérode » (Préfaces de son Nouveau Testament de 1522); on sait l'usage hardi qu'il fait de cette norme pour choisir et classer les écrits canoniques. Enfin, à ceux qui viendraient citer contre la doctrine du salut par la foi des passages de l'Ecriture où les œuvres sont enseignées, y en eût-il mille, si le fidèle n'est pas assez savant pour lever la contradiction, purement apparente du reste, il a le droit, selon Luther, de répondre : « Le Christ est *autor et dominus scripturæ*... vous invoquez le serviteur... je vous l'abandonne, et j'en appelle à son maître, qui est pour moi » (*ad* Gal. 3 ; I, 388). — Calvin fait reposer la certitude des croyants sur le fait « qu'ils tiennent pour arrêté et conclu que les Ecritures sont venues du ciel, comme s'ils oyaient là Dieu parler de sa propre bouche... C'est Dieu, dit-il, qui parle par l'Ecriture et par conséquent la doctrine qui y est contenue est céleste. » A l'appui de cette conviction il invoque comme preuve excellente et seule suffisante « le témoignage secret du Saint-Esprit » en nous, et non point des arguments de détail. « L'Ecriture a de quoi se faire connaître, dit-il, voire d'un sentiment aussi notoire et infaillible comme ont les choses blanches et noires de montrer leur couleur et les choses douces ou amères de montrer leur saveur... Veuillons ou non, elles nous poindront si vivement, elles perceront tellement notre cœur, elles se ficheront tellement au dedans des moelles... que il est aisé d'apercevoir que les saintes Ecritures ont quelque propriété divine à inspirer les hommes » (*Instit.*, I, VIII, 1, 2, 4; VII, 1, ss.) Tout cela est d'ordre purement religieux, et ne préjuge rien quant à la théorie de l'inspiration. Calvin reconnaît franchement des inexactitudes de détail dans les récits bibliques : « Je ne m'en tourmente guère, » dit-il (*Ad.* Matth. XXVII, 9; Hébr. XI, 21). Il va jusqu'à parler de la « grande différence » qu'il y a « en la déclaration de la vertu du Christ » entre le quatrième évangile et les synoptiques, les derniers ayant « à peine des étincelles de cette grande lueur qui apparaît si évidemment en saint Jean. » On le voit reconnaître, dans les Psaumes par exemple, l'expression de sentiments humains, personnels à l'écrivain, et qui ne sont pas

toujours entièrement purs. — Zwingle célèbre admirablement la Bible, *pelagus immensum et impermeabile, a nullo adhuc pro dignitate emensum* (*in Jac.*). Il va, d'autre part, jusqu'à accorder à l'homme spirituel et intérieur, à cette « parole que Dieu a placée dans notre cœur, » le droit de « juger la parole extérieure » (*Deutsche Schrift.*, II, 1, p. 16-17). Il affirme du reste que cette dernière, tout en contenant des erreurs de détail, n'en renferme aucune sur la chose essentielle. — Le même esprit général se retrouve chez les autres réformateurs, Mélanchthon, Brenz, Bullinger, Bugenhagen, etc., et inspire les symboles ecclésiastiques de la première période. Ils affirment ou supposent admise l'inspiration, mais ils ne la définissent point. La confession de foi de La Rochelle emploie à ce sujet les termes suivants : la Parole « au commencement révélée par oracles, a été puis après rédigée par écrit aux livres que nous appelons l'Ecriture sainte. » La confession helvétique, après avoir déclaré que les livres canoniques « sont véritablement la parole de Dieu, » dit aussi que « la prédication de la parole de Dieu est la parole de Dieu. » Préoccupés surtout de trouver une base pour leurs constructions dogmatiques et pour leurs controverses, les théologiens du dix-septième siècle en vinrent bientôt à préciser la théorie de l'inspiration biblique. Flacius (*Clavis S. Sc.*) déjà se refuse à reconnaître aucune contradiction de détail dans les récits sacrés. Calixte (*Resp. ad theol. Mog.*), ayant soutenu que la *révélation* proprement dite n'avait eu lieu que pour les choses du salut, tandis que pour les choses humaines Dieu aurait seulement *assisté* les écrivains sacrés pour les préserver d'erreurs, Calov (*Syst.*, I, 484, ss.) et le *Consensus repetitus fidei veræ luther.* établissent qu'il n'y a absolument rien dans la Bible qui ne soit le produit de l'inspiration. Quenstedt (*Sys. theol.*, I, 55, ss.), Baier, Hollaz étendent celle-ci jusqu'au choix des mots, et (contre Musæus) se refusent à reconnaître des solécismes dans l'Ecriture. Les Buxtorf (contre Cappel), Gerhard, Heidegger (*Corp. theol.*, II, 34; *Exercit. biblic.*), le *Consensus helveticus*, soutiennent que les points-voyelles du texte hébreux viennent, eux aussi, du Saint-Esprit; selon Gisb. Voët (*Disput. sel.*, 1), c'est le cas de la ponctuation elle-même. En 1714, un superintendant de Gotha, G. Nitzsch, se demande si l'Ecriture sainte ne serait pas peut-être « Dieu lui-même et non point une créature. » En même temps et chez les mêmes théologiens l'idée s'accentue que les écrivains sacrés ont été parfaitement passifs : ils écrivaient sous dictée, mieux encore : ils n'étaient que la plume que Dieu faisait mouvoir. Quant aux preuves de l'inspiration, on ne va plus les chercher, comme les réformateurs, uniquement, ni même toujours en première ligne, dans le témoignage du Saint-Esprit, mais dans un certain nombre de considérations tout extérieures (v. Hase, *Hutterus redivivus*).— Socin, lui aussi, soutient le système de la dictée (*Lectiones sacr.*, 287), mais limite l'inspiration à l'essentiel et accorde la possibilité d'erreurs légères. Castalion de même (*Dialog.*). Limborch (*Theol. christ.*, I, 4, 10) est moins hardi. Episcopius (*Institut.*, IV, 1, 4) l'est bien davantage. Quant à Grotius (*Votum pro pace eccl.*), il distingue entre l'inspiration proprement dite des prophètes et le simple esprit de

piété qui animait les historiens sacrés. Le Clerc (*Sentiment de quelques théolog.*) en fait autant. Le piétisme contribua pour une bonne part à ramener une notion de l'Ecriture moins anxieuse et plus vivante que celle du dix-septième siècle. Bengel exhorte les chrétiens à manger le pain de vie sans se tourmenter de quelques grains de gravier qui pourraient s'être mêlés au pur froment. Pour Baumgarten (*De discrimine revel. et inspir.*), l'inspiration n'est que « le moyen par lequel la révélation, d'abord immédiate, devient médiate et se formule en un livre. » Les supernaturalistes du dix-huitième siècle n'attribuent plus à l'inspiration que les choses dont la connaissance eût été au-dessus de la raison humaine (déjà Matth. Pfaff en 1719; Reinhard, *Dogm. S.*. 39; Storr, *Dogm.*, § 11). Töllner, J.-G. (*Vermischte Aufs.*, 1767, p. 85), le premier, rétablit expressément la distinction de l'Ecriture et de la Parole de Dieu, qu'elle contient, avec d'autres choses encore, et pas partout d'une manière égale. Quant au rationalisme, il ne reconnaît aux écrivains bibliques qu'une sorte d'exaltation naturelle, prise pour divine par un âge grossier (Wegscheider, *Institut.*, § 42). Cette école est incapable de comprendre, même humainement, le puissant esprit qui souffle dans la Bible. Herder le relève avec génie. De Wette (*Dogm.*, p. 40) attribue au Saint-Esprit une influence sur la foi religieuse, mais non sur l'entendement des écrivains sacrés. — Selon Schleiermacher (*Christl. Glaube*, § 88, 132), les auteurs du Nouveau Testament sont inspirés, dans ce sens que l'esprit saint de l'Eglise (effet de l'habitation de Dieu en elle par Christ) s'est exprimé chez eux avec une force et une pureté particulière, qui tenait à leur situation historique sans égale, et qui confère à leurs écrits une valeur normative. L'Ancien Testament n'a qu'une inspiration et qu'une dignité secondaires. Twesten (*Vorless. über die Dogm.*, I) corrige l'idée de Schleiermacher en insistant davantage sur l'objectivité de l'Esprit divin agissant dans l'Eglise. Aux yeux de tous deux, l'inspiration a des degrés divers. Lange (*Philosoph. Dogmatik.*) et Beck (*System der christl. Lehre*; voy. aussi dans *Revue de théol. de Lausanne*, sept. 1870 et juin 1871, une analyse de son cours d'Introduction par M. Doret) insistent sur l'impossibilité de distinguer mécaniquement la forme du fond dans l'Ecriture. Le second présente la théopneustie comme une fonction nécessaire dans l'histoire du salut; mais elle ne s'étend pas aux choses indifférentes à ce sujet; elle se rattache à l'illumination que la nouvelle naissance produit chez l'homme, et peut avoir des degrés. Hofmann (*Schriftbeweis, Einleitung*) insiste aussi sur la place organique du livre saint dans l'histoire de la rédemption; lui, comme elle, est un produit de l'action de l'Esprit divin dans l'humanité libre. Philippi (*Kirchl. Glaubensl.*) et Stier soutiennent l'infaillibilité biblique quasi absolue. Rothe (*Zur Dogmatik*; v. analyse, par M. Astié, *Rev. de théol. de Lausanne*, déc. 1871) distingue nettement entre la révélation objective (v. les articles *Religion* et *Rothe*), et la sainte Ecriture. Celle-ci n'est que le « document de la révélation, » rédigé par des hommes qui ont été directement mêlés à l'histoire de cette dernière et qui furent inspirés de manière à la comprendre. De là découle l'autorité de leurs écrits; d'ailleurs, leur état moral les rendant

réceptifs à l'illumination du Saint-Esprit, ils se sont trouvés sous son influence, plus ou moins énergique, mais jamais absolue, alors qu'ils écrivaient la Bible, comme ils le furent aussi dans tout le reste de leur existence. Dorner (*Christl. Glaubensl.*, I, § 57-59) voit dans l'inspiration un miracle intérieur qui fait saisir à certains hommes un nouvel élément de la révélation, mais qui du reste ne les préserve pas de toute erreur humaine. Quoique ce charisme se rattache à l'œuvre générale de l'Esprit dans le sein de l'homme, il ne faut pas y voir un simple réflexe de la piété et lui donner pour mesure le degré de sainteté des écrivains sacrés : les diverses fonctions de la vie spirituelle n'ont pas entre elles une connexité si rigoureuse. Pour Martensen (*Dogmatique*, trad. p. 514, ss.), c'est à l'Eglise qu'appartient proprement l'inspiration ; le Saint-Esprit la pénètre dans le but d'établir l'union permanente de l'homme avec Dieu. Comme il arrive que le premier éveil d'un génie en marque précisément l'apogée, ainsi l'Eglise a-t-elle eu son maximum normatif d'inspiration au premier âge, et cela principalement dans la personne des apôtres, qui dès le début étaient entrés dans la communion du Sauveur. Cette habitation de l'Esprit, loin d'affaiblir les individualités humaines, les rend plus personnelles et plus libres. Pour ce qui concerne la théologie d'outre-Manche, nous renvoyons à la traduction anglaise du *Lehrbuch der Dogmengesch.* de Hagenbach (p. 469), en nous bornant à rappeler le bruit qui s'est fait récemment à propos des opinions critiques de M. le professeur Robertson Smith (*The Old Test. in the jewisch Church;* voy. *Rev. théol. de Lausanne*, mars 1881). — Quant à la théologie de langue française, la question de l'inspiration fut réveillée chez elle par le livre de Gaussen sur *La théopneustie* (2e édit., 1842). A ceux qui, d'une façon générale, ont confiance dans l'enseignement de la Bible, il prétend démontrer par les assertions de celle-ci (surtout 2 Pi. I, 21. et 2 Tim. III, 16) son inspiration « plénière » et partout égale : la Bible est « garantie de Dieu jusque dans son langage »; elle ne peut contenir (sinon elle ne serait plus de Dieu, p. 151) aucune erreur quelconque de physique, de chronologie, ni aucune contradiction de détail. On a eu tort de considérer l'inspiration dans les hommes « il ne la fallait voir que dans le livre » (p. 37). Gaussen déclare ignorer comment s'exerce ce miracle, et prétend ne point méconnaitre l'individualité des divers auteurs : ce sont des instruments variés que Dieu s'est formés lui-même et dont il joue à son gré sans les confondre. Plus rigoriste encore, M. de Gasparin (*Ecoles du doute*, 1853; *La Bible*, 2 vol. composés d'articles) cherche à s'appuyer sur l'autorité du Christ, qui, par ses citations de l'A. T. (avec ces mots : « il est écrit »), conférerait à ce dernier un brevet d'absolue infaillibilité. Un raisonnement *à fortiori* permet de conclure à celle du N. T. Enfin, pour couronner ce système (qui ne serait complet, du reste, qu'en postulant encore avec le catholicisme l'existence d'un exégète infaillible), on déclare *à priori* que, d'une manière absolue et miraculeuse, tous les écrits théopneustiques, et eux seuls, ont été groupés en canon (voy. aussi Gaussen, *Le canon au double point de vue de la science et de la foi*, 1860); retrouvât-on aujourd'hui quelques pages authentiques de saint Paul,

elles seraient sans autorité pour notre foi. — Répudiée au nom de théories plus pondérées par Chenevière (*Divine autor. du N. T.*, 1850), Jalaguier (*Inspir. du N. T.*, 1851), Bost père (*Mémoires*, appendice), etc., la néo-scolastique genevoise allait surtout rencontrer des adversaires résolus dans l'école de Vinet. Ce dernier n'avait cessé d'insister (après Pascal) sur le fait que la vérité religieuse, possédant son genre propre de certitude, ne peut ni ne doit être de celles qui se démontrent à coups de syllogismes; aussi ne prenait-il point la Bible pour un manuel de dogmatique complet, infaillible et d'une clarté mathématique; il bénissait Dieu de ce qu'elle est tout autre chose (voy. citations dans *Esprit de V.*, I., 369 ss.). M. Ed. Schérer paraissait animé du même esprit lorsqu'il prenait congé de l'école de Genève par ses deux lettres sur *La critique et la foi* (1850; voy. aussi *Rev. de Strasbourg*, Ire série, I, 44, 354; VI, 154; IX, 129, 363). Mais bientôt on le vit dévier vers le rationalisme avec quelques-uns de ses premiers collaborateurs (MM. Colani, Réville, etc.). Plus fidèle à la vraie tendance de Vinet, et formant un tiers parti, d'autres se sont efforcés de défendre relativement à l'inspiration des idées à la fois larges et positives. Ainsi MM. Astié (*M. Schérer, ses disciples et ses adversaires*, 1854; *Deux théologies nouvelles*, 1862; *La Bible et le libéralisme*, 1869; art. dans *Chrétien évang.*, mars 1876, etc.), de Pressensé, etc. Le dernier (*Bulletin théol.*, 1862, p. 205; 1863, p. 59; voy. critique par M. Et. Coquerel, *Rev. de Strasbourg*, 2e série, X, 333), après avoir rappelé quel puissant souffle divin règne dans l'ensemble de la Bible, prouve, par l'examen des faits bibliques et par les déclarations mêmes des auteurs sacrés, que ces derniers ne furent pas élevés au-dessus de toute imperfection humaine, ni surtout privés d'activité spontanée et naturelle (Luc I, 1 ss.). Sauf dans ses parties prophétiques, qui sont le produit direct de la révélation, la Bible est simplement le document de celle-là, document rédigé par des témoins compétents, pénétrés (surtout en ce qui concerne les auteurs du N. T.) de ce même souffle du Saint-Esprit qui éclaire tout croyant (1 Jean II, 20. 27), mais qui est porté chez eux à une puissance exceptionnelle et pour nous normative. La Bible n'est pas, à proprement parler, la Parole de Dieu; elle la contient sans qu'il soit possible du reste d'en opérer artificiellement le triage. La providence de Dieu s'est puissamment exercée dans la composition du canon, mais sans recourir ici plus qu'ailleurs à des procédés magiques incompatibles avec la liberté humaine. Tout en s'appuyant sur des bases assez différentes, Fr. de Rougemont (*Christ et ses témoins*, 1856) a combattu, lui aussi, la théopneustie plénière. D'après lui, l'inspiration, don spécial de l'Esprit, confère à ses porteurs la connaissance des vérités suprarationnelles, et l'intelligence spirituelle (mais non la connaissance même) des choses que l'homme peut naturellement savoir. L'inspiration, qui porte du reste sur le cœur vivant de l'auteur et non sur sa seule main, a des degrés. Il y a, surtout dans les époques préparatoires, des régions qu'elle n'atteint pas et qui laissent comme des lacunes obscures. La Bible mérite d'être appelée « infaillible, » on peut dire qu'elle ne contient pas « d'erreurs » (de jugement), mais elle n'est pas exempte « d'inexactitudes » de fait, indiffé-

rentes au salut. — Cette esquisse historique suffit à faire discerner combien la théorie de l'inspiration est un problème d'ordre complexe. Sur le fait même il ne peut y avoir désaccord entre croyants : tous sentent avec évidence que le livre, d'où n'a cessé de sortir pour l'Eglise et d'où sort aujourd'hui pour eux-mêmes le flot de la vie, tient cette puissance de celui qui seul vivifie. Mais s'agit-il de déterminer le mode et les limites de l'action exercée par Dieu dans la formation de ce livre, s'agit-il de formuler une doctrine explicite, on se trouve en présence d'un sujet qui touche non seulement à de graves questions de principes (autorité, rapport de la nature humaine avec Dieu, etc.), mais encore à une foule de questions de fait dont plusieurs sont fort délicates. Loin donc d'être la première des questions qu'une dogmatique puisse et doive résoudre, la théorie de l'inspiration n'en peut guère être qu'une des dernières. Et même nous ne pensons pas qu'elle soit, de sa nature, susceptible d'une solution complète. Pour qui ne se place pas sur le terrain, tout a fait intenable, de l'absolue passivité des écrivains sacrés, il nous paraît que le problème se divise aussitôt en cent problèmes, dont on ne saurait trouver la réponse : on n'a plus à formuler *le* procédé par lequel l'Esprit de Dieu aurait dicté *un* livre en maniant à son gré *une* certaine nature humaine, abstraite et partout la même ; il ne s'agirait de rien moins, (chose que nul ne songe à entreprendre) que de retrouver les voies infiniment multiples dont Dieu s'est servi dans chaque cas spécial à l'égard de ces sociétés et de ces individus nombreux, dissemblables, qui ont, les uns après les autres, déposé dans notre Bible l'expression du développement religieux auquel l'Esprit les avait faits parvenir. Mais qu'on ne dise pas que ce point de vue individualiste et historique conduit à dissoudre l'Ecriture sainte, à méconnaître sa provenance divine et à anéantir son autorité. Au contraire, nul point de vue, mieux que celui-ci, ne saurait conduire à reconnaître dans l'histoire de la révélation l'existence d'un moment unique entre tous et dont les produits littéraires doivent à jamais servir de norme à la foi chrétienne ; nul ne prédispose mieux à comprendre le caractère unique aussi, le cachet divin tout spécial, de ce recueil formé lentement à travers les âges, composé de tant d'éléments divers, et où règne pourtant une unité d'esprit si merveilleuse, de ce livre vivifiant, qui fait l'effet d'être lui-même un organisme, un être animé respirant à pleins poumons le souffle du Seigneur (θεόπνευστος), de cette Bible enfin qui est tout à la fois le produit, le document et l'un des facteurs essentiels de l'histoire de la rédemption du monde, de la conquête de l'humanité par l'Esprit de Dieu. — Bibliographie. Les diverses histoires des dogmes, par exemple Hagenbach, *Lehrbuch*, qui donne beaucoup de citations ; Sonntag, *Doctrina inspir. ejusque ratio historica*, Heidelberg, 1810 ; Credner, *De librorum N. T. inspir. quid statuerint christiani ante sæc. tertium medium*, Iena, 1828 ; Rudelbach, dans *Luther. Zeitschrift*, 1840 ; Delitzsch, *De inspiratione quid statuerint P. apostolici et apolog.*, Lips., 1872 ; Heppe, *Dogmatik der deutsch. Protest. im XVI Jahrh.*, I ; Romberg, *Die Lehre Luther's von der heil. Schrift*, 1868 ; S. Berger, *la Bible au XVI*e *s.*, Paris, 1879 ; Riehm, dans *Studien und Krit.*, 1859, II ; Mehring, dans *Zeitschr. für luth.*

Theol. und Kirche, 1862, I; art. *Inspiration*, par Grimm, dans *Encyclop.* de Ersch Gruber; art. *Inspiration*, dans l'*Encyclop.* de Herzog, 2e édit. par Cremer, et 1re éd. par Tholuck. De ce dernier, voy. aussi art. dans *Deutsche Zeitsch. für christl. Wissench.*, 1850; Meylan, *Canonicité et inspiration des saintes Ecrit.*, Lausanne, 1877; W. Lee, *The inspiration of holy scripture*, 1854. Ph. BRIDEL.

THÉOSOPHIE. I. L'IDÉE. — Ce terme, dont il est difficile de préciser le sens et de tracer les limites, désigne, d'après son étymologie, la science de Dieu (θεός, Dieu, σοφία, sagesse, science), non pas la science qui se rapporte à Dieu et dont Dieu est l'objet, mais celle qui vient de lui et dont il est l'auteur. En effet, quelque variés que soient les essais et les systèmes théosophiques qui ont paru dans l'histoire, ils ont tous la prétention de procéder d'une inspiration immédiate, d'une illumination directe de la Divinité. Ce qui caractérise la théosophie, c'est moins l'objet de la connaissance, que la méthode qu'on applique à cet objet, la forme dont on le revêt, les procédés par lesquels on s'en empare. Pour bien saisir la nature et la portée de ce phénomène si curieux du monde intellectuel et religieux, il convient d'en montrer les rapports avec la philosophie et la science d'un côté, et d'autre part avec le mysticisme. — La philosophie, embrassant toutes les sciences et les ramenant à l'unité, est la recherche d'une vue d'ensemble sur les choses, sur le monde et l'humanité, sur la nature et l'histoire; elle est issue du besoin inhérent à l'esprit humain de pénétrer l'essence des choses, d'en saisir les rapports, d'en rechercher les causes. Malgré la diversité des principes auxquels les différents philosophes rapportent les faits ou les notions dont ils recherchent la synthèse, c'est bien le même instinct qui les porte tous à ramener à l'unité d'une cause première l'infinie variété des phénomènes. Prise dans ce sens, le plus élevé et le plus étendu, la philosophie présente avec la théosophie une ressemblance frappante. Les théosophes, j'entends ceux dont la puissance intellectuelle est capable de créer un système, ont, eux aussi, l'ambition et éprouvent le besoin d'embrasser l'universalité des choses, d'en rechercher l'unité primordiale et finale, de contempler la nature et l'humanité à la lumière d'une vérité unique et suprême. Mais, sous cette incontestable analogie, quelle différence dans la marche suivie de part et d'autre ! La philosophie vraiment digne de ce nom cherche à s'élever à une vue claire et complète de la vérité en ayant recours aux opérations intellectuelles dont l'ensemble constitue la méthode scientifique, analyse et synthèse, observation, généralisation, induction et déduction; ces méthodes particulières, la philosophie les emploie, tantôt réunies, tantôt séparées, selon les points de vue divers où l'esprit peut se placer en réfléchissant sur lui-même, sur la nature et sur Dieu. La théosophie, au contraire, substitue à la réflexion l'intuition, à la méthode discussive l'inspiration immédiate; le théosophe n'est en première ligne ni un chercheur ni un savant, mais un illuminé, un voyant; il ne puise pas les éléments de son système dans l'observation, dans la nature ou l'histoire, mais dans une révélation spéciale de la Divinité. — A cet égard, la théosophie se rapproche du mysticisme: comme celui-ci, elle aspire à franchir les intermédiaires entre l'homme

et Dieu, à entrer en communion directe avec Dieu, à sentir et à saisir l'infini sous la multiplicité des formes où il se cache. Mais il serait faux de confondre la théosophie et le mysticisme. Le mysticisme, dans son acception générale, est un fait de la nature humaine, aussi impérissable que le sentiment religieux, la soif du divin, l'aspiration vers l'invisible; il a sa source au delà de la raison pure ou de l'expérience sensible, il est inséparable de la religion et de la piété, il n'est pas un phénomène transitoire de l'histoire, mais une manifestation essentielle de la vie religieuse; en outre, ce qui lui importe avant tout, c'est le rapport de l'individu avec Dieu, l'union de l'âme et de Dieu; le mysticisme n'aspire pas tout d'abord, il n'aspire pas nécessairement à embrasser dans une vaste synthèse la nature et l'esprit, Dieu et le monde. Eh bien, cette ambition de s'élever à une vue d'ensemble des choses finies dans leur relation avec l'infini, cette prétention à faire rentrer dans la sphère de sa connaissance l'universalité des êtres et à les éclairer d'un jour divin caractérise essentiellement la théosophie. Celle-ci partage donc avec le mysticisme la foi en une communication directe avec la Divinité, l'affirmation d'une illumination et d'une inspiration surnaturelle; elle partage avec la philosophie l'ambition de saisir dans son ensemble et de ramener à une unité essentielle le monde changeant et multiple des phénomènes visibles et des réalités spirituelles. De là ce mélange souvent bizarre de divinations aventureuses et d'observations profondes, d'idéalisme enthousiaste et de réalisme grossier; des accents et des allures de prophète en même temps que des recherches de savant, de naturaliste, voire même de médecin et d'alchimiste.— D'après ce qui précède, il est facile de voir que la théosophie se meut dans une sphère voisine de la théologie et qui souvent se confond avec elle. Elle repose sur des prémisses essentiellement supranaturalistes, et cette croyance au surnaturel la rapproche de la théologie traditionnelle autant qu'elle l'éloigne de la philosophie pure. Il n'en est pas moins vrai que la théologie orthodoxe manifesta le plus souvent une défiance profonde à l'égard de la théosophie, et que généralement elle la combattit. C'est qu'en revendiquant pour elle une inspiration immédiate et indépendante de l'Eglise et de ses moyens de grâce, la théosophie semblait porter atteinte au caractère historique et positif de la religion révélée, méconnaître l'importance et la valeur des institutions objectives du christianisme et ouvrir la porte aux caprices et aux rêveries les plus arbitraires et les plus aventureuses de la pensée individuelle. Le caractère franchement supranaturaliste de toute théosophie ne réussit donc pas à mettre celle-ci à l'abri des soupçons ou des attaques de la théologie officielle : ce supranaturalisme, en effet, concentré dans le domaine purement subjectif, affectant ordinairement des allures indépendantes, faisant parfois bon marché de la tradition historique et des autorités extérieures, pouvait et devait éveiller les susceptibilités, les craintes et même l'hostilité des gardiens jaloux de la doctrine et de la hiérarchie traditionnelles : il y a eu, sans doute, des théosophes éminents, tels que Bœhme et Œtinger, qui affirmèrent leur attachement scrupuleux à la révélation chrétienne, et qui même demandèrent le retour au sens littéral et réaliste des Ecritures divine-

ment inspirées; mais il n'en est pas moins vrai que les procédés habituels de la théosophie, et surtout son principe même, ne sont guère compatibles avec une théologie qui reçoit sa loi d'une autorité étrangère et extérieure, qui renferme l'inspiration dans l'enceinte sacrée de la hiérarchie officielle (doctrine catholique) ou qui limite cette inspiration aux confins de l'âge apostolique (doctrine protestante). — Un dernier trait, commun à un grand nombre de théosophes, bien qu'il ne se rencontre pas chez tous, achèvera cette caractéristique de la théosophie. Si la théosophie partage avec la théologie orthodoxe la croyance au surnaturel, elle cherche aussi à pénétrer les secrets de la nature, et, par là, elle a rendu indirectement des services à la science. Cependant, dit excellemment M. Weber, « elle n'étudie pas la nature pour la nature, mais pour y découvrir les traces de l'Etre mystérieux que la nature cache en même temps qu'elle le révèle. Or, pour le découvrir, il faut une clef de Sésame, un instrument non moins mystérieux que les études théosophiques. La théosophie est donc à la recherche de doctrines secrètes. Ce qui s'offre à elle sous cette forme, elle le saisit avec avidité et en fait son profit... Elle ne se contente pas de sonder le grand mystère; il ne lui suffit pas de connaître la nature; elle veut aussi et surtout régner sur elle, la dominer, l'assujettir; et, de même qu'elle prétend arriver à la connaissance des choses par une doctrine secrète, elle se flatte d'arriver à se les assujettir par un art secret, par des formules, des pratiques mystérieuses. C'est dire qu'elle passe à la magie et à la théurgie. La magie se base sur ce principe que le monde est une hiérarchie de forces divines, un système d'agents échelonnés en une série ascendante et descendante, dans laquelle les agents supérieurs commandent et les agents inférieurs obéissent. Pour que donc le théosophe puisse gouverner la nature et la transformer au gré de ses désirs, il faut qu'il s'assimile les forces supérieures dont relève la sphère sublunaire, et comme, au point de vue d'Aristote et de Ptolémée, ces forces supérieures sont les puissances célestes, les agents sidéraux, l'astrologie joue un rôle capital dans les élucubrations théosophiques » (Weber, *Hist. de la philosophie européenne*, Paris, 1872, p. 269-270). Disons, toutefois, que ces observations, qui s'appliquent aux théosophes de l'âge de la Renaissance et de la Réformation, ne sauraient s'étendre sans restriction à la théosophie en général; les Bœhme, les OEtinger et les Baader sont, à cet égard, bien moins extravagants que les Cardan et les Paracelse.

II. L'HISTOIRE. — Comme la théosophie se fonde sur une révélation intime, elle ne peut pas être l'objet d'un enseignement proprement dit; elle ne s'acquiert pas par l'étude, par les procédés ordinaires du raisonnement, de l'observation et de l'expérimentation; elle peut avoir ses élus et ses adeptes, unis entre eux par une parenté intellectuelle ou religieuse, mais on ne saurait, sans erreur ou malentendu, parler d'écoles théosophiques dans le sens où il est question d'écoles philosophiques ou théologiques. Si les théosophes cherchent à répandre leurs spéculations ou à recommander leurs pratiques, ils n'ont pas recours aux méthodes de la science; ils se posent en prophètes, en révélateurs, rendant témoignage à la vérité qui les illumine, affirmant plutôt qu'ils ne prou-

vent et s'en rapportant aux inspirations directes de l'esprit plutôt qu'à la force du raisonnement dialectique ou à l'empire d'une autorité extérieure. C'est dire que l'histoire de la théosophie ne se déroule pas d'une manière à peu près régulière et continue, comme par exemple celle de la pensée philosophique ou du dogme ecclésiastique, dont les phases principales s'enchaînent et s'appellent avec une sorte de logique interne qui domine le développement général des idées ou des croyances, sans supprimer d'ailleurs le rôle personnel des grandes individualités philosophiques ou religieuses. Si l'absence de rigueur logique dans la filiation des systèmes rend presque impossible le récit d'une histoire pragmatique de la théosophie, la difficulté d'une tâche pareille s'aggrave encore par suite du caractère indécis et flottant de l'objet même des études théosophiques. La peine que l'on a à saisir et à fixer d'une manière quelque peu précise la matière ondoyante et diverse sur laquelle s'exerce la pensée ou à laquelle s'appliquent les rêves des théosophes, explique pourquoi il n'est pas possible de grouper dans une exposition générale les principes des différents représentants de la théosophie Chaque nom, en effet, représente un système distinct; ce terme même de système ne s'applique qu'improprement à un grand nombre de doctrines théosophiques, plutôt ébauchées que véritablement achevées et formant un tout complet et harmonieux. Les indications qui suivent n'ont donc pas la prétention de former une histoire de la théosophie; elles ne font qu'en esquisser les principaux traits. — La théosophie n'est pas un phénomène particulier au christianisme; les religions de l'Orient ont eu leurs théosophes; l'Inde, l'Arabie, la Perse surtout ont donné naissance à des systèmes de spéculation théosophique, dont quelques-uns n'ont pas été sans influence sur la pensée chrétienne. Sous plus d'un rapport, le néoplatonisme est une théosophie autant qu'une philosophie, et l'on a pu, non sans raison, ranger Plotin, et surtout Jamblique et Proclus parmi les théosophes. Les systèmes gnostiques relèvent, eux aussi, de la théosophie plutôt que de la théologie proprement dite. Mais la théosophie la plus célèbre, en dehors du christianisme, est celle de la cabale juive. L'influence de la spéculation cabalistique fut immense; on en retrouve la trace à travers tout le moyen âge; lors de la Renaissance, elle s'exerça d'une manière plus sensible encore et rencontra des adeptes parmi les érudits et les philosophes les plus éminents de cette grande époque. Cependant, au sein de l'Eglise chrétienne, la théosophie ne fut guère représentée pendant le moyen âge; car c'est évidemment un abus que de voir, avec M. Rocholl, dans les systèmes grandioses des scolastiques, dans leurs vastes synthèses de la religion et de la science, de la physique et de l'éthique, « une théosophie qui plaça la croix au centre d'une histoire embrassant à la fois le ciel et la terre, l'esprit et la nature » (*Beitræge zu einer Geschichte deutscher Theosophie*, p. 7); ce qui, en effet, constitue l'originalité de la théosophie, c'est-à-dire la prétention à une inspiration spéciale et à une révélation immédiate, fait absolument défaut à la scolastique; tout au plus pourrait-on trouver des éléments théosophiques chez tel penseur hardi, comme Scot Erigène, ou chez tel mystique spéculatif, comme maître Eckhart. C'est

se méprendre aussi sur la nature du mysticisme de Luther et sur la part de ce mysticisme dans la théologie du réformateur que de découvrir chez lui, comme le fait encore M. Rocholl (*o. c.* p. 12), de riches sources d'inspiration pour la théosophie postérieure. En réalité, ce n'est pas de la Réforme, c'est de la Renaissance que procèdent les principaux essais ou systèmes de théosophie, qui paraissent à partir du seizième siècle. Pic de la Mirandole professe le plus vif enthousiasme pour les doctrines du néoplatonisme et de la cabale juive, doctrines qu'il place sur la même ligne que les enseignements de la Bible. Reuchlin célèbre les mystères cabalistiques dans son *De verbo mirifico* (Bâle, 1494) et dans son *De arte cabbalistica* (Haguenau, 1517); il combine avec ces mystères celui de Jésus-Christ, *cui obediunt cœlestia sidera, inferna numina, naturalia elementa, nocturna silentia, arcana Memphitica, Thessalica pharmaca, Chaldica murmura, Zoroastri dogmata* (*De verbo mirifico*, III, 12). Un disciple de Reuchlin, Cornelius Agrippa, de Nettesheim (1487-1535), essaye d'unir le pythagoréisme avec la théurgie et la magie et écrit contre le dogmatisme scolastique son traité *De vanitate scientiarum.* Mentionnons encore Jérôme Cardan, de Pavie (1501-1576), médecin distingué et surtout mathématicien éminent, qui souleva la colère des orthodoxes de l'époque par ses doctrines, dans lesquelles des idées saines et libérales s'allient à d'étranges superstitions astrologiques. Au-dessus d'eux se place Théophraste Bombast, de Hohenheim, dit Paracelse (1493-1541), qui unit dans un amalgame bizarre les doctrines de la cabale, les élucubrations de l'alchimie et de l'astrologie et les enseignements du christianisme. Selon lui, il y a entre Dieu, l'homme et la nature certaines puissances opératrices dont l'action continuelle produit sous nos yeux les merveilles que nous contemplons; l'homme est en rapport avec toutes ces vertus secrètes de l'univers, et Paracelse a la prétention de connaître et d'exposer tout le système des forces mystérieuses qui agissent soit dans la nature, soit dans l'homme, et qui, échappant à la timidité de la philosophie et aux lenteurs de la science, se révèlent à nous grâce à la lumière interne, « bien supérieure à la bestiale raison. » Ces idées de Paracelse, au milieu desquelles la science, la philosophie, la théologie se mêlent à beaucoup de superstitions et même à une certaine dose de charlatanisme, furent admises et répandues avec plus ou moins de fidélité et de conséquence par une série de disciples : A. Bodenstein (le fils du réformateur Carlstadt), Wolfg. Thalhauser, Jos. Quercetanus, Joachim Tank, G. Horst et autres (voy. Arnold, *Kirch. u. Ketzer-Historie*, II, 16, c. 22, nº 8). Malgré toutes leurs hétérodoxies, Agrippa de Nettesheim et Paracelse ne se séparèrent jamais extérieurement du catholicisme. — D'autres théosophes surgirent au sein du protestantisme; tels furent, au seizième siècle, Schwenkfeld (1561), qu'il est d'ailleurs plus juste de ranger parmi les mystiques que parmi les théosophes proprement dits, et Valentin Weigel, qui mourut en 1588, après avoir rempli les fonctions de pasteur luthérien en Misnie, où il passa sa vie, obscur et ignoré, dans la pratique des vertus évangéliques et sans publier le résultat de ses études et de ses méditations. Ses ouvrages, qui ne parurent qu'après sa mort, soulevèrent au-

tour de son nom une bruyante controverse, les uns criant à l'impiété et au blasphème, les autres voyant en lui un révélateur inspiré de Dieu. Weigel procède des mystiques du moyen âge, mais il s'attache surtout à Paracelse, sans abdiquer d'ailleurs son indépendance et sans adhérer à toutes les extravagances du médecin philosophe. Weigel eut un grand nombre d'adeptes, et sa tendance mystique se conserva jusqu'à nos jours dans certaines localités de l'Allemagne, si bien que l'on a pu écrire une histoire du *weigelianisme* (L. Pertz, *Gesch. des Weigelianismus*, *Hist. Theol. Zeitschrift*, 1857, I; 1859, I). La tradition théosophique de Paracelse et de Weigel, unie à une opposition très décidée contre la scolastique, est représentée, au dix-septième siècle, par J.-Bapt. van Helmont (1577-1644) et son fils François-Mercure van Helmont (1618-1699), par Robert Fludd (1574-1637), affilié à la confrérie des illuminés de la Rose-Croix, par Jean Amos Comenius ou Comensky (1592-1671), à la fois savant philologue et fervent mystique, admirateur enthousiaste d'Antoinette Bourignon, auteur d'une *Synopsis physices ad lumen divinum reformatæ* (Leipzig, 1633), physique très arbitrairement tirée de la Genèse, et dont la trinité de la matière, de la lumière et de l'esprit rappelle la trinité péripatéticienne de la matière, du mouvement et de l'acte. Mais le prince des théosophes fut le cordonnier de Gœrlitz, Jacques Bœhme (1575-1624), communément appelé le philosophe teutonique; il est le représentant le plus original, le plus profond, le plus pieux de cette alliance du mysticisme, de la philosophie et des sciences naturelles dont la synthèse constitue la théosophie (voy. l'art. *Bœhme*). Son système, que nous n'avons pas à exposer ici, creusa un sillon profond dans le champ de la pensée religieuse et philosophique. Les principaux disciples contemporains ou postérieurs de Bœhme sont nommés par M. Matter dans l'étude mentionnée. Rappelons seulement, en renvoyant à chacun de ces noms, Œtinger (1702-1782), qui relève à la fois de Bœhme et de Bengel; Saint-Martin (1743-1808), qui s'attacha successivement aux doctrines de Martinez Pasqualis, de Swedenborg, de Bœhme, dont il traduisit plusieurs écrits; Schelling (voy. cet article), qui exalta Bœhme comme l'un des premiers initiateurs de la philosophie moderne et qui, dans sa première manière, se servit parfois de la terminologie du théosophe de Gœrlitz (*Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, 1809); Baader (1765-1841), le théosophe catholique, l'un des plus fidèles et des plus dignes héritiers de Bœhme. L'action des auteurs que nous venons de nommer, sans se renfermer exclusivement dans le domaine philosophique ou théologique, ne fut cependant pas assez populaire pour fonder des communautés religieuses se réclamant de leur nom. Ce rôle échut au fameux théosophe de Stockholm, Emmanuel Swedenborg (1688-1772), dont les adhérents fondèrent des chapelles à Londres, à Manchester, dans d'autres villes de l'Angleterre et des Etats-Unis, et qui rencontra dans le Wurtemberg l'un de ses adeptes les plus enthousiastes, Tafel, bibliothécaire de l'université de Tubingue. On a parfois rangé parmi les théosophes quelques illuminés qui, au commencement de notre siècle, firent du bruit par leurs doctrines, auxquelles se rallièrent passagèrement quelques disciples : J.-H. Schœnherr (1770-

1826) provoqua un mouvement religieux à Kœnigsberg et dans les environs, recruta quelques adhérents (Ebel, Bujack, Diestel) qui ne lui restèrent pas tous fidèles et conçut un système spéculatif empreint d'un dualisme très accentué ; Michel Hahn (1758-1819) donna naissance à la secte des micheliens (*Michelianer*), qui fleurit quelque temps dans le Wurtemberg, cette terre classique de la vie religieuse et des extravagances mystiques. Cependant les fondateurs de ces sectes, à peine nées viables, ne sauraient être décorés qu'abusivement du nom de théosophes. — Par contre, l'on trouve des éléments théosophiques souvent riches et profonds dans les écrits de Hamann, de Steffens, de Schubert, de Novalis, et cette veine de mysticisme, alliée à une conception philosophique et religieuse de la nature, circule encore dans les ouvrages de plus d'un théologien de l'Allemagne contemporaine. R. Rothe, qui procède surtout de Schleiermacher et de Hegel, doit à l'influence d'OEtinger plus d'une conception de son système si original et si puissant; Hamberger s'est fait l'apôtre convaincu et enthousiaste des idées de Bœhme et d'OEtinger; ce dernier théosophe a trouvé dans Auberlen un interprète intelligent et un disciple fidèle; enfin J.-Tob. Beck, le maître pieux et puissant, enlevé en 1878 à l'université de Tubingue, fut de la famille spirituelle des Bengel et des OEtinger. Parmi les descendants encore vivants de la tradition théosophique, il faut nommer, en première ligne, M. Fr. Delitzsch, professeur à Leipzig, et M. Rocholl, ancien pasteur à Gœttingue, actuellement en Silésie. — Bien qu'il se mêle aux spéculations d'un grand nombre de théosophes des hypothèses aventureuses et même des extravagances souvent ridicules, la théosophie ne mérite pas le dedain que les philosophes ou les théologiens de profession lui ont souvent témoigné. La théologie surtout n'a pas le droit de soumettre la théosophie à une exécution sommaire et de la condamner en bloc et sans appel, oubliant les services qu'elle en a reçus : fille de l'inspiration individuelle, impatiente du joug de l'école, faisant éclater les cadres toujours étroits dans lesquels la scolastique cherche à emprisonner l'essor de la pensée ou du sentiment religieux, la théosophie a maintes fois soulevé les voiles qui recouvrent les expériences de la vie intime, elle a appelé l'attention sur des faits religieux ignorés ou négligés, elle a saisi plus d'un rapport entre le monde spirituel et la création matérielle; elle a, dans bien des cas, maintenu vivante et fervente la sève mystique, élément inséparable de la religion elle-même ; bien que trop souvent la théosophie se soit alliée à la superstition sous toutes ses formes, il serait donc absolument injuste de n'y voir que le produit d'une pensée malade ou d'une imagination extravagante. — *Blibiographie*. Il n'existe aucune histoire complète de la théosophie ; on en trouvera les éléments dans les histoires de la philosophie, du mysticisme, des dogmes. Voyez encore, outre les ouvrages déjà cités dans cette étude et les monographies indiquées dans les articles concernant chaque théosophe en particulier : sur l'Orient, Tholuck, *Soufismus sive theosophia Persarum pantheistica*, Berlin, 1821 ; Silvestre de Sacy, *Journal des savants*, an. 1821 et 1822; les ouvrages sur la cabale : Fürst, *Die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters*, Leip., 1845 ; l'ouvrage de Molitor, *Philosophie der Ge-*

schichte oder über die Tradition, Munster, 1827, s'occupe beaucoup de la cabale et de son influence; Baur, *Die christliche Gnosis*, p. 10, 15, 17, 24 ss. Sur les théosophes de la Renaissance et leurs successeurs, voy. M. Carriere, *Die philosophische Weltanschaung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart*, 1847; Rixner und Siber, *Leben u. Lehrmeinungen berühmter Physiker des 16 u. 17 Jahrhunderts* 1829; Rocholl, *Beitræge zu einer Geschichte deutscher Theosophie, mit besonderrer Rücksicht auf Molitor's Philosophie der Geschichte*, 1856; Sigwart, *Kleine Schriften, Erste Reihe*, 1881, études sur la Renaissance, entre autres sur Agrippa de Nettesheim et sur Paracelse; A. Prost, *Les sciences et les arts occultes au seizième siècle* (Corneille Agrippa), 2 vol., 1881; l'article assez confus de J.-P. Lange dans l'*Encyclopédie* de Herzog; l'article très superficiel et insuffisant de Mattes dans le *Lexique ecclésiastique* (cathol.) de Wetzer et Welte; Lobeck, *De macrocosmo et microcosmo*, Regiomont, 1827.—Voy. enfin Hamberger, *Gott und seine Offenbarungen in Natur und Geschichte*, 1839; *Stimmen aus dem Heiligthum der christlichen Mystik u. Theosophie*, 1857; Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, 1855; 2e édit., 1861; Rocholl, *Der Realpræsenz*, 1875; Daniel, *Die Bedeutung der materiellen Leiblichkeit im Weltplane Gottes, eine heterodoxe Studie*, 1881. P. LOBSTEIN.

THÉRAPEUTES. Le traité *De la vie contemplative* ou *Des vertus des suppliants* (περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν ἀρετῶν) (en latin: *De vitâ contemplativâ*), traité attribué à Philon, et que nous trouvons dans le recueil de ses œuvres, est consacré à la description d'une secte de solitaires des deux sexes qui auraient eu leur communauté principale en Egypte, sur une colline près d'Alexandrie et au bord d'un certain lac Maria. L'auteur donne aux hommes le nom de thérapeutes (Θεραπευταί) et aux femmes celui de thérapeutides (Θεραπευτίδες). Voici un résumé succinct des détails dans lesquels il entre : Les thérapeutes, à l'encontre des esséniens (voy. ce mot), ne se livrent à aucun travail, et, en cela, ils lui paraissent bien supérieurs. Leur vie est purement contemplative. Ils diffèrent aussi des esséniens en ce qu'ils font vœu de pauvreté. Les esséniens versaient leurs fonds dans la caisse commune, les thérapeutes les laissent à leurs parents; car ils font de la pauvreté un mérite et ne vivent que d'aumônes. Du reste, ils ont tout abandonné en embrassant la vie monacale : femme, enfants, frères, sœurs, père, mère, parents, et ne cherchent que la solitude. Il faut remarquer aussi qu'il n'y avait point de communautés de femmes parmi les esséniens. Pour le reste, les deux sectes se ressemblent. Les thérapeutes portent des vêtements blancs, et prennent leurs repas en commun; la place qu'ils y occupent est réglée par la date de leur entrée au couvent. Ces repas commencent par la prière et le chant d'un cantique, ensuite un silence absolu est observé. La nourriture est très simple, exclusivement composée de légumes, car les thérapeutes font du jeûne et de l'abstinence une vertu. La virginité aussi est à leurs yeux un mérite, et le célibat est, parmi eux, obligatoire. Ils observent le sabbat, et le septième jour, tous se réunissent, hommes et femmes, pour célébrer le culte. Chaque couvent possède, dans ce but, une chapelle appelée monastère ou semnée

(σεμνεῖον). Pendant le service, ils restent immobiles, les mains cachées sous leurs vêtements. Le bras gauche pend le long du corps; le bras droit est replié, et la main droite placée entre le menton et la poitrine. A un certain moment, l'immobilité cesse, et ils exécutent une espèce de danse qui figure les élans de leur ferveur mystique et l'enthousiasme dont leur âme est remplie. En outre, ils lisent leurs livres religieux, que l'auteur nomme ainsi : νόμους καὶ λογιὰ θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους; ces termes désignent clairement l'Ancien Testament. Enfin ils les interprètent allégoriquement, comme les juifs alexandrins, et possèdent, outre l'Ancien Testament, un certain nombre de poèmes et d'écrits religieux. En dehors des heures de culte et de repas, thérapeutes et thérapeutides vivent entièrement isolés chacun dans sa cellule ou dans sa grotte. Leur plus grande fête est celle de la Pentecôte, la fête du Saint-Esprit. Ils ont des chefs appelés presbytres, mais ce ne sont pas nécessairement les plus âgés de la communauté, ce sont les plus méritants. Quant aux plus jeunes membres, ils servent les autres, car les thérapeutes n'ont point d'esclaves. L'esclavage leur est en abomination. L'auteur du traité *De vitâ contemplativâ* ne nous donne de détails, on le voit, que sur la vie extérieure des thérapeutes; il parle de leurs repas, de leurs vêtements, de leurs cellules, il décrit leurs mœurs, mais ne nous dit rien de leurs croyances. Cependant il a écrit cette phrase : « Ils servent l'Etre meilleur que la bonté et plus pur que l'unité... » Nous en concluons qu'ils étaient strictement monothéistes. D'après lui, enfin, les thérapeutes n'ont, sur la colline dont il parle, que leur maison mère; leur religion est partout répandue, et on rencontre des thérapeutes dans toute l'Egypte, et même « sur toute la terre. » — Tel est le résumé du *De vitâ contemplativâ.* Nous avons rapproché les thérapeutes des esséniens. On peut, en effet, les considérer comme des juifs ascètes, car il est évident que l'auteur du traité *De vitâ contemplativâ*, en disant qu'ils étaient monothéistes, qu'ils observaient le sabbat, et que leurs livres sacrés étaient ceux de l'Ancien Testament, a voulu décrire des juifs; mais cette explication ne suffit pas à nous faire comprendre entièrement ce qu'étaient les thérapeutes; certains détails épars çà et là dans la description qui nous en est faite trahissent d'autres préoccupations. Les thérapeutes ressemblent, à quelques égards, aux bouddhistes. Ceux-ci avaient aussi des communautés d'hommes et de femmes. Ils avaient aussi en priant cette singulière attitude que nous avons signalée et que nous retrouvons sur toutes les images du Bouddha; et les moines bouddhistes, si ardents à la propagande, ont fort bien pu venir jusqu'en Egypte. Ce n'est pas tout : les thérapeutes, par certains côtés, sont tout simplement des moines chrétiens du temps de saint Antoine. Cette fuite au désert, dont parle l'auteur, cette soif de solitude, ce renoncement à tous les biens, cette exaltation de la virginité, de la pauvreté, du jeûne devenus des mérites, tout cela nous rappelle les moines chrétiens du troisième siècle; de plus, les mots Pentecôte, monastère, presbytres sont des mots chrétiens. Enfin, parmi les sectaires chrétiens des premiers temps, les thérapeutes font penser aux montanistes, car ils célèbrent, comme eux, la Pentecôte avant toute autre fête; comme eux, ils ont dans

leur culte une sorte de danse sacrée. Ces traits de ressemblance offerts par les thérapeutes avec tant de sectes et de croyances diverses ont longtemps dérouté les critiques, et on a fait d'eux tantôt des esséniens de la stricte observance, tantôt des bouddhistes, tantôt des chrétiens, comme Eusèbe de Césarée (*H. E.*, II, 17). A cette difficulté de rattacher les thérapeutes à une secte connue vient s'ajouter l'impossibilité d'attribuer le traité *De vitâ contemplativâ* à Philon. Ce petit livre est écrit sans ordre, sans plan, et est rempli de longueurs et de digressions qui contrastent avec l'ordonnance et la science de composition habituelle au théosophe alexandrin. Le style ne rappelle en rien celui des écrits de Philon. Tandis que celui-ci appelle la loi ὁ νομὸς, notre auteur dit toujours οἱ ἱεροὶ νομοὶ ou emploie des périphrases comme celle-ci : « Les très saintes ordonnances du prophète Moïse. » Philon cite sans cesse l'Ancien Testament, notre auteur ne le cite pas une seule fois ; il n'y fait pas la plus lointaine allusion. Jamais Philon n'emploie les mots Pentecôte ou monastère. Enfin, les idées de notre auteur ne sont pas celles de Philon. Il professe pour la philosophie grecque le plus profond mépris, tandis que Philon avait pour elle la plus grande admiration. Son mysticisme est faux et de mauvais aloi, il aboutit au sommeil et à l'engourdissement intellectuel ; c'est le mysticisme du plus vulgaire monachisme. Celui de Philon, au contraire, naît du travail de l'intelligence et a une réelle valeur philosophique. Si Philon avait voulu parler des thérapeutes, il l'aurait fait certainement dans son traité *Quod omnis probus liber*, après avoir décrit les esséniens. Mais il ne l'a pas fait et la seule explication plausible de ce silence est que les thérapeutes n'ont jamais existé que dans l'imagination de l'auteur du traité *De vitâ contemplativâ*. Il est bien remarquable, en effet, que ce traité est seul à décrire ces sectaires. Ils ne sont connus d'aucun autre écrivain de l'antiquité. Il n'y est fait nulle part la moindre allusion et cependant, à en croire l'auteur, il y avait des thérapeutes sur toute la terre ! S'ils ont existé, pourquoi Pline, pourquoi surtout Josèphe n'en disent-ils pas un mot ? Le seul nom de thérapeutes (*serviteurs*) est un terme vague et symbolique qui suppose une pure fiction. Le portrait que nous fait l'auteur du *De vitâ contemplativâ* n'a jamais correspondu à une réalité. C'est un tableau de fantaisie fait par un juif du troisième siècle, nous décrivant la vie monacale juive telle qu'il l'entend, et l'opposant aux premiers essais de monachisme des chrétiens. L'opinion que nous venons de soutenir a été défendue avec beaucoup d'habileté par M. Michel Nicolas, dans la *Revue de théologie de Strasbourg*, année 1868, p. 25 et ss. Les thérapeutes ont été l'objet de nombreux travaux. Le dernier, le plus important, celui qui résume tous les autres et jette une lumière définitive sur le sujet, est l'excellente monographie de Lucius : *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese*, Strasbourg, 1880.

EDMOND STAPFER.

THÉRAPHIM, dieux pénates que les Israélites paraissent avoir hérité de leurs ancêtres araméens (Gen. XXXI, 19, 34 ; cf. Ezéch. XXI, 26) et qu'ils consultaient parfois comme des oracles privés (Juges XVIII, 5 ss. ; XVII, 5 ; Zach. X, 2). Cette consultation était regardée comme une ido-

lâtrie (2 Rois XXIII, 24; Osée III, 4). De 1 Sam. XIX, 13-16, il ressort que ces figures avaient quelquefois la taille et la forme des hommes. Voyez sur les absurdes fables des rabbins concernant la fabrication des théraphim : Pseudojonathan, *ad Genes.*, XXXI, 19; Buxtorf, *Lex chald.*, sub voce. L'hypothèse de Michaëlis que, sous le nom de théraphim, on entendait une sorte de satyres ou de silènes repose sur des arguments étymologiques erronés.

THÉRÉMIN (François), prédicateur réformé distingué, né à Gramzow, dans la Uckermark en 1780, mort à Berlin en 1846. Sa famille descendait de réfugiés huguenots; son père était pasteur de la communauté française. Il étudia à Halle et se perfectionna dans l'art oratoire à Genève où il fut consacré (1805). Il prêcha d'abord à la paroisse française de Berlin (1800), puis, en allemand, en qualité de prédicateur de la cour et du dôme (1814); il joignit à ces fonctions celles de membre du consistoire supérieur (1824) et de professeur d'homilétique à l'université (1840). Pour son éloquence, Thérémin avait choisi comme modèle Démosthène, Chrysostome et Massillon; il donnait à ses discours le plus grand soin, s'appliquant à leur donner une forme absolument correcte, une disposition logique, une couleur biblique fidèle. Il excellait dans l'homélie encore plus que dans le sermon proprement dit. Outre ses *Sermons* on a de lui : 1° un traité de morale intitulé : *La doctrine du royaume de Dieu*, Berlin, 1823; 2° un traité d'apologétique populaire : les *Confessions d'Adalbert*, Berlin, 1828; 2e édit., 1835; 3° un livre d'édification contenant des poésies religieuses, des dialogues, des récits, des lettres, sous le titre : *Heures du soir*, Berlin, 1833; 5e édit., 1858, qui est devenu très populaire et a fait de nombreux emprunts à à Pascal, Quesnel et Fénelon.

THÉRÈSE (Sainte). Il est peu de noms dans l'histoire du mysticisme qui aient jeté un plus vif éclat dans le monde que celui de sainte Thérèse; il en est peu qui, de son vivant même et jusqu'à nos jours, aient donné lieu à des jugements plus contradictoires. Pour les uns elle n'est qu'une malade, jouet de ses visions fiévreuses; pour les autre une sainte, un docteur de l'Eglise. Son influence s'est exercée sur les Arndt et autres mystiques protestants, aussi bien que sur Fénelon et les quiétistes. L'historien impartial peut repousser ses idées religieuses comme funestes pour la paix de l'âme, mais la sainte elle-même mérite plus encore notre respect que notre pitié. Thérèse de Cépéda y Ahumada, née à Avila le 12 mai 1515 et morte le 4 octobre 1582, appartenait à une famille noble, d'une piété sérieuse et vivante. Si son père aimait les lectures pieuses, sa mère, qu'elle perdit à l'âge de douze ans, lui communiqua sa passion des romans de chevalerie et contribua à exalter outre mesure son imagination précoce. Dès son enfance, dit-elle dans son autobiographie, elle forma, avec son jeune frère, le projet de se livrer à la vie érémitique. Mais l'amour du plaisir et le désir de plaire, joints à de mauvais conseils, exposèrent la jeune enthousiaste à des actes de mondanité, que son repentir a retracés plus tard sous les couleurs les plus sombres. Son père la fit entrer en 1531 dans un couvent des dames augustines. Rentrée quelque temps après au logis paternel,

Thérèse conçut le projet de se vouer à la vie monastique, projet qu'elle avait mûri pendant une grave maladie. Sur le refus prolongé de son père, elle s'enfuit le 2 novembre 1533 et prit le voile en 1534, chez les carmélites d'Avila, après un an de noviciat. Cette seconde phase de la vie de sainte Thérèse, plus sérieuse que la première, ne fut pas cependant exempte de ces luttes entre les exaltations d'une piété intense et les devoirs de la vie terrestre, que saint Paul a le premier décrites avec une netteté et une conviction poignantes, dont des milliers de fidèles ont fait, après lui, la douloureuse expérience. Ce ne fut qu'en 1541, à la mort de son père, que sainte Thérèse, touchée jusqu'au fond du cœur par ses exhortations, résolut de dire à jamais adieu à une vie partagée entre le cloître et le monde. Ses macérations, ses jeûnes, les supplices volontaires qu'elle s'infligeait ne tardèrent pas à ébranler profondément une santé toujours délicate. Thérèse fut bientôt en proie à des crises nerveuses effroyables, qui se rapprochaient de la catalepsie et qui lui enlevèrent l'usage d'une partie de ses membres. Elle fut même une fois privée de sentiment pendant quatre jours, et l'on préparait ses funérailles lorsqu'elle revint à elle. Ses confesseurs ne faisaient qu'ajouter à ses souffrances, tantôt en les exploitant sans pudeur, tantôt en lui représentant ses visions comme une inspiration du démon. Seul le jésuite Borgia rendit le calme à sa conscience en lui donnant de précieuses directions spirituelles. En 1562, sainte Thérèse fonda l'ordre des carmélistes déchaussés, que huit mois de jeûne par année, la paille servant de lit et les pieds nus signalaient aux yeux du monde. Les carmélites de l'observance relâchée s'unirent aux nombreux adversaires d'une discipline rigide pour dénoncer la règle et les principes de sainte Thérèse à l'inquisition. Saint Jean de la Croix, le disciple enthousiaste de ses idées ascétiques et mystiques, après avoir voulu se faire chartreux, devint le directeur de l'un des nouveaux couvents réformés de carmes. Il portait toujours avec lui la Bible et les lettres de sainte Thérèse, qu'il brûla au moment où l'inquisition le faisait arrêter. Il mourut à la suite des mauvais traitements que lui infligèrent ses adversaires. De 1576 à 1579, sainte Thérèse eut elle-même à souffrir de la part d'ennemis acharnés, auxquels elle n'échappa que grâce à la protection éclairée de l'inquisiteur Soto et du célèbre mystique Jean d'Avila. De 1562 jusqu'à sa mort, sainte Thérèse a réformé seize couvents de femmes et quatorze couvents d'hommes et fondé les couvents de Médina del Campo, de Tolède, 1570, de Salamanque, de Béas, d'Albe, de Ségovie, de Valence, pour ne citer que les principaux. En 1580, un bref de Benoît XIII assura l'existence indépendante de l'ordre réformé des carmes déchaussés. Sainte Thérèse accomplit aussitôt après sa mort des miracles attestés par la crédulité populaire. Béatifiée en 1614, elle fut canonisée en 1622, et Lope de Vega lut en son honneur une ode composée par l'immortel Cervantes. Les écrits de sainte Thérèse constituent à eux seuls toute une bibliothèque ascétique. Elle rédigea en 1562 le *Livre de sa vie;* en 1564, les *Constitutions primitives* et le *Chemin de la perfection*, le plus important de ses ouvrages. Les *Pensées sur l'amour divin*, qui datent de 1566, ont été en partie détruites par ses confesseurs

effrayés de la hardiesse et de la liberté de ses images. Aux *Exclamations* de 1569 succédèrent, en 1571, les *Récits de sa vie adressés à ses directeurs*, puis le *Livre des fondations* ou les *Demeures*, 1577; les *Conseils*, 1580; la *Manière de visiter les couvents*, 1581. Ses poésies, dont Zöckler donne quelques fragments dans l'article *Teresia*, de l'Encyclopédie de Herzog, tome XXI, sont pleines de sentiment et d'élévation. Sa correspondance respire la grâce et un aimable enjouement. Le mysticisme de sainte Thérèse se rapproche sur plus d'un point des théories du panthéisme hindou. Elle admet, comme les mystiques extatiques, quatre degrés dans la prière : 1° la prière du cœur ou de la contemplation; 2° la prière du repos; 3° la prière de l'union; 4° la prière de l'extase. Tandis que, pour l'école de Saint-Victor, le désir du fidèle est de devenir *unus* avec Dieu, sainte Thérèse soupire après l'*unum*, après l'absorption panthéiste au sein de l'essence divine. Pour elle, le fidèle doit tendre à la passivité absolue et laisser toute action à l'objet de son amour, tandis que la certitude est un état actif et vivant de l'esprit, qui rend témoignage à l'esprit de la réalité de l'objet. (Dorner, *Dogmatik*, I, 37, ss. 1879). On n'aurait qu'à substituer un nom profane à celui de Jésus, pour transformer sainte Thérèse en un poète érotique de l'école de Sapho. Ses visions, d'abord incertaines, obscures, puis toujours plus nettes et plus précises, et dans lesquelles elle voyait Jésus sous une forme inllectuelle et non sensible, et Dieu sous l'image d'un ange au beau visage, qui, lui frappant le cœur avec un aiguillon d'or, lui infligeait des souffrances pleines de délices, visions qui s'expliquent par l'intensité de sa vie nerveuse et contemplative, peuvent être le fait de manifestations morbides, mais qui n'entachent en rien la sincérité de la sainte. De nombreux témoins affirment l'avoir vue s'élever en l'air pendant ses dévotions. Benoît XIII institua en 1726 la fête de la transverbération du cœur de sainte Thérèse. Ses œuvres ont été publiées à Salamanque en 1588, à Madrid en 1597. La *traduction* d'Arnaud d'Andilly a paru en trois volumes à Anvers, en 1688. — Sources : Emery, *Esprit de sainte Thérèse;* J.-B. Boucher, *Vie de sainte Thérèse*, 2 vol. in-8°, Paris, 1810; Ticknor, *History of Spanish literature;* en outre, de très nombreuses biographies en espagnol de Ribera, Juan de Jésus Maria, et autres réunies dans les *Acta SS.*, t. VII, octobre 1846; Wilkens, dans la *Zeitschr. für wissensch. Theol.*, 1862, 113-180 et Zœkler dans *Zeitsch. für luth. Theol.*, 1865. A. PAUMIER.

THESSALONICIENS (Epîtres aux). Dans le Nouveau Testament, parmi les lettres de Paul, se trouvent deux épîtres adressées aux chrétiens de Thessalonique. Leur contenu, tout pratique et moral, laisse aisément apercevoir et la date de leur composition et les circonstances qui les firent naître. Déjà la seule présence du nom de Silvanus dans la suscription des deux lettres est le sûr indice qu'elles appartiennent au second voyage missionnaire de Paul et ont été écrites de Corinthe vers l'an 53 (1 Thess. I, 1 et III, 1). Cette Eglise était jeune; elle avait eu beaucoup à souffrir de la part des Juifs qui traitaient Paul d'imposteur exploitant des gens crédules. Comme un grand nombre de membres étaient sortis du paganisme, les mœurs n'avaient pas encore la stricte

sévérité de la loi chrétienne (1 Thess. IV, 3, 4, 5, 6). Surexcités par l'espérance de la venue immédiate du Messie, plusieurs dédaignaient « de travailler de leurs mains » (1 Thess. IV, 11). D'un autre côté, la mort de leurs proches avait troublé leur foi et inquiété leurs cœurs. Bref, il y avait des lacunes soit dans leur doctrine, soit dans leur vie (III, 10). N'oublions point que Paul avait dû abandonner à eux-mêmes prématurément ces néophytes restés orphelins. Les nouvelles de cet état de choses, rapportées sans doute par Timothée, qu'il leur avait renvoyé d'Athènes (III, 1), expliquent suffisamment pourquoi l'apôtre résolut d'écrire, sans qu'il soit nécessaire de lui trouver un motif dogmatique particulier. Aussi la première lettre est-elle écrite simplement, au courant de la plume, sans laisser paraître un plan logique bien dessiné, sans visée polémique, sans effort d'argumentation. C'est une admirable homélie paulinienne qui peut le mieux donner une idée exacte de ce qu'était la prédication orale de l'apôtre dans ses jeunes Eglises, lorqu'aucune pensée de controverse ne l'agitait. — Les doutes que Baur (*Paulus*) a élevés contre son authenticité sont de si peu de valeur qu'ils ont été réfutés par plusieurs de ses disciples, notamment par M. Hilgenfeld (*Hist. kritische Einleitung in das N. T.*, 1875). On y a relevé quelques *apax legomena*. Mais il n'est pas une épître paulinienne où l'on n'en puisse trouver autant. Le style, dans sa simplicité, a bien déjà l'intensité, la profondeur mystique, la riche concision et l'originalité des grandes lettres. De plus, aucune autre épître ne s'encadre si bien dans le récit des Actes des Apôtres (XVII et XVIII) à un point où ce récit devient personnel et présente les marques les moins douteuses d'un témoignage oculaire. Comp. 1 Thess. II, 2, III, 1 avec Act. XVII, 1, 16; 1 Thess. I, 9 avec Act. XVII, 4; 1 Thess. II, 15, 16 avec Act. XVII, 5; 1 Thess. I, 6, II, 14 avec Act. XVII, 5. Cette concordance est si frappante que Baur a soupçonné l'auteur de nos deux lettres aux Thessaloniciens de les avoir fabriquées en se servant du récit de Luc et même en en copiant le style. Mais outre qu'une comparaison littéraire, même superficielle, détruit immédiatement cette supposition, on ne comprend pas très bien comment l'auteur des lettres, qui copie si scrupuleusement le livre des Actes dans les deux premiers chapitres de la première épître, se met en contradiction avec lui au troisième en faisant se rencontrer à Athènes déjà Timothée et Paul, tandis que Luc raconte que le disciple laissé à Thessalonique ne rejoignit le maître qu'à Corinthe. D'un autre côté, Baur est tombé dans une singulière contradiction avec lui-même, en plaçant la composition de nos lettres vers l'an 70, alors qu'il fait descendre jusqu'au second siècle le livre des Actes qui leur aurait servi de canevas. Ne trouvant d'ailleurs aucun motif dogmatique à la fabrication de ces deux lettres, Baur a essayé d'en voir un dans ce qu'il appelle leur *neutralité* ou leur *indifférence* doctrinale. Ces mots éveillent l'idée de quelque chose d'atténué ou d'effacé contre laquelle jure le ton de nos deux épîtres. Elles respirent, au contraire, une jeunesse, une vaillance missionnaire, une ardeur joyeuse, une espérance encore naïve qui révèlent tout autre chose que les calculs d'un conciliateur méticuleux. La doctrine du prochain retour du Christ y est au premier plan. Paul espère

être encore vivant quand il aura lieu. Comment lui aurait-on attribué après sa mort une espérance si cruellement démentie et à laquelle d'ailleurs il avait lui-même renoncé dans les derniers temps de sa vie? — L'authenticité de la première lettre aux Thessaloniciens est aujourd'hui hors de toute contestation sérieuse. On n'en saurait dire autant de la seconde, bien que l'hypothèse de l'authenticité soit encore à tout prendre la moins difficile à soutenir. Pour donner plus de poids à ses exhortations morales, Paul avait, dans sa première épître, insisté sur la prochaine et subite venue du Christ (I, 10; II, 12, 19; III, 13; IV, 15; V, 1-4). Les Thessaloniciens n'avaient guère besoin, paraît-il, d'être excités à cet endroit. Les imaginations se montèrent. On prit prétexte de cette attente pour rester dans l'oisiveté et délaisser les devoirs quotidiens d'une vie paisible. On se servait même de la lettre de Paul ou des souvenirs de sa prédication pour justifier cette fièvre et ces désordres (2 Thess. II, 1-3; III, 10-14). Comment Paul apprit ces nouvelles, nous l'ignorons. Mais il prit de nouveau la plume pour y remédier, et il aurait écrit cette seconde lettre de Corinthe vers le temps de sa comparution devant Gallion (2 Thess. III, 2). Voilà comment notre seconde épître semble se rattacher à la première. Nous disons : « semble se rattacher », car sur ce point précisément commence la discussion. Plusieurs théologiens depuis Grotius (Ewald, Bunsen, Davidson, Laurent), en admettant l'authenticité des deux lettres, en renversent le rapport et font de la seconde la première. Cette curieuse hypothèse a été pleinement réfutée par Bleek et par Hoffmann. — Mais d'autres ont fait valoir contre l'authenticité de cette seconde épître les particularités qu'elle renferme : 1° les passages III, 2 et III, 17, où il est fait allusion à de fausses lettres de Paul qui auraient déjà circulé, ce qui n'est guère admissible, en 52 ou 53, au début même de ses grandes missions. A cela, on peut répondre que le texte II, 2 ne parle pas de lettres fausses, mais seulement d'une fausse interprétation de la première lettre de Paul, comme il est question de la fausse interprétation de ses discours. Quant au second passage, on peut y voir une précaution naturelle contre un danger qu'il prévoit, bien plus qu'une dénonciation de lettres fausses déjà existantes. Ce que fait Paul ici, en envoyant aux Thessaloniciens un spécimen de son écriture, pour leur servir de critère, n'a rien d'insolite. C'est la coutume qu'avaient les correspondants dans l'antiquité. 2° On objecte en second lieu le passage sur l'Antéchrist, « l'homme de péché et le fils de perdition » II, 3-21. Cette page est unique, en effet, dans la littérature paulinienne. Mais il faut dire ici qu'elle est singulièrement originale. On a voulu en chercher l'explication dans l'Apocalypse en supposant qu'elle était postérieure à ce livre. C'est une grande erreur. La personne de l'Antimessie est encore un mystère, sa physionomie reste très vague et n'est définie que par les passages prophétiques de Daniel. Il est impossible de dire si elle appartient au judaïsme ou au paganisme; bref, elle reste entre ciel et terre, comme une menace indécise. Autrement ferme et nette est cette même figure incarnée en Néron dans les visions de l'Apocalypse. Mais voici où éclate la différence ou, pour mieux dire, la contradiction ; voici l'argument le plus fort en faveur de l'authenticité de notre épître. Le

κατέχον (2 Thess. II, 5), c'est l'empire romain, et le κατέχων, c'est l'empereur lui-même ; c'est-à-dire que nous trouvons ici, de l'empire et de l'empereur, la même opinion favorable que dans l'épître aux Romains et dans les Actes des apôtres. Pour notre auteur, comme partout ailleurs pour Paul, l'empire et l'empereur sont des puissances bienfaisantes; l'administration romaine est protectrice, c'est le dernier rempart contre l'invasion de l'iniquité satanique. Cette bonne opinion parmi les chrétiens n'a duré que jusqu'en 64, à la persécution de Néron. A partir de ce moment-là, l'Eglise, avec l'auteur de l'Apocalypse, a vu dans Rome Babylone, l'ennemie du peuple élu, et dans son chef, le chef de la puissance du mal. Donc, quelque mystérieuse que reste la page prêtée à Paul, une chose est claire, c'est qu'elle a été écrite avant l'an 64, avant la mort de l'apôtre. Alors, il ne reste plus qu'à remonter dix ans plus haut et reconnaître ici une ébauche d'eschatologie tentée par Paul, ce dont il se fatigua bien vite et à quoi il ne revint plus ; comme il n'est pas revenu, après la première épître aux Corinthiens, à la description de la *parousie*. On ne trouve que des traces fort incertaines de nos deux épîtres chez Clément Romain, Ignace, Polycarpe et Justin. Mais Marcion les avait dans son canon des lettres pauliniennes et, à partir d'Irénée et de Clément d'Alexandrie, leur existence canonique est parfaitement établie; elles ont même toujours appartenu à la classe des homologoumènes. — *Littérature spéciale.* Outre les Introductions critiques, les Commentaires généraux sur le N. Testament, et les *vies* de saint Paul : H.-A. Schott, *Isagoge in utramque P. epist. ad Thessal.*, 1830 ; J.-J. Burgerhoud, *De cœtus christi. thessal. ortu fatisque et prioris... epist. ad Thess.*, 1825 ; J.-A. Turretin, *Comment. in epp. ad Thess.*, 1739 ; L. Pelt, *Epp. P. ad Thess.*, 1830 ; A. Koch, *Commentar über die BB. an die Thess.*, 1849 ; Holzmann, article *Thessalonicher* dans le *Bibel Lexicon* de Schenkel, 1875. A. Sabatier.

THESSALONIQUE, Θεσσαλονίκη(-κεια), aujourd'hui Salonichi, avait échangé son nom ancien de Thermé contre son nom moderne en l'honneur de la sœur d'Alexandre le Grand, épouse de Cassandre. Située entre un amphithéâtre de collines et la mer qui s'enfonce en golfe dans les terres, station principale de la célèbre route militaire nommée Via Egnatiana, chef-lieu d'un des quatre districts de la province romaine de la Macédoine et résidence d'un préteur, Thessalonique a été, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, la ville la plus commerçante, la plus riche et la plus populeuse de la Macédoine (Strabon, VII, 7, 4; Tite-Live, XLV, 29, etc.). Dès le premier siècle de l'ère chrétienne, les Juifs y étaient déjà nombreux et y avaient une synagogue qui servait de centre religieux au judaïsme de toute la région (Act. XVII, 1 ; comp. Philon, *Leg.*, 36). Leur propagande religieuse était active ; elle avait eu surtout un grand succès auprès des femmes de la société païenne qui fréquentaient en grand nombre le culte du sabbat (Act. XVII, 4). Paul y arriva dans le courant de l'année 51, pendant son second voyage missionnaire, peu après son entrée en Europe et après avoir été chassé de Philippes. Selon sa coutume, il prêcha trois sabbats de suite, dans la synagogue, que Jésus de Nazareth était le Christ, et gagna à l'Evangile beaucoup de Juifs

et encore un plus grand nombre de prosélytes et surtout de dames païennes (Act. XVII, 4). Durant ces trois ou quatre semaines de séjour, fut ainsi fondée dans la ferveur et la joie cette première communauté chrétienne de Thessalonique qui laissa dans l'esprit de Paul les plus doux et les plus joyeux souvenirs (1 Thess. I, 5, 7, 8). Obligé de fuir encore pour échapper à la colère des Juifs que le succès trop éclatant de sa prédication avait irrités, l'apôtre, un peu plus tard, renvoya Timothée d'Athènes à Thessalonique pour y développer et confirmer son œuvre (1 Thess. III, 1). Les nouvelles que ce disciple en rapporta fournirent à Paul l'occasion d'écrire à cette jeune Eglise deux lettres très rapprochées durant le séjour de dix-huit mois qu'il fit à Corinthe (voir l'article précédent). En 390, les habitants de Thessalonique s'étant révoltés contre Théodose, cet empereur en fit massacrer 7,000. Au moyen âge, elle devint la capitale d'un petit royaume qui échut au marquis de Montferrat. Réunie plus tard à l'empire de Nicée (1232), puis possédée par les Vénitiens, elle fut enfin conquise par le sultan Amurat II. Avec une population d'environ 70,000 habitants, elle a aujourd'hui encore de belles églises, de riches synagogues et de grandes mosquées. Elle est la résidence d'un archevêque grec. A. Sabatier.

THEUDAS, chef d'une insurrection juive que Gamaliel (Actes V, 36). citait, dans son discours au sanhédrin, comme un de ses contemporains. Josèphe (*Ant.*, 20, 5; 1 ; cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, 2, 11) mentionne aussi un chef d'insurgés du même nom, mais qui vivait sous l'empereur Claude et après Judas le Galiléen. La plupart des commentateurs depuis Origène (*Contra Celsum*, 1, 6) jusqu'à Guericke (*Einl. in das N. T.*, p. 91) admettent deux personnages distincts, d'autant plus que le nom de Theudas était très répandu (Josèphe, *Ant.*, 17, 10. 6; 20, 5. 2, etc.). D'autres supposent que Luc s'est trompé pour la chronologie ou mettent l'erreur sur le compte de Josèphe et même de Gamaliel. — Voyez Winer, *Bibl. Realwœrterb.*, où l'on trouvera la littérature du sujet.

THIBET (Religions du). Le peuple de Bod (Thibet) donne lui-même à sa religion le nom de Sang*s*-*r*gyas-kyi-tchos (loi du Buddha). Le nom de bouddhisme lui convient donc parfaitement. Cependant, pour distinguer le bouddhisme thibétain du bouddhisme des autres pays, nous préférons l'appeler LAMAÏSME, du mot lama qui désigne en général les membres du clergé thibétain, et en particulier les plus distingués. On pourrait aussi employer le nom de chamanisme, qui vient du chinois *cha-men*, simple transcription du sanscrit *çramana*, ascète; mais ce mot chamanisme est appliqué d'ordinaire aux pratiques et aux superstitions grossières qui remplacent les anciens cultes de l'Asie centrale. Nous allons exposer l'histoire, les doctrines, la hiérarchie, le culte du bouddhisme thibétain. Nous dirons ensuite quelques mots du culte qui représente l'ancienne religion, appelée BON. — I. *Histoire.* C'est dans la première moitié du septième siècle que le bouddhisme, après une première tentative infructueuse, fut implanté au Thibet; mais il passa par de rudes épreuves; deux fois, il y fut presque anéanti, et il eut bien de la peine à se remettre de la dernière catastrophe. Les noms des Indiens Padma Sambhava et Çanta Raxita, des Thibétains Vairotsana et Djo-vo-Atiça ont marqué

dans cette histoire de la propagation du bouddhisme au Thibet. Les conquêtes de Gengis-Khan donnèrent un grand éclat au lamaïsme, à cause de l'adhésion des Mongols a ce système religieux ; Sa-skya Pandita et son neveu Phags-pa, appelé par les Chinois Pa-sse-pa, obtinrent un rang éminent sous la dynastie mongole, et le couvent de Sa-skya dont ils étaient sortis eut alors la primauté. Mais cette école laissa se développer ou plutôt encouragea de graves abus, le népotisme et même le mariage des moines ; ce qui amena, à la fin du quatorzième siècle, la réforme de Tsong-kha-pa. Le souvenir de ce personnage est vivant dans le monastère de Kun-bum, situé près du lac Bleu, au nord-est du Thibet, et dans la cour duquel un arbre vénérable, dont chaque feuille porte, dit-on, la figure d'une lettre thibétaine, naquit de la chevelure du réformateur, lorsque sa mère lui coupa les cheveux à l'âge de trois ans pour en faire un moine. Tsong-kha-pa restaura la discipline, rétablit le célibat des moines, fit disparaître les enchantements, les tours de force, les opérations magiques qui étaient en vogue de son temps. Les grands et influents monastères du Thibet datent de lui, aussi bien que le pontificat thibétain, unique au monde. Son école, qui est restée prédominante, porte le nom de secte de la mitre jaune ; l'école adverse ou ancienne école est la secte de la mitre rouge ; elle est presque nulle au Thibet, mais prédominante au Boutan. Le pontificat thibétain ne fut pas constitué en un jour ; il se fonda lentement. Il est double, étant composé de deux sièges dont l'un, établi à Lha-sa, dans la province de Dvu, est occupé par le Dalay-lama, qui réside au monastère de Galdan, sur le mont Potala, l'autre, établi à Digartchi, dans la province de Tsang, est occupé par le Pan-tche-rin-po-tche, qui réside au monastère de Ta-shi-lun-po. Ces deux dignitaires sont égaux en droits ; cependant, le Dalay-lama est le plus considéré. Il est probable qu'il y eut entre eux une rivalité, presque une lutte, dans la première moitié du dix-septième siècle. Le pontificat thibétain lui-même faillit disparaître dans cette crise. Il fut sauvé par les Mongols. Ce peuple, après la destruction de l'empire gengiskhanide, avait perdu le bouddhisme ; mais il l'avait recouvré depuis la réforme de Tsong-kha-pa. Les tribus établies près du lac Bleu vinrent au secours du pontife de Lha-sa en détresse et assurèrent pour longtemps sa domination. Le titre de Dalay-lama est un souvenir de l'intervention des Mongols, dalay étant le nom de l'océan dans leur langue. Dalay-lama signifie « lama océan ; » pan-tche-rin-po-tche signifie « joyau des savants. » Ces termes, empruntés à la phraséologie indienne, sont les noms des deux grands pontifes thibétains. Malgré la vénération qu'ils ont pour ces deux dignataires, surtout pour le Dalay-lama, les Mongols voulurent avoir un pontife à eux, et ils instituèrent chez les Khalkas, au Grand Kouren, celui qui porte le titre de *R*je-*b*tsun-dam-pa-Târanâtha (le très honorable et bon Târanâtha), dont le nom a été travesti par les voyageurs en Guisontampa. La révolution qui donna au pontificat lamaïque sa constitution définitive coïncide avec la conquête de la Chine par les Mandchoux. La nouvelle dynastie sanctionna l'état de choses existant, moyennant quelques marques de déférence de la part des hauts dignitaires thibétains ; mais elle s'arrangea pour avoir la haute main

dans la direction des affaires du pays. La Chine, de son côté, a subi l'influence du système thibétain, et le pontificat lamaïque est représenté à Péking par trois dignitaires, dont l'un porte le titre de Tchang-tcha (saule blanc), le second celui de Galdan (joyeux). — II. *Doctrine.* La collection des textes sacrés du Thibet, traduits presque tous du sanskrit, porte le nom de Kandjour (*B*ka*h*-*h*gyur, traduction du commandement). Il y a bien, dans le recueil appelé Tandjour (*Bs*tan-*h*gyur, traduction de l'enseignement), beaucoup de commentaires des livres religieux, mais le Kandjour est bien le canon sacré. Il compte 100 volumes et est divisé en 7 parties : le Dul-va (discipline), le Çer-tchin (science transcendante, métaphysique), le *M*do (sûtra), dont les sections intitulées Phal-chen (grande assemblée), Kon-tseg*s* (amas de joyaux), Myang-*h*das (Nirvâna) ne sont en réalité que des portions détachées ; enfin le Tantra, section toute spéciale, propre au bouddhisme thibétain. On trouve dans le Kandjour ce qui se trouve partout dans les livres bouddhiques, la vie de Çâkyamuni et les cinq grandes théories qu'on lui attribue, savoir : 1° les quatre vérités (la douleur, la cause de la douleur, l'extinction de cette cause, la voie qui mène à cette extinction) ; 2° l'enchaînement mutuel des douze causes et effets dont le terme initial est l'ignorance, dont le terme final est la vieillesse et la mort ; 3° la Bodhi, qui supprime la première des causes et par suite tous les effets qui en découlent ; 4° le Nirvâna, qui est le résultat de la Bodhi et l'affranchissement de l'existence ; 5° le vide (Çunyatâ) où se perd l'existence individuelle. Les théories qu'on trouve dans le Kandjour seulement sont : 1° celle des Bodhisattvas ; 2° celle des Buddhas de l'avenir ; 3° celle des Dhyâni-Buddhas ; 4° celle de l'Adi-Buddha ; 5° le Çivaïsme. — Un mot sur chacune d'elles : 1° Bodhisattva (qui a en soi l'essence de la Bodhi) est le titre des futurs Buddhas. Il est constamment question dans le Kandjour de cette classe d'êtres, soit qu'on les désigne individuellement par leurs noms, soit qu'on les représente comme formant de grandes assemblées. Les Bodhisattvas cités le plus souvent sont Avalokiteçvara et Mandjucrî ; Avalokiteçvara (en thibétain Tchanrezi) est le patron du Thibet ; il est célèbre par sa compassion ; on raconte qu'il s'est rendu spontanément dans les enfers afin d'y souffrir avec les damnés et à leur place. Manjucrî est renommé pour son éloquence et sa sagesse ; il est question aussi de ses transformations. Le lamaïsme a fait passer dans la pratique la théorie des Bodhisattvas : le Dalay-lama n'est autre qu'Avalokiteçvara renaissant perpétuellement ; le Pan-tche-rin-po-tché est Manjuçri. Il y a dans le lamaïsme toute une série de dignitaires qui ne sont que des Bodhisattvas. — 2° Buddhas de l'avenir. Ces Buddhas sont, en réalité, des Bodhisattvas ; mais ils font bande à part. Il y a mille Buddhas qui doivent remplir l'âge actuel du monde, dit Bhadra-Kalpa (âge heureux) ; on sait leurs noms et certains détails sur chacun : quatre seulement ont déjà paru ; le Buddha actuel Çâkyamuni, dont la période est de cinq mille ans, est le quatrième. — 3° Dhyâni-Buddhas : la multitude des Buddhas ne suffit pas, et ces Buddhas sont trop matériels ; on a imaginé des Buddhas de la contemplation (Dhyâni-Buddhas), lesquels sont comme le reflet de la pensée des Buddhas humains, qui sont les vrais Buddhas. Ces Dhâyni-

Buddhas sont au nombre de cinq, correspondant aux cinq premiers Buddhas de l'âge heureux, les quatre déjà parus et le prochain Buddha Maitreya. Amitâbha est le Dhyâni-Buddha qui correspond au Buddha actuel et historique Çâkyamuni; c'est là ce qui explique la vénération dont il est l'objet au Thibet, en Chine et surtout au Japon. — 4° Adi-Buddha. A force de multiplier les Buddhas et d'en inventer de fantastiques, les bouddhistes en sont venus à confondre tous ces personnages, qui se ressemblent et sont tous décrits d'une façon uniforme, dans un seul et unique Buddha primordial, dont tous les Buddhas individuels ne sont que des manifestations. Cette unification est une sorte de tentative monothéiste. — 5° Çivaïsme. Le culte de Çiva a été introduit sous sa forme la plus terrible dans le bouddhisme thibétain. On y invoque des divinités qui portent les noms de « roi de la colère, » de « redoutable, » de « noir, » de « buveur de sang ; » on y rend aussi un culte aux « mères, » c'est-à-dire aux énergies, aux forces secrètes et mystérieuses de la nature. De plus, les incantations, les enchantements, l'emploi des formules magiques y jouent un très grand rôle. C'est dans la dernière partie du Kandjour, le Tantra, que se trouve exposée cette portion du bouddhisme thibétain qu'on appelle, par ce motif, système « tantrika. » C'est elle qui est le plus en honneur aujourd'hui, en dépit de la réforme de Tsong-kha-pa, parce qu'elle est moins dogmatique, moins intellectuelle et moins caractérisée, qu'elle favorise davantage les cérémonies extérieures, les simagrées, le formalisme, et qu'elle résulte de la fusion de plusieurs éléments très divers. — III. *Hiérarchie*. La vie ascétique solitaire et la vie conventuelle, qui en est à la fois la dégénération et la conséquence, est proprement celle des bouddhistes. Quelques individus vivent dans le creux des rochers, retranchés de la société ; mais l'immense majorité habite des monastères fort nombreux, et dont quelques-uns sont peuplés de plusieurs milliers de moines, appelés généralement gelong (*d*ge-slong), traduction du sanscrit *bhixu*, mendiant. Au-dessous des gelongs sont les *d*ge-tsul, novices, et au-dessous de ceux-ci les *d*ge-gnen, simples laïques exerçant dans les couvents des fonctions subalternes. Parmi les gelongs, il y a des degrés ou des fonctions diverses. Ainsi on distingue le katchu, qui connaît bien dix ouvrages difficiles, le rabtchampa (surabondant en science), le tchos-rje (prince de la loi), qui paraissent échelonnés les uns au-dessus des autres. Le pandita (savant, dans les livres sanskrits) et le lotsava (interprète), qui les traduit en thibétain, cumulent peut-être ces titres avec d'autres ou forment des catégories à part. Le *M*khan-po (sanscrit *upadhyâya*, professeur) est un haut dignitaire qu'on a comparé aux abbés et même aux évêques. C'est le supérieur d'un couvent et probablement des couvents les plus importants ; les tchos-*r*je seraient les chefs des couvents secondaires. Le titre de lama est donné à des personnages de différents degrés, généralement à ceux des degrés les plus élevés ; c'est un titre d'honneur. Mais Georgi distingue les lamas élus par leurs couvents respectifs (*lamæ electi*) et les lamas renés (*lamæ renati*), qui forment une catégorie toute spéciale. Ce sont, en effet, des Bodhisattvas. On les appelle en Chine Buddhas vivants, en mongol Khubilghan et Hutuktu. Hutuktu, qui répond au san-

skcrit Arya, est le plus grand titre d'honneur et indique leur haute dignité. Khubilgan (transformé) signifie que c'est le même individu qui revient à la vie par la transmigration; c'est le mot que Georgi traduit *renatus*. Aussi appelle-t-on quelquefois Khubilghanisme cette théorie de la renaissance des Bodhisattvas. Les deux grands pontifes du Thibet, celui des Mongols, ceux de Péking sont les plus éminents Khubilghan ou Buddhas vivants; mais il y en a bien d'autres. On estime à près de 150 le nombre des chefs de couvents qui sont Kubilghan. Le système de recrutement de ces dignitaires est spécial au lamaïsme. Quand l'un d'eux est mort, sa place reste nécessairement vacante jusqu'à ce qu'on ait appris qu'il est rené dans une famille quelconque. Quelquefois le défunt, avant de transmigrer, donne des indications sur sa renaissance. Quand on croit avoir découvert l'enfant dans le corps duquel le Khubilgan est revenu à la vie, on lui fait subir un examen; on lui fait reconnaître les objets qui lui avaient appartenu; quelquefois on en dissimule quelques-uns qu'il réclame. On conçoit que bien des familles ambitieuses de l'honneur de fournir un Khubilgan dressent des enfants au rôle qu'on veut leur faire jouer; aussi, plus un Khubilghan est important, plus le choix est sévère ou préparé avec soin. En particulier, pour le Dalay-lama et le Pan-tche-rin-po-tche dont l'influence est si grande, l'autorité chinoise intervient. On réunit les enfants présentés, car il y a des concurrents; on en met à part trois, parmi lesquels on choisit le dignitaire, et on renvoie les deux autres en indemnisant les parents. Il résulte de là que chaque pontificat commence par une minorité; un Khubilghan est toujours pontife dès le bas âge. Il y a aussi des couvents de femmes, mais peu nombreux; le plus célèbre est établi dans un îlot du lac Palte. L'abbesse est une Khubilghan qui va quelquefois en grande pompe et suivie d'un nombreux cortège rendre ses hommages au Dalay-lama. Quelques-uns la considèrent comme une divinité çivaïte appelée Bhâvani. On la nomme Dorje-phag-mo, ce qui se traduit par « truie-diamant; » mais cette interprétation disgracieuse paraît être le résultat d'une équivoque. Phag-mo signifie bien « truie » en thibétain; mais il est aussi la traduction de Yoginî, nom de divinité du système tantrika. Or, selon toutes les probabilités, l'abbesse du couvent du lac Palte est la « Yoginî-diamant. » — IV. *Culte*. Il faut distinguer entre les moines et les laïques. Suivant la règle, les moines ne devraient guère faire autre chose qu'étudier et méditer, et ils vaquent bien jusqu'à un certain point à l'étude; mais ils ont nombre de cérémonies bruyantes, dans lesquelles ils font un bruit étourdissant de cloches et de trompettes, des processions, des chants, soit dans l'intérieur des couvents, soit même au dehors. Les couvents dirigés par un Khubilghan sont naturellement le théâtre de manifestations plus bruyantes que les autres. Ils ont aussi certains jours de fêtes: la fête de l'expulsion des mauvais esprits, le smon-lam, en mémoire de Tsong-kha-pa, célébrée à Lha-sa; la fête en l'honneur de l'apparition de Çâkyamuni; la fête des lampes, où l'on célèbre la mort de Tsong-kha-pa. Le devoir strict des laïques se réduit à nourrir et honorer les moines et à observer les règles de la morale. Mais il y a plusieurs manières d'honorer les moines. Sans parler des aumônes qu'on

leur donne, les personnages riches offrent quelquefois un thé à tel ou tel couvent; et comme les habitants de ces monastères se comptent par milliers, c'est une libéralité qui revient fort cher à celui qui la fait et que peu sont en état de se permettre. La plus remarquable forme que revêt cet hommage aux moines est la visite aux grands pontifes. Des multitudes viennent se présenter devant le Dalay-lama ou tel autre grand dignitaire, qui les reçoit assis sur des coussins, se prosternent devant lui pour être touchés de sa baguette, lui offrir leurs présents, et recevoir les siens qui sont ordinairement des « souvenirs » de lui. On sait que, parmi ces dons du Dalay-lama, on a cité certains globules d'une étrange composition. Le fait a été contesté, et Huc prétend qu'on lui rit au nez à Lha-sa quand il en parla. Cependant Pallas affirme le fait à propos du pontife mongol. On peut attendre des renseignements plus sûrs; mais la chose n'a rien d'invraisemblable. Çâkyamuni offrait souvent de ses dents, des rognures de ses ongles et de ses cheveux. Ce genre d'excrétions ne peut certainement suffire à contenter la masse des dévots thibétains et mongols qui désirent remporter quelque chose de la personne de leurs vénérés pontifes, et il est naturel qu'on recoure à d'autres ingrédients. Indépendamment de ces relations entre le clergé et les laïques, les Thibétains, prêtres et laïques, ont certaines pratiques qu'il faut rappeler. Georgi parle de chants d'un caractère religieux que la population fait entendre le soir au coucher du soleil et que Huc prétend avoir entendus avec émotion. Sur les places, aux croisements des rues et des routes, il y a de petits édicules, chapelles ou autels dédiés au Buddha, et en bien des lieux, surtout près des couvents, des monuments de forme pyramidale qui contiennent ou sont censés contenir des reliques de saints. L'usage est d'entretenir ces divers monuments, d'y faire des offrandes de fleurs et de parfums. La plupart des Thibétains ont des cylindres mobiles autour d'un axe qu'ils font tourner avec la main ou qu'ils disposent au-dessus d'un courant d'eau qui les met en mouvement. Cette pratique a une haute importance pour eux à cause du nom de « rotation de la roue de la loi » donné à l'enseignement primitif et fondamental du bouddhisme. On donne même à ces « moulins à prières, » comme on les a appelés, le nom de tchos-*h*khor, « roue de la loi ». On y inscrit d'ordinaire une formule, qu'ils gravent aussi sur des pierres ou tracent sur des étendards dressés en divers lieux, la formule : *Om! mani padme hum!* Non contents de l'écrire partout, ils la répètent sans cesse, attachant à cette formule et à la répétition qu'ils en font des avantages exceptionnels. La formule *Om! mani padme hum!* apportée au Thibet par Avalokiteçvara, est composée de quatre mots sanskrits qui signifient : « O! le joyau dans le lotus! Amen! » Mais le sens profond en est si mystérieux qu'on en donne plusieurs interprétations fort diverses. Les uns la décomposent en six syllabes représentant les six perfections dites Pâramitâ; d'autres y voient les six conditions par lesquelles passent les êtres animés (homme, dieu, ennemi des dieux, animal, revenant des cimetières, démon infernal); d'autres s'attachent surtout à la syllabe initiale *Om*, formée des trois lettres A + U + M, et qui, susceptible de désigner dans le brahmanisme diverses triades, peut désigner dans le bouddhisme

le « triple refuge » (le Buddha, sa loi, sa confrérie). On en donne aussi une interprétation obscène que nous ne développerons pas. Comprise ou non, cette formule a pour les Thibétains une vertu extraordinaire ; ils y attachent d'autant plus d'importance qu'on est moins fixé sur son sens véritable. — V. *Religion de Bon.* Bon est le nom de la religion primitive antérieure à l'introduction du bouddhisme. On ne sait pas bien en quoi elle consistait dans les temps anciens ; mais c'était, à n'en pas douter, le culte des bons et des mauvais génies qui sont censés résider dans les arbres, dans les rochers, qui envoient les maladies, les fléaux et la mort, qu'on peut fléchir ou gagner par certaines cérémonies, comme on peut les irriter et aggraver leur funeste influence par des actions imprudentes et dangereuses. Le culte de Bon, tel qu'il existe aujourd'hui, n'est pas même très connu ; il diffère évidemment de ce qu'il était autrefois ; il a subi l'influence du bouddhisme, qui, de son côté, lui a fait des emprunts. M. Hodgson a recueilli les figures de quelques divinités de la religion de Bon ; elles ont, en général, un aspect terrifiant, des têtes d'animaux ou des têtes humaines multiples et horriblement grimaçantes, un grand nombre de bras. Il y a des divinités mâles et des divinités femelles. Il y en a de calmes représentant de bons génies, et qui sont, comme on devait s'y attendre, dans l'attitude du Buddha. Le culte de Bon se compose principalement de conjurations et d'exorcismes, de cérémonies destinées à chasser les mauvais génies, à attirer les bons ou du moins à les faire agir. Mais nombre de cérémonies lamaïques n'ont pas d'autre but que celui-là. La différence entre les deux cultes rivaux, qui doivent avoir bien des analogies, c'est que les bouddhistes invoquent le Buddha et comptent sur ses enseignements, ses institutions, son secours pour rendre leurs cérémonies efficaces, tandis que les autres croient pouvoir se passer de lui ou même le considèrent comme un adversaire et sont disposés à le classer parmi les mauvais génies. — Bibliographie : *Voyages faits au Thibet en 1625 et 1626 par le P. d'Andrada*, traduits par Parraud et Billecocq, Paris, an IV, in-18 ; Georgi, *Alphabetum tibetanum*, Roma, 1762, 2 parties, 820 pages ; S. Turner, *Ambassade au Thibet et au Boutan*, en anglais, traduit en français par Castera, Paris, 1800, 2 vol. in-8° ; Cl. Markham, *Mission of George Bogle to Thibet, Journey of Thomas Manning to Lhassa* (1772 et 1814), publication de leurs papiers, London, 1876, 1 vol. in-8° ; P.-S. Pallas, *Voyages dans les diverses parties de l'empire russe*, 1771-76, traduit en français par G. de La Peyronie, et surtout *Sammlungen historicher Nachrichten über die Mongolischen Vœlkerschaften* ; Benj. Bergmann, *Nomadische Streifereien unter den Kalmuken*, Riga, 1804, traduction d'une portion de cet ouvrage par Moris, 1 vol. in-8°, Châtillon-sur-Seine, 1825 ; B.-H. Hodgson, résident anglais au Népal ; *Essays*, articles divers publiés par divers recueils périodiques de l'Inde anglaise entre 1820 et 1835, réimprimés par Trubner, London, 1874-1880 ; Csoma de Kœrœs, *A grammar of the Tibetan language*, Calcutta, 1834 ; *Analyse du Kandjour*, en deux articles ; *Memorials of the life of Çâkyamuni, Abstract of the matters of the Bstanhgyur*, dans le tome XX des *Asiatic Researches*, Calcutta, 1836 ; traduction française de l'*Analyse du Kandjour* de Csoma, augmentée de notes,

de vocabulaires et d'index, par Léon Feer, tome II des *Annales* du musée Guimet, Lyon, 1881; J.-J. Schmidt, *Der Weise und der Thor*, texte et traduction, Saint-Pétersbourg, in-4°, 1843; Huc, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et au Thibet pendant les années* 1844, 1845 *et* 1846, Paris, 2 vol. in-12; l'abbé Krick, *Voyage au Thibet en* 1852, Paris, 1854, in-12; C.-F. Kœppen, *Die Lamaische Hierarchie und Kirche*, Berlin, 1859, in-8°; P.-E. Foucaux, *Le développement des jeux : histoire du Bouddha Çâkya-Mouni*, Paris, in-4°, 1860; Wassilief, *Le bouddhisme, ses dogmes et sa littérature; vue générale*, en russe; traduction allemande, 1 vol. in-8°, Saint-Pétersbourg; traduction française par Lacomme, Paris, 1865, 1 vol. in-8°; Emile Schlagintweit, *Buddhism in Tibet*, 1865, avec atlas de 20 planches, réimprimé dans les *Annales* du musée Guimet, Lyon, 1881; Anton Schiefner, *Eine Tibetische Lebensbeschreibung Çakjamuni's*, 1849; *Das Sûtra der zwei und vierzig Sætze*, 1851, et autres mémoires ou fragments traduits, publiés dans les *Mémoires* de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg.

L. Feer.

THIBET (Statistique ecclésiastique). On donne le nom de Thibet à une vaste région de l'Asie centrale, tributaire de l'empire chinois depuis le milieu du quinzième siècle. Cette contrée, la plus élevée de l'Asie, entourée de montagnes et difficile d'accès, est restée pendant longtemps presque inconnue. Les voyages de l'abbé Huc, de 1847 à 1849, du Russe Prjevalsky en 1872-1873, et de quelques autres ont donné en Europe une idée plus exacte, quoique encore incomplète de ce pays et de ses habitants. Sa population paraît s'élever à 6 ou 7,000,000 d'habitants: mais ces chiffres ne reposent que sur des évaluations très peu sûres. Le bouddhisme est la religion nationale du Thibet (voyez l'article précédent). Le Thibet est le siège et le centre du pouvoir du grand lama ou Dalaï-Lama, qui réside à Lhassa, la capitale du pays. Les prêtres bouddhistes du Thibet prennent le nom de lamas. Ils forment une vaste hiérarchie organisée au sommet de laquelle figure le Dalaï-Lama. Celui-ci est moins un souverain pontife qu'un véritable dieu, incarnation vivante du Bouddha. Aussi le grand lama ne meurt-il pas. Lorsque l'âme quitte le corps qu'elle habitait, elle s'incarne aussitôt dans un enfant qu'après de longues recherches le corps des prêtres finit par reconnaître à certains signes fixés, et qui est alors élevé dans le temple-palais, qui doit lui servir de résidence, aux environs de Lhassa. Depuis un certain temps, du reste, le gouvernement chinois a pris l'habitude d'exercer une influence décisive sur le choix des nouveaux Dalaï-Lamas et d'assurer cette situation à des hommes dont il n'a pas à redouter l'action politique. — L'organisation de la hiérarchie lamaïque, telle qu'elle s'est développée au Thibet depuis le treizième siècle présente une surprenante analogie avec la hiérarchie catholique, dont elle est comme la caricature. Le Dalaï-Lama est assisté de patriarches, auxquels est confié le gouvernement des provinces de son empire spirituel. Pour l'assister, il a à côté de lui un conseil de lamas supérieurs auquel est confiée l'élection de son successeur. Les couvents de moines et de religieuses tiennent une place importante dans les institutions du lamaïsme, et même plusieurs rites

du culte rappellent beaucoup les usages catholiques. Plusieurs auteurs croient devoir chercher l'origine de ces anomalies dans les rapports que les missionnaires catholiques eurent à plusieurs reprises avec les khans tartares, à partir du treizième siècle, mais cette influence du culte catholique sur les institutions et les rites du lamaïsme est loin d'être démontrée. — Voyez Huc, *Souvenir d'un voyage dans la Tartarie*, 2 vol. 1850; nouv. édit., 1860; Desgadias, *Note sur le Thibet*, dans le Bulletin de la Société de géographie, mai 1875, etc. E. VAUCHER.

THIETMAR (Ditmar ou Dithmar), chroniqueur allemand, né avant 976, était fils du comte Sigefrid de Walbeck. Il devint en 1002 prieur du couvent de Walbek, et en 1009 évêque de Mersebourg. Il se distingua par sa piété comme par sa science. Il mourut en 1018 ou 1019. Il écrivit de 1012 à 1018 une chronique qui est une des sources les plus importantes pour l'histoire des empereurs de la maison de Saxe. Elle a été éditée par Lappenberg dans les *Monumenta Germaniæ*, III, 723-871 ; cf. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, 4e éd., I, 288-291.

THILO (Jean-Charles), célèbre théologien, né en 1794 à Langensalza, en Thuringe, mort à Halle en 1853. Elevé à l'excellente école de Schulpforta, il y puisa le goût des fortes études philologiques qu'il poursuivit avec succès à Leipzig et à Halle. Depuis 1819, il professa à cette dernière université jusqu'à sa mort. Egalement versé dans les écrivains de l'antiquité classique et chrétienne, il s'occupa avec prédilection de recherches relatives à la littérature apocryphe. Il commença en 1832 la publication de son *Codex apocryphus N. T., e libris editis et mss. collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus*, consacré aux évangiles apocryphes. Thilo ne publia malheureusement que des études fragmentaires sur les actes des apôtres, les épîtres et les apocalypses apocryphes: *Acta apost. Petri et Pauli* (1838) ; *Acta apost. Andreæ et Matthiæ* (1846); *Fragmenta actuum s. Johannis* (1847). Il laissa aussi inachevé son dernier grand ouvrage, *Bibliotheca patrum Græcorum dogmatica*, dont un seul volume, *S. Athanasii opera dogmatica selecta*, Leipz., 1853, a paru.

THOLUCK (Frédéric-Auguste-Gottreu), l'un des représentants les plus éminents de la théologie de la conciliation (*Vermittlungstheologie*), né à Breslau en 1799, mort à Halle en 1877. Il fit ses études théologiques à Berlin, où il subit l'influence de Neander et des cercles piétistes qui choyaient à l'envi ce jeune homme, doué de tant d'esprit et d'une imagination si vive. Protégé en haut lieu, il fut appelé à l'université de Halle en 1826, avec la mission d'y combattre l'action du rationalisme. Par ses nombreux ouvrages, par ses cours, mais surtout par le contact de sa personnalité, pleine de vie, de fraîcheur et d'expansive bonté, même dans sa verte vieillesse, il s'acquitta heureusement de sa tâche et groupa autour de lui un nombre considérable d'étudiants. Mais s'il avait, plus qu'aucun autre, le don d'attirer les esprits, de les stimuler, il n'avait pas celui de les fixer, de les satisfaire. Nature essentiellement souple et mobile, habile à s'assimiler toutes les tendances théologiques, sans se rattacher avec une ferme conviction à aucune, il manque complètement de la puissance créatrice. — Ce que nous relevons surtout chez Tholuck, c'est l'étendue et l'élasticité de son esprit. Il sait s'attacher à tous les

intérêts de la science et de la vie et les exploiter au profit de la religion. Ses connaissances dans tous les domaines du savoir humain sont étonnamment nombreuses. Rien de plus intéressant que les détails si riches et si pittoresques que renferment ses ouvrages historiques; il accumule les citations empruntées aux auteurs sacrés et profanes, mais sa pensée manque de suite et de profondeur. Tholuck est essentiellement éclectique, avec une pointe de romantisme. Il ne se soucie pas d'être orthodoxe; on dirait qu'il craint moins de n'être pas d'accord avec l'Ecriture ou avec les livres symboliques que de heurter l'esprit philosophique du temps. Supranaturaliste modéré et conciliant, il insiste sur la nécessité de l'expérience personnelle; rénovateur du piétisme, il s'applique à en élargir la base et à en étendre les horizons. Il rappelle que le christianisme est avant tout un principe nouveau de vie et que la vie se démontre par elle-même. Aimer Christ vaut mieux qu'être savant, car c'est entrer en contact direct avec la source même de la vérité. Tholuck peut être appelé le père du piétisme moderne : il possède au plus haut degré le don d'édifier et d'intéresser au point de vue spirituel tous ceux qu'il approche. — Apologiste de la foi vis-à-vis du rationalisme dont il est l'adversaire déclaré, Tholuck se complait à en dévoiler les faiblesses par une foule d'anecdotes piquantes. Ses ouvrages apologétiques, tels que la *Doctrine du pécheur et du rédempteur* (1822), les *Lettres de Guido et de Julius* (1825), et les *Entretiens sur les principaux problèmes religieux du temps* (1846), n'ont guère eu que le mérite de l'à-propos. Ils renferment une foule de remarques ingénieuses, justes, élégamment exprimées, mais avec un caractère aphoristique très prononcé. Dans ses ouvrages historiques sur l'*Esprit de la théologie luthérienne à Wittemberg au dix-septième siècle* (1852), sur la *Vie académique au dix-septième siècle* (1853-1854), sur la *Vie ecclésiastique au dix-septième siècle* (1861, 2 vol.), sur le *Rationalisme* (1865), notre auteur met, de même, à nu les misères de l'orthodoxie par une foule de traits frappants habilement rassemblés, de manière à démontrer à l'esprit le plus prévenu que ce siècle, où régnait la doctrine pure, ne brillait pas précisément par un déploiement sérieux de vie chrétienne. — Les travaux exégétiques de Tholuck comprennent des *Commentaires sur l'Epître aux Romains* (1824), sur les *Psaumes* (1843), sur l'*Evangile selon saint Jean* (1844, 7e édit., 1857), sur l'*Epître aux Hébreux* (1850), avec un appendice contenant une exposition systématique du dogme de la rédemption, une interprétation philosophico-théologique du *Sermon de la montagne* (1845) et une étude sur *la Crédibilité de l'histoire évangélique* (1837), dirigée contre la *Vie de Jésus* de Strauss dont il relève avec bonheur le côté faible, savoir l'absence de recherches critiques sur l'origine des évangiles. Nous devons aussi citer deux articles fort remarqués sur *la Doctrine de l'inspiration de l'Ecriture* dans la *Revue allem. pour la science chrét.* (1850, nos 42-44), qu'il restreint aux vérités relatives au salut, sans pourtant qu'il soit possible de tracer une ligne de démarcation précise entre ce qui est fondamental dans la Bible et ce qui n'est que secondaire. Dans une étude apologétique sur *les Prophètes* (1860), Tholuck, tout en admettant l'origine surnaturelle de la prophétie, montre qu'elle

s'est servie de moyens parfaitement adaptés à la nature humaine et appropriés aux individualités qui devaient en être les instruments. Elle s'est traduite sous la forme d'images ou d'enseignements, suivant que la révélation divine avait été ou plastique (vision) ou phonétique (parole); elle se distingue de la simple extase en ce qu'elle est toujours accompagnée de réflexion et laisse après elle un souvenir distinct. Toutes les prophéties se rapportent à l'établissement du royaume de Dieu dans le monde; cet établissement n'a été prédit que dans ses traits essentiels, dans ceux dont l'intelligence était utile au dévoleppement religieux des contemporains des prophètes : aucune prédiction n'a été faite en vue de la postérité. Dans un autre opuscule (*l'A. T. dans le N. T.*, 1860), Tholuck traite de l'interprétation que les auteurs du Nouveau Testament ont donnée de l'Ancien dans les passages qu'ils citent. Ces citations sont faites d'après la version souvent fautive des Septante; les auteurs sacrés ne craignent pas de négliger le sens littéral et de faire usage de l'interprétation allégorique. Tholuck n'hésite pas à dire qu'en ce qui concerne le sens grammatical, nous comprenons mieux l'Ancien Testament que les apôtres, et que l'exégèse scientifique, loin d'avoir nui à l'exégèse religieuse, l'a au contraire servie et pleinement justifiée. La seconde moitié de cet opuscule est consacrée à une analyse fort bien faite de l'idée du sacrifice et du sacerdoce dans l'ancienne alliance, comparée à cette même idée dans la nouvelle alliance. Nous ne terminerons pas cette nomenclature des ouvrages de Tholuck, sans citer ses écrits ascétiques qui sont peut-être ce qu'il nous a laissé de meilleur : plusieurs recueils de *Sermons*, des *Heures de recueillement* (1840), un traité sur l'*Exaucement des prières* (1872) et une *Anthologie des ouvrages mystiques de l'Orient* (1825). — Voyez la *Vie de Tholuck*, par Kæhler, Halle, 1877; Schwarz, *Zur Gesch. der neuest. Theol.*, 4e édit., Leipz., 1869, p. 109 ss. F. Lichtenbberger.

THOMAS, Θωμᾶς, apôtre de Jésus (Matth. X, 3; Marc III, 18; Luc, VI, 15; Actes I, 13), surnommé Didyme (jumeau), probablement originaire de la Galilée (Jean XXI, 2). Son caractère paraît avoir été vif, prompt, irréfléchi (Jean XI, 16; XIV, 5; XX, 28). Il était bien plutôt un positiviste qu'un sceptique, et la tradition ecclésiastique s'est trompée en en faisant le type du douteur. D'après la légende, Thomas prêcha l'Evangile chez les Parthes (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 3, 1; Socrate, 1, 19; *Recognit. clement.*, 19, 29) et fut enseveli à Edesse (Rufin, *Hist. eccl.*, 2, 5). Plus tard on le fit même voyager en Inde (Grég. de Naz., *Orat.* 25; Ambroise, *In Psalm.*, 45, 10; Jérôme, *Ep.*, 148) et y trouver la mort du martyr, après avoir baptisé les mages qui avaient adoré le Sauveur dans l'étable. Les chrétiens de la Syrie qui habitaient l'Inde regardaient Thomas comme le fondateur de leur Eglise (chrétiens de saint Thomas). Dans les écrits des Pères, il est fait mention d'un *Evangelium secundum Thomam* et d'*Acta Thomæ;* les fragments que l'on a trouvés sous ce nom ont été réunis par Thilo (*Codex apocr. N.-T.*, I, 275 ss.). — Voyez Niemeyer, *Charakter.*, I, 108 ss.; Assemani, *Bibl. orient.*, III, 435 ss.; Ritter, *Erdkunde*, V, 1, 606 ss.; Augusti, *Denkwürdigk.*, III, 219 ss.

THOMAS D'AQUIN (Saint), célèbre théologien et philosophe du moyen

âge, naquit en 1227 au château de Rocca-Secca, près de la ville d'Aquino, dans le royaume de Naples. Issu de la famille illustre et ancienne des comtes d'Aquino, il résista à l'ambition des siens qui rêvaient pour lui une brillante carrière dans le monde, fit ses premières études chez les religieux du Mont-Cassin et entra dans l'ordre des dominicains. Il étudia sous Albert le Grand à Cologne, suivit son maître à Paris et prit, dans l'Université de cette ville, le bonnet de docteur (1257). Son enseignement et ses prédications eurent le plus grand retentissement. Saint Louis, qui l'estimait non moins pour son entente des affaires politiques que pour sa piété et sa science, le consulta parfois et l'admit souvent à sa table. Il enseigna tour à tour à Rome, à Bologne, à Naples. Il mourut le 6 mars 1274, à l'abbaye de Fossa-Nuova, près de Terracine, au moment où il allait se rendre au concile général de Lyon. Plusieurs papes, Innocent IV, Urbain IV, Clément IV, Grégoire X, lui offrirent les plus hautes dignités de l'Eglise, mais il les refusa toujours, se contentant dans son ordre du titre de *definitor*, équivalant à peu près à celui de professeur. Il fut canonisé sous le pontificat de Jean XXII, en 1323. — Le système théologique de Thomas d'Aquin est l'expression scientifique de la conscience religieuse de l'Eglise catholique au moyen âge. Ce système, le *Docteur universel* (appelé aussi *Doctor angelicus*, l'*Ange de l'Ecole*) l'exposa dans trois ouvrages principaux. 1° Le *Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard* ne permet pas d'embrasser, dans son ensemble et dans son enchaînement méthodique, l'organisme du système, mais il en renferme les éléments essentiels. 2° La *Summa catholicæ fidei contra gentiles* est un ouvrage à la fois polémique et apologétique, destiné à prouver la vérité de la foi catholique et à réfuter les erreurs contraires (*propositum est veritatem quam fides catholica profitetur manifestare errores eliminando contrarios*). Pour combattre des adversaires tels que les musulmans et les païens, qui récusent l'autorité de l'Ecriture et de l'Eglise, Thomas prend son point de départ et sa base d'opération dans les données de la raison naturelle et dans les vérités accessibles à l'intelligence de l'homme déchu; de là il cherche à s'élever jusqu'au point où les lumières naturelles ne sauraient suffire et où l'homme, convaincu de la nécessité d'une révélation surnaturelle, est prêt à amener captive sa pensée pour la soumettre à l'obéissance du Christ et de son Eglise. Cette conception de l'insuffisance de la raison naturelle et de la nécessité d'une révélation positive fournit à Thomas d'Aquin la division de son ouvrage : la première partie, qui comprend les trois premiers livres, traite des vérités accessibles à la raison sans le secours d'une révélation surnaturelle, *veritates perviæ;* la seconde partie, qui se compose du quatrième livre, roule sur les vérités dépassant la portée de la raison naturelle et révélées à l'humanité par le christianisme, *veritates rationem excedentes, veritates imperviæ, mysteria*. 3° La *Summa totius theologiæ in tres partes distributa* est le chef-d'œuvre de la science théologique et philosophique du moyen âge. A la fois lucide et compliquée, subtile et profonde, remontant aux principes les plus élevés et les poursuivant dans leurs conséquences les plus lointaines, saisissant

l'ensemble et analysant les détails, la *Somme* de Thomas d'Aquin est le plus vigoureux effort de la dialectique s'exerçant sur la doctrine officielle de l'Eglise. Voici en quelques mots la marche suivie par l'auteur. L'objet suprême de toute connaissance, la vérité primordiale et finale, c'est Dieu. Connaître Dieu, tel est le but de la théologie (*principalis intentio sacræ doctrinæ Dei cognitionem tradere*); mais s'il importe de connaître Dieu tel qu'il est en lui-même, il faut aussi que nous le connaissions dans ses rapports avec ses œuvres et avec nous-mêmes : Dieu, saisi dans son essence et ses attributs; l'homme, créé à l'image de Dieu et aspirant à s'élever à lui; Jésus-Christ nous ramenant à Dieu par les moyens de grâce (Eglise et sacrements) institués pour sauver l'humanité déchue, voilà le contenu des trois livres de la *Summa theologiæ* (*primo tractabimus de Deo, secundo de motu rationalis creaturæ* (*imprimis hominis*) *in Deum, tertio de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*). Bien que le chef-d'œuvre de Thomas d'Aquin soit resté inachevé, il est facile d'en saisir l'imposante grandeur et la forte et profonde unité : encyclopédie des principales sciences connues et cultivées, physique, éthique, psychologie, logique, métaphysique, la *Somme* du grand docteur ramène tous les éléments de la connaissance humaine au principe souverain que lui fournit l'autorité incontestée de l'Eglise. Il ne saurait rentrer dans les limites de cet article d'exposer en détail la théologie de Thomas d'Aquin. Nous nous bornerons à en esquisser les caractères distinctifs, en renvoyant à l'article *Scolastique*, où l'on trouvera notamment de plus amples renseignements sur les rapports du thomisme et du scotisme. — Thomas d'Aquin procède à la fois d'Aristote et de saint Augustin. Sa spéculation au service de l'Eglise aspire à établir la conformité parfaite du dogme catholique et de la doctrine péripatéticienne. La terminologie philosophique de Thomas est presque exclusivement empruntée à Aristote et revêtue d'une forme néo-latine, longtemps dominante dans les écoles et dont dérive en partie notre langage philosophique moderne. Relevons sommairement les points qui intéressent plus particulièrement la théologie et la spéculation chrétiennes. Sur la question des universaux, si ardemment débattue au moyen âge, Thomas professe un réalisme mitigé qui s'inspire d'Aristote et de Boëce (*Sum.*, I, qu. 15, art. 1-2; qu. 44, art. 3, *Opusc.* 55 et 56 *De universalibus : quod universale est in multis, et unum præter multa... universale dum intelligitur, singulare dum sentitur*). La doctrine thomiste de Dieu est empreinte d'un déterminisme qui aboutirait rigoureusement à un panthéisme naturaliste, si l'on en déduisait les conséquences logiques : cette notion de Dieu, en effet, repose sur des prémisses empruntées à saint Augustin et à Denys l'Aréopagite, prémisses qui reproduisent en dernière analyse les principes de la spéculation néoplatonicienne. Dieu est l'être des êtres, l'être suprême et absolu, substance de tout phénomène, fond immanent des choses, qui toutes subsistent par lui et en lui; il est la substance absolue, dans laquelle l'être, la volonté et l'intelligence sont identiques (*Sum.*, I, qu. 14, art. 4; qu. 19, art. 1 : *idem in Deo intelligere et esse, velle et esse; hoc Deo est esse quod intelligere; ejus velle*

est suum esse). Cette notion d'une substance éternelle et universelle se résoudrait finalement en une négation pure, comme chez Denys l'Aréopagite et Scot Erigène ; mais Thomas échappe à cette conséquence et corrige sa première définition en y ajoutant la conception aristotélicienne de l'*actus purus*, sans toutefois concilier ce double ordre de conceptions dans une synthèse supérieure. Rien de plus difficile que d'accorder une pareille idée de Dieu avec le dogme officiel de la Trinité ; malgré tous les efforts de Thomas, il ne lui est pas possible d'arriver à une distinction réelle entre les trois personnes de la Divinité ; l'analogie psychologique qu'il emprunte à Augustin entre les facultés de l'âme (*memoria, intelligentia, voluntas*) et les personnes divines est absolument insuffisante : la contradiction entre les prémisses bibliques du dogme trinitaire et les principes philosophiques de la théologie thomiste est irréductible. Thomas d'Aquin n'a pas fait faire un seul pas à la christologie ecclésiastique, dont il a simplement développé les formules. Il est plus intéressant de voir comment il s'exprime au sujet du dogme de la rédemption. — Il abandonne l'idée essentielle qui fait le nerf de la théorie d'Anselme, c'est-à-dire la nécessité logique et métaphysique de la satisfaction réalisée par l'Homme-Dieu (*Sum.*, III, qu. 46, art. 1-3) ; il enseigne seulement que le mode de la rédemption opérée par Christ a été le mieux approprié, le plus convenable (*convenientius*); il relève, en outre, le côté éthique de l'œuvre de Christ en insistant sur l'acte volontaire de son sacrifice (*obedientia omnibus sacrificiis antefertur, et ita conveniens fuit ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientia procederet*) ; enfin il enlève à la doctrine de la rédemption le caractère de transcendance et d'objectivité absolue dont l'avait revêtue Anselme, et il comble l'abîme qui sépare l'humanité et le Sauveur en développant la notion féconde et profonde de la solidarité qui unit Christ et son Eglise, le chef et les membres (*Sum.*, III, qu. 8, art. 1 et 3 : *Tota ecclesia, quæ est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum capite, quod est Christus... quia ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos tanquam membra sua a peccatis quasi per pretium suæ passionis*). La satisfaction acquise par Jésus-Christ n'est pas seulement suffisante, elle est plus que suffisante, elle est *superabundans :* les mérites infinis du Rédempteur n'ont pas besoin d'être complétés par un acte de la volonté de Dieu, acceptant en vertu de sa grâce le sacrifice de Jésus, dont la perfection et l'efficacité ne dépendraient ainsi que du bon plaisir divin (c'est ce qu'enseigne Duns Scot : *Satisfactio secundam acceptationem gratuitam*). — Le salut se réalise dans l'homme par l'intermédiaire des moyens de grâce que Dieu a confiés à l'Eglise. La réalisation subjective du salut est conçue par Thomas d'une façon extérieure, conforme au dualisme supranaturaliste de son système religieux et aux préoccupations hiérarchiques de son Eglise. Sans doute, il se rapproche plus que Duns Scot de saint Augustin, dont il reproduit les principales propositions sur la chute, sur le libre arbitre, sur la grâce (*Sum.*, II, 1, 82-85. 109-114) ; mais le pélagianisme qui s'était introduit depuis longtemps dans la pratique de l'Eglise, réagit à tout moment contre le déterminisme augustinien de Thomas : cette

contradiction éclate surtout dans la doctrine des différents genres de mérite, de la foi et des œuvres, des commandements formels de la loi et des conseils facultatifs de l'Evangile (*Sum.*, II, 1, qu. 114. 113; II, 2, qu. 2-4; II, 1, qu. 108). — C'est surtout la doctrine des sacrements que Thomas a élaborée avec un soin particulier, si bien que la plupart de ses propositions sont devenues des éléments intégrants du dogme catholique. La théorie de Thomas d'Aquin n'est d'ailleurs elle-même le plus souvent que la justification théologique de la pratique régnante, et il n'a fait qu'élever à la hauteur de principes dogmatiques les usages adoptés par l'Eglise de son temps : il ajoute de nouveaux arguments à ceux que Pierre Lombard avait fait valoir pour fixer le nombre des sept sacrements; il définit l'efficacité des sacrements et le rapport de l'élément surnaturel et du signe visible de manière à assurer le caractère sévèrement objectif et transcendant des institutions de l'Eglise (*Sum.* III, qu. 61-63); il imagine la doctrine de la concomitance pour justifier le refus du calice aux laïques (*Sum.*, III, qu. 76, art. 2 : *Licet sub specie panis corpus Christi et sub specie vini sanguis ex vi sacramenti tantum contineatur, sub utraque tamen specie ex reali concomitantia totum Christum contineri certissima fide tenendum est*); il relève l'idée fondamentale de la messe bien que sur ce point sa pensée n'ait pas encore toute la vigueur dogmatique qui caractérisera cette doctrine plus tard (*Sum.* III, qu. 83 : *Proprium est huic sacramento, quod in ejus celebratione Christus immoletur.... hujus sacramenti celebratio imago quædam est passionis Christi*); il développe la doctrine de la pénitence dans un sens essentiellement hiérarchique, en insistant sur la nécessité de la confession (*Sum.*, III. Supplem., qu. 7, art 1 : *Quum solus sacerdos ministerium habeat super Christi corpus, illi soli facienda est sacramentalis confessio*); il achève la doctrine des indulgences en la fondant sur la théorie du trésor de l'Eglise et de la solidarité des membres du corps de Christ (*Sum.*, III, Supplem. qu. 25, art. 1 : *Ratio quare valere possint indulgentiæ, est unitas corporis mystici*); il sanctionne de son autorité la doctrine du purgatoire, indissolublement unie à la doctrine des indulgences (*Comment in sent. Lomb.*, IV, *dist.* 21, *qu.* 1). — Thomas d'Aquin a eu le mérite d'exposer aussi un système de morale plus complet que ceux de ses devanciers (Sum. theol., *prima et secunda secundæ*); sa morale, dont les principes sont empruntés à Aristote et à Augustin, est rigide; et si les casuistes l'appellent leur maître, cet éloge n'est fondé qu'à moitié : ils ne doivent à Thomas que leur méthode, non les subtilités dangereuses ou les maximes relâchées que Pascal a flétries avec tant d'ironie et d'éloquence dans ses Provinciales. — Rappelons enfin que Thomas d'Aquin fut l'un des exégètes les plus éminents du moyen âge (*Com. in Job.*, *Psalm.*, *Proph.*; *Catena aurea in Evv.*) : à une époque où l'exégèse était entièrement au service de la tradition et où l'imagination se complaisait à découvrir dans les textes sacrés des allégories profondes et mystérieuses, Thomas se distingua par une sobriété relative et il formula lui-même quelques principes d'une justesse qui a lieu d'étonner (*Sum.*, I. qu. 1., art. 10 : *Omnes sensus scripturæ fundantur super unum sensum literalem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem*

ex iis quæ secundum allegoriam dicuntur); cependant il faut avouer que le grand docteur fut loin d'appliquer d'une manière conséquente le canon qu'il avait si heureusement indiqué. — Avec ses qualités et ses défauts, Thomas d'Aquin marque à la fois l'apogée du développement de la métaphysique catholique et le commencement de sa décadence. Pour saisir d'une manière complète et précise les caractères distinctifs de sa spéculation théologique et philosophique, il faut la comparer avec celle de son illustre rival, Duns Scot (voy. cet article et l'art. *Scolastique*).—*Bibliographie*. Les meilleures éditions des œuvres de Thomas d'Aquin sont celles de Rome, 1570, 18 vol. in-fol; de Paris, 1836, 23 vol. in-fol. (vol. I-VI, *Comment. sur quelques ouvrages d'Aristote;* VII-X; *Comment. sur les sentences de P. Lombard;* XIII-XIV *Summa contra Gentiles;* XXI-XXIII, *Summa theologiæ*). — La Somme théologique a été traduite en français par l'abbé Drioux, Paris, 1850-1854, 8 vol. — Les documents qui ont servi de base à tous les biographes de Thomas sont l'histoire de Thomas d'Aquin par son contemporain Guill. de Thou, et les actes de l'enquête pour la canonisation de Thomas (Recueil des Bolland., 7 mars). — Les ouvrages publiés sur ce docteur sont innombrables. Outre les histoires des dogmes et de la philosophie, voy Hœrtel, *Thomas von Aquino und seine Zeit*, 1846; Werner, *Thomas v. Aquino*, 3 vol. (1° sa vie, 2° sa doctrine, 3° histoire du thomisme); Jourdain, *la Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 2 vol., 1861. — D'autres monographies se trouvent indiquées dans l'art. de Mattes (*Kath. Kirchenlexicon von Wetzer und Welte*, X, 911-931), dans l'excellente étude de Landerer (*Herzog's Realenc.*, XVI, 60-81), dans l'article de M. Hauréau (Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2e éd., 1875, p. 1724-1731). — Dans son encyclique du 4 août 1879, le pape Léon XIII recommanda à tous les grands séminaires et à toutes les facultés catholiques de prendre pour base de leur enseigement philosophique et religieux les ouvrages de saint Thomas d'Aquin; entre toutes les théories de l'auteur, il signala particulièrement ses admirables doctrines politiques qui assureraient le salut de la société, si on voulait les suivre (voy. V Courdavaux, *Léon XIII et S. Thomas d'Aquin*, Nouvelle revue, 15 mars 1881). P. Lobstein.

THOMAS DE JÉSUS (le Père), ou Thomas d'Andrada, d'une famille noble, originaire de Castille, naquit en Portugal vers l'an 1529. Après avoir terminé ses études à l'université de Coïmbre, il entra dans les ermites déchaussés de Saint-Augustin. Sa piété sincère le poussa à la réforme de son ordre où beaucoup de relâchement s'était introduit, mais il rencontra tant d'opposition chez ceux qui auraient dû le seconder, qu'il fut obligé de renoncer à son entreprise. Ayant été appelé par le roi Sébastien à accompagner l'armée dans la désastreuse guerre d'Afrique, il assista à la bataille d'Alcazar où il fut blessé et fait prisonnier des Maures, pendant qu'il assistait les mourants et les blessés au sein même du combat. Vendu comme esclave à un musulman, il eut à subir de la part de celui-ci d'affreux traitements. Son maître voulait lui faire abjurer le christianisme, et, pour l'y contraindre malgré ses refus, il l'enferma dans un étroit cachot où il l'y garda un temps assez long. Rendu à la li-

berté, il ne voulut point retourner dans son pays. Sa sœur, Yolande d'Andrada comtesse de Linarez voulut payer sa rançon, mais le Père Thomas demanda que la somme destinée à cet objet fût employée au rachat de plusieurs de ses compagnons d'exil. Il continua dès lors à se consacrer toujours davantage au soulagement des chrétiens captifs, s'efforçant de les fortifier dans la foi et de les prémunir contre les dangers de l'apostasie. C'est dans l'activité de ce noble ministère qu'il mourut à Maroc, le 17 avril 1582, à l'âge de 53 ans. Il a laissé un ouvrage qui a été traduit dans presque toutes les langues de l'Europe, et qu'il avait écrit dans son cachot, sans le secours d'aucun livre par conséquent; jet de sa pensée qu'il fixait sur le papier à la parcimonieuse clarté d'un soupirail. Cet ouvrage intitulé les *Souffrances de Jésus*, est plein d'onction; c'est un entretien de l'âme avec celui dont elle médite les travaux et les douleurs; il a été mis en français par le P. G. Alleaume, jésuite, Paris, 1693, 2 vol. in-12; 1703, 4 vol. in-12. On le réimprime tous les jours; la librairie Jacques Lecoffre en a donné une édition en 1866, 2 vol. in-12. — Sources : *Vie du Père Thomas de Jésus*, en tête de son livre des *Souffrances de Jésus;* le P. Hélyot, *Histoire des ordres religieux*, t. III. C'est à tort que l'abbé Chaudon, dans son *Nouv Dict. hist.*, veut distinguer Thomas de Jésus de Thomas d'Andrada : ces noms désignent le même personnage. A. MAULVAULT.

THOMAS HEMERKEN, dit **A KEMPIS**, célèbre auteur mystique, né en 1379 à Kempen (ville du diocèse de Cologne, entre Crefeld et Venloo), mort en 1471 au couvent de Mont-Sainte-Agnès (près de Zwolle, Pays-Bas). — I. *Sa vie.* L'année même de la mort de Tauler, naquit Thomas à Kempis, d'une famille d'ouvrier en métaux (sans doute, tourneur sur cuivre), comme l'indique le nom de son père : *hemerken*, en latin *malleolus*, qui signifie « petit marteau. » Demeurant dans une maison qui avait vue sur le cimetière et l'église et élevé par des parents honnêtes et pieux, il manifesta de bonne heure un goût prononcé pour les « choses d'en haut » et, dans sa treizième année, alla rejoindre à Windesheim son frère aîné Jean, qui avait été attiré dans cette contrée par la réputation de piété et d'éloquence de Gérard Groote. Sur sa recommandation, il fut accueilli avec bonté par Florent Radewijns, le successeur de Groote à Deventer, qui le logea d'abord chez une noble dame de ses amies, puis dans sa propre maison, et pourvut à tous les frais de son éducation à l'école des Frères de la vie commune. Pendant les sept années qu'il passa à Deventer, non seulement Thomas apprit la calligraphie, l'exégèse de la sainte Ecriture, la morale et l'homilétique, mais encore il profita des exemples d'austérité, de travail, de dévouement fraternel donnés par les disciples de Groote « qui vivaient au milieu du siècle sans avoir rien du siècle.» Il s'inspira surtout de cette dévotion à la fois lettrée et ascétique dont maître Florent resta à ses yeux le type vénérable. — Après avoir été gagner les indulgences de Boniface IX à Zwolle, et peut-être fait à Trèves un pèlerinage qui lui fournit l'occasion de revoir ses parents, il se fit recevoir comme novice au monastère de Mont-Sainte-Agnès (1400) où son frère était devenu prieur et il y prononça les vœux de chanoine, conformément à la règle de Saint-Au-

gustin (12 juin 1406). Il ne reçut l'ordination sacerdotale que six ans plus tard. C'est sans doute dans cette première période de sa vie conventuelle (1400-1412) qu'il commença à écrire les vies de Gérard Groote, de maître Florent et des principaux fondateurs de la congrégation de Windesheim, au fur et à mesure de leur mort. Son ordination à la prêtrise et la célébration de sa première messe (1412), firent une telle impression sur Thomas, que, d'après l'opinion commune, il aurait composé cette année même son traité *De sacramento altaris* (IIe livre de l'*Imitation*). Les trois autres traités similaires : le *Qui sequitur me* (Ier livre), le *Regnum Dei intra vos est* (IIe livre) et le *Audiam quid loquatur in me* (IIIe livre), ne tardèrent pas à suivre. En 1425, l'humble chanoine fut élu sous-prieur du couvent de Sainte-Agnès, et, en cette qualité, spécialement chargé de l'éducation des novices. Il eut alors l'occasion de composer ses *Sermones ad Novicios*, son *Dialogus noviciorum de contemptu mundi*, qui, par leur mysticité pratique et scripturaire, étendirent au loin sa réputation et « inculquèrent le goût de la vraie théologie » au jeune Wessel Gansefoort. L'exil des chanoines de Windesheim au couvent de Lunekerk, en Frise, à la suite du schisme qui éclata, en 1429, dans le diocèse d'Utrecht, et la mort de son frère bien-aimé Jean (1432), qu'il assista pendant les quatorze derniers mois de sa vie, au couvent des religieuses de Béthanie (près d'Arnhem), furent le sseuls événements qui forcèrent notre solitaire à voyager et à interrompre la vie calme, méditative, laborieuse, tout intérieure, qu'il menait à Sainte-Agnès. Après avoir exercé quelque temps, mais sans succès, les fonctions d'économe (*procurator*), qui ne convenaient pas à sa nature tout idéale, il fut, pour la deuxième fois, nommé sous-prieur et se livra de plus belle à ses occupations favorites : la copie des manuscrits, la méditation des saintes Ecritures et des Pères, la prédication familière (*collatio*) et l'historique de son ordre. C'est entre les années 1456 et 1464 qu'il publia ses *Sermones ad fratres*, ses *Conciones*, ses *Meditationes*, son traité flamand *Van goeden Woerden to hoorenende to spreken*, et son *Chronicon canonicorum regularium Montis Sanctæ Agnetis*. Thomas Hemerken mourut dans son couvent d'une hydropisie des jambes, à quatre-vingt-douze ans (26 juillet 1471), dans la plénitude de son activité littéraire et calligraphique, et dans les sentiments de foi naïve, de charité et d'humilité évangéliques qui en font le prince des mystiques de l'école hollandaise et l'un des plus grands parmi les disciples de Jésus-Christ de tous les temps. — II. *Son caractère et sa doctrine*. Le caractère de notre auteur se dégage assez nettement de sa devise : *In omnibus requiem quæsivi, et nusquam inveni, nisi in een hœksken, met een bœksken* (c'est-à-dire dans un petit coin, avec un petit livre). C'était un caractère modeste et pacifique, un cœur pur, une âme harmonieuse, avide de mélodie, de prière et de contemplation. Par un singulier privilège de la destinée, la crise du péché et de la conversion lui avait été épargnée, et il était arrivé, par un développement régulier, à la paix intérieure et à la communion avec Dieu. Tout en partageant les croyances les plus naïves de son temps, par exemple, aux apparitions, aux reliques et aux songes, etc., il avait trop le besoin de recueillement pour goûter les pèlerinages, trop de bon

sens pour se plaire aux discussions scolastiques, et enfin une trop haute perception de l'idéal moral qui est en Jésus-Christ pour admettre le mérite des œuvres, pratiquées sans foi et sans amour de Dieu. — C'est par là que sa doctrine domine celle de tous les mystiques du moyen âge ; elle s'appuie sur ce trépied solide : la méditation des saintes Ecritures, l'examen de conscience suivi de la réforme des mœurs et la pratique de la communion ; elle se propose pour but l'imitation et l'union intime avec Jésus par la foi. De même que sa mystique est pour ainsi dire le couronnement de l'école de *pietas litterata*, fondée par Gérard Groote, ainsi l'*Imitation de Jésus-Christ* est le chef-d'œuvre du modeste chanoine de Mont-Sainte-Agnès. Cela nous amène à parler de ses ouvrages. — III. *Ses œuvres.* Thomas Hemerken est un des auteurs les plus féconds du quinzième siècle; il avait composé une cinquantaine de traités biographiques, ascétiques et homilétiques, dont nous avons cité les principaux à leur date, et dont on trouvera l'énumération dans l'édition de Sommalius. Remarquons pourtant que cette édition, soi-disant complète, ne contient ni la *Chronique de Mont-Sainte-Agnès*, publiée par Rosweyde (1652), ni l'opuscule flamand *Van gœden Wœrden*, qui a été retrouvé dans un manuscrit autographe de la bibliothèque de Bourgogne et publié par M^{gr} Malou (1848). Comme la question des manuscrits est une des données les plus importantes pour la solution du problème de l'authenticité de l'*Imitation de Jésus-Christ*, nous devons en dire deux mots. Il ne subsiste, à notre su, que trois autographes de Thomas a Kempis : deux à la bibliothèque de Bourgogne (à Bruxelles) sous les n°s 5835-61 et 4585-87, et un à la bibliothèque de l'université de Louvain. Ce dernier, qui n'est pas daté et est sans doute le plus ancien, contient la *Vita sanctæ Lidewigis*, les *Vitæ* de Groote et des Pères de la Confrérie, enfin les *Sermones ad Novicios*. Le premier, de Bruxelles, est le manuscrit *Antwerpianus*, daté de 1441, et qui contient, outre l'*Imitation*, neuf traités édifiants (voir l'article *Imitation de Jésus-Christ*). Le second, daté de 1456, renferme, outre l'opuscule flamand cité plus haut, le *Parvum alphabetum monachi in schola Dei ; Orationes III de Spiritu Sancto et de sancta conversatione primitivæ Ecclesiæ; Orationes piæ XII de passione Domini ; Meditationes et Orationes XXII de Ihesu Christo* (communication de M. Ouverliaux, conservateur à la Bibliothèque royale de Bruxelles). On vient de découvrir à Gœrlitz (Silésie) un manuscrit latin de l'*Imitation*, in-12, sur parchemin, daté de 1431, et signé par le copiste Jean Cornelius. Serait-ce le manuscrit de Louvain disparu depuis le dix-septième siècle? L'attention des érudits a été dernièrement attirée sur trois manuscrits de l'*Imitation*, en bas-allemand, retrouvés dans la bibliothèque du couvent bénédictin *Aux Ecossais* (à Vienne), dans celle de Wolfenbüttel et dans celle de la *Maatschappij van Nederlandsche Letterkunde*, à Leide. Ce dernier contient, à la suite, un cinquième livre de l'*Imitation*, inconnu jusqu'à ce jour, la version des *Exercitia spiritualia* et le *Hortulus rosarum*, qui sont de notre auteur. On a prétendu tirer de l'ancienneté de ces traductions, qui remonteraient au premier tiers du quinzième siècle, la conclusion que l'original de l'*Imitation* devait être antérieur à Thomas

a Kempis; mais ces objections ne nous ont pas convaincu : 1° parce que ces manuscrits ne portent ni date, ni nom d'auteur; 2° parce que Thomas a Kempis écrivant en latin et en Néerlande, de 1412 à 1420, il est très possible qu'il y ait eu, bientôt après, des traductions flamandes. Enfin, nous avons un nouvel argument à fournir en faveur de notre chanoine, c'est le témoignage de son contemporain, Adrien de But, qui écrit dans sa *Chronique*, à l'année 1480 : *Frater Thomas a Kempis, de Monte Sanctæ Agnetis, professor ordinis Regularium Canonicorum, multos, scriptis suis evulgatis, ædificat. Hic vitam sanctæ Lidewigis descripsit, et quoddam volumen* metrice *super illud :* « Qui sequitur me. » — Bibliographie : Sommalius, *Opera omnia* 3 tomes reliés en 1 vol., Anvers, 1600-1601 ; Rosweyde, *Chronicon Montis Sanctæ Agnetis et Vindiciæ Kempenses*, Anvers, 1632 ; Malou, *Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur de l'* « Imitation », Tournai, 1848 ; Delprat, *De Broeders, chap van G. Groote en de Invloed der Fraterhuizen*, 2e édit., Arnhem, 1856 ; Mooren, *Nachrichten über Thomas a Kempis, nebst ungedrukten Urkunden*, Crefeld, 1855 ; Hirsche, *Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio, nach dem Autograph des Thomas von Kempen*, Berlin, 1873 ; Acquoy, *Het Klooster te Windesheim en zijn Invloed* (dans le IIe vol., p. 324-29), Utrecht, 1876 ; Wolfsgruber, *Van der Navolginge Cristi Ses Boeke* (Einleitung), Vienne, 1879 ; *Giovanni Gersen, sein Leben und sein Werk :* De imitatione Christi, Augsbourg, 1880 ; Spitzen, *Thomas a Kempis als Schryiver der Navolginge van Christi*, Utrecht, 1881. G. BONET-MAURY.

THOMAS DE VILLENEUVE (Saint), archevêque de Valence, en Espagne, né en 1488 à Fuentana, près de Villa-Nueva (d'où son nom), mort en 1555. Il professa la philosophie à l'université d'Alcala, entra en 1518 dans l'ordre des augustins à Salamanque, et il y acquit une si grande réputation, par ses leçons et ses prédicattions, que Charles-Quint le nomma l'un de ses prédicateurs ordinaires et l'un de ses théologiens. Béatifié par Paul V (1618), il fut canonisé par Alexandre VII. Il a laissé des *Sermons* et un *Commentaire sur le livre des Cantiques*, qui ont été recueillis par l'évêque de Ségovie, son disciple, et publiés à Alcala, 1581, 2 vol. in-fol. On en a plusieurs autres éditions : Rome, 1659, 2 vol. ; Cologne, 1661, 2 vol. ; Augsbourg, 1717, 1 vol. Les sermons ont été traduits en français par le P. Ferrier, Paris, 1867, 5 vol. in-12. — Voyez Quevedo, Thomas de Valence, trad. en franç. par Maimbourg, Paris, 1666 ; Dabert, *Histoire de saint Thomas de Villeneuve*, Paris, 1852 ; *AA. SS.*, sept., V, 799 ss. — Il existe une congrégation d'hospitalières de Saint-Thomas de Villeneuve, instituée en Bretagne par P. Ange le Proust, augustin réformé (1681). Elle possède aussi plusieurs maisons à Paris, où elle a transféré son siège principal, ainsi que dans les diocèses de Versailles, de Soissons, de Séez, de Beauvais, d'Evreux, de Rouen et de Bayeux. Outre les hospices proprement dits, cette congrégation dessert des maisons de retraites spirituelles, des maisons de refuges, des écoles de charité, etc.

THOMASIUS (Chrétien), jurisconsulte éminent, né à Leipzig, en 1655, mort à Halle en 1728, se fit recevoir docteur en 1679, parut avec succès

au barreau et l'abandonna ensuite pour se consacrer au professorat. Ayant choqué le clergé de Leipzig par la hardiesse de ses opinions, il fut banni, se retira à Berlin où l'électeur Frédéric III lui accorda une pension, avec le droit de s'établir à Halle et d'y faire des cours à l'académie noble. En 1694, Thomasius contribua beaucoup à l'établissement de l'université, occupa la chaire de jurisprudence et reçut le titre de conseiller intime. Thomasius était un esprit singulièrement libre, hardi et pétulant. Il a plus que tout autre contribué à renverser l'autorité d'Aristote en matière de philosophie. Nourri de l'esprit français, doué d'un savoir étendu, mais quelque peu superficiel, il déclara la guerre au pédantisme allemand ; il attaqua les méthodes scientifiques et l'esprit de caste répandus parmi les savants de son époque, se servit le premier de la langue allemande dans ses cours et dans ses écrits, publia une série de satires pleines de verves contre le clergé et les livres symboliques et combattit, non sans succès, la croyance aux sorcières et l'emploi de la torture en matière judiciaire. Thomasius ne s'allia aux piétistes de Halle que parce qu'ils avaient des adversaires communs, et s'il se prononça en faveur de la tolérance, c'était pour river d'antant plus étroitement les chaînes qui liaient l'Eglise à l'Etat. L'un des premiers, il a préconisé ce système si populaire aujourd'hui en Allemagne, d'après lequel le souverain dispose à son gré de la religion, de ses institutions et de ses ministres, comme d'un instrument utile au progrès de la culture intellectuelle et au développement de la grandeur nationale. Parmi les nombreux ouvrages de Thomasius, nous citerons : 1° *De injusto Pontii Pilati judicio*, Leipz., 1676 ; 2° *Institutions de jurisprudence divine*, Halle, 1709 ; en latin, 1717 ; 3° *Autorité des prem. évangélistes dans les disputes religieuses*, 1714 ; 4° *La philosophie morale mise en pratique*, 1726. — Voyez Luden, Ch. Thomasius, 1805 ; Biedermann, *Deutschland's Zustænde im XVIII Jahrh.*, II, 355 ss. ; Tholuck, *Vorgesch. des Rationalismus*, II, 262 ss.

THOMASIUS (Geoffroi), dogmaticien luthérien, naquit à Egenhausen, en Bavière, le 26 juillet 1802. Il a été le dernier descendant, en ligne directe, de la branche protestante du célèbre jurisconsulte Chrétien Thomasius, de Halle, qui s'était illustré par sa défense de la liberté de conscience. Son père, Frédéric Thomasius, fut successivement pasteur à Egenhausen, à Ehingen, à Uffenheim et à Pappenreuth, près Nüremberg, où il mourut en 1847. C'est à Ehingen que le jeune Geoffroi, l'aîné de cinq enfants, fut élevé sous la discipline sévère de son père et sous l'influence de la douce piété de sa mère. Son père était de l'école supranaturaliste, mais se rapprochait de la tendance évangélique plutôt que du rationalisme. Excellent littérateur, il écrivait couramment le latin et était très versé en philosophie. Il fut député à la Chambre bavaroise et y défendit énergiquement les droits du protestantisme. Il exerça une grande influence sur son fils par son sérieux et sa scrupuleuse conscience dans l'accomplissement du devoir. La mère de Thomasius, fille de pasteur, était une âme pleine de noblesse et de distinction : « Toute la vie de ma mère, a dit son fils sur sa tombe, a été une vie de sacrifice, humble et fidèle. Jamais elle ne songeait à elle-même. Elle voyait

sa vocation dans la tâche de vivre pour son mari et pour ses enfants, de prier pour eux, de leur venir en aide par ses conseils, de porter avec patience et douceur les contrariétés, de redresser les torts, d'entourer les siens de tendresse et d'affabilité. A la base de cette fidélité au devoir journalier, il y avait une piété sereine, fondée sur une solide éducation religieuse. Elle avait une riche connaissance de l'Ecriture et avait appris, dans sa jeunesse, un grand nombre de cantiques, qui la consolèrent dans les bons comme dans les mauvais jours. Quand je l'entendais dire et prier ses cantiques, je me rappelais les paroles du psalmiste : « Tes statuts sont le sujet de mes cantiques dans la maison de mon pèlerinage » (*Discours funèbre*, 21 mars 1846). Ces qualités de la mère passèrent sur le fils. — Le jeune Thomasius fut élevé dans la maison paternelle jusqu'à l'âge de seize ans. Puis il entra au gymnase d'Ansbach, où il fit de fortes études. Le professeur Bomhard lui inspira le goût des travaux historiques, et le pasteur Lehmus, chargé des cours de religion, sut cultiver et développer ses dispositions religieuses et théologiques. En 1821, Thomasius se rendit à l'université d'Erlangen, et bientôt après à Berlin, où il suivit les cours de Schleiermacher, de Néander, de Marheineke et de Hegel. Ce dernier surtout produisit une profonde impression sur son jeune auditeur par sa conception du développement historique de l'esprit humain ; et, sous ce rapport, Thomasius est resté son disciple. A Berlin, il rencontra son compatriote Louis Feuerbach, qui s'illustra plus tard par son radicalisme matérialiste, mais qui alors était, comme Thomasius aimait à le raconter, un jeune homme plein de piété, ne commençant jamais sa journée sans prière et lecture de l'Ecriture sainte. En ce temps, les cours de Tholuck commençaient à attirer beaucoup de théologiens à Halle. Thomasius s'y rendit et fut vivement stimulé par les leçons du jeune professeur, qui devait survivre à son élève, et auquel celui-ci conserva jusqu'à sa fin une affection pleine de respect et de gratitude. Mais ce furent surtout les cours du pieux, timide et vénérable professeur de dogmatique, Knapp, qui frappèrent le jeune étudiant et décidèrent de sa vocation. C'est la théologie de Knapp que Thomasius continua quant à l'esprit général de sa dogmatique. — Après avoir terminé ses études à Erlangen, en 1826, Thomasius entra dans le ministère pastoral. Il fut d'abord vicaire à Kadolzbourg, puis pasteur administrateur à Kalchreuth, non loin d'Erlangen. Il se rendait alors fréquemment dans cette ville pour voir le savant professeur d'histoire ecclésiastique Engelhardt, qui le seconda et le conseilla dans ses études sur Origène. La prédication de Thomasius fut remarquée. Le maire et quelques conseillers municipaux de Nüremberg vinrent l'entendre, un dimanche, dans son village, et bientôt après (1829) il reçut un appel comme troisième pasteur à l'église du Saint-Esprit, de Nüremberg. Les brillantes prédications de Lœhe, plus tard pasteur à Neuendettelsau et l'un des plus grands orateurs contemporains, attiraient alors la foule. Thomasius ne prêchait que l'après-midi, et ses débuts furent difficiles. En 1830, il épousa la fille de son ami paternel, le pasteur Lehmus, et trouva en elle une noble et digne compagne qui sut soutenir son courage au milieu des premières épreuves de l'activité

pastorale, et fut pour lui un appui précieux à travers sa laborieuse existence. L'année suivante, en 1831, Thomasius fut nommé troisième pasteur à l'église centrale de Saint-Laurent. Le nombre de ses auditeurs augmenta lentement, mais sûrement. Parmi eux se trouvaient quelques hommes d'élite, tels que le recteur du gymnase, Roth, et les professeurs Nægelsbach et Fabri, qui ne manquaient aucun de ses sermons. Dans les dernières années, la vaste église de Saint-Laurent était toujours au comble quand Thomasius prêchait. Le recteur Roth, un éminent pédagogue, était alors occupé à réformer le gymnase de Nüremberg. Il chargea Thomasius des cours d'instruction religieuse. Le jeune pasteur n'accepta pas sans de grandes hésitations. Son succès fut complet. Il possédait un rare don d'enseigner. Les élèves furent pleins d'enthousiasme pour leur maître. Celui-ci composa pour eux deux manuels d'instruction religieuse : l'un pour les classes moyennes, l'autre pour les classes supérieures de l'enseignement secondaire, disposés de manière à pouvoir être réunis en un seul volume (*Grundlinien zum Religionsunterricht an den mittleren und oberen Klassen gelehrter Schulen*), qui eurent de nombreuses éditions et servent encore aujourd'hui dans les gymnases de la Bavière. Ces leçons étaient en même temps pour Thomasius une préparation à la carrière académique. Il continua ses études théologiques et publia, après dix ans de travail, en 1837, sa monographie sur Origène (*Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts*, Nüremberg), étude remarquable, faite déjà d'après la méthode et les principes que l'auteur appliqua plus tard à ses grands ouvrages. Cette monographie établit la renommée scientifique de Thomasius et motiva plus tard son appel à la chaire de dogmatique de la Faculté d'Erlangen. En 1838, Thomasius prit part à la fondation de la Revue théologique d'Erlangen (*Zeitschrift für Protestantismus und Kirche*), et en fut un des collaborateurs les plus actifs. C'était l'époque du réveil religieux et confessionnel dans l'Eglise luthérienne de Bavière. Thomasius entra dans ce mouvement, dont il devint un des représentants les plus distingués et les plus sympathiques. — En 1842, il fut appelé à la Faculté de théologie d'Erlangen comme professeur de dogmatique. Il était dans sa quarantième année lorsqu'il entra dans cette nouvelle carrière. Là encore ses débuts ne furent pas faciles. A côté de lui, des professeurs comme Harless et Hofmann avaient déjà acquis une grande notoriété. En ce temps, une grande animation régnait aux Facultés de théologie allemandes. Les étudiants s'étaient passionnés pour le mouvement religieux et discutaient beaucoup. Ils allaient d'Erlangen à Halle pour y entendre Tholuk et Julius Müller ; à Berlin, pour suivre les cours de Neander et de Hengstenberg ; à Bonn, chez Nitzsch et Bleek. Les études théologiques étaient vivement poussées. La dogmatique, longtemps négligée, devait reconquérir sa place légitime. Thomasius y contribua pour une large part. Ses cours sur l'histoire des dogmes furent bientôt appréciés, et peu à peu aussi ceux sur la dogmatique. Quand Harless quitta Erlangen, Thomasius le remplaça comme prédicateur de l'université, et sut gagner les sympathies des professeurs et des élèves. Ses prédications ne concoururent pas peu à familiariser

ses élèves avec ses conceptions dogmatiques. Son renom passa les frontières de son pays natal. C'est à peine si alors le plus grand auditoire de la Faculté put contenir les étudiants, venus de tous les points de l'Allemagne et même de l'étranger. De ce moment, le succès a suivi ce professeur bien-aimé jusqu'à sa mort. Avec Hofmann, Delitzsch et Harnack, Thomasius a assuré pendant de longues années la prospérité de la Faculté d'Erlangen. On lui fit plusieurs fois de belles propositions pour l'attirer dans d'autres villes. Le ministre de Saxe, M. de Falkenstein, auquel l'université de Leipzig doit son éclat actuel, fit des démarches personnelles auprès de Thomasius pour le décider à venir en Saxe. Thomasius a toujours refusé, désirant ne jamais quitter son pays natal, sa chère Franconie. Outre les cours sur la dogmatique et l'histoire des dogmes, Thomasius fit des cours de symbolique, d'exégèse pratique et d'interprétation des anciennes péricopes. Il publia successivement, dans les trente-deux années de son professorat, les travaux suivants : *De Controversia Hofmanniana*, 1844 ; *Beitræge zur kirchlichen Christologie*, 1845 ; *Dogmatis de obedientia Christi activa historia et progressionis inde a confessione Augustana ad formulam usque concordiæ*, 1846 ; *Das Bekenntniss der evangelisch-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Prinzips*, 1848. Son ouvrage principal, *La personne et l'œuvre du Christ. Exposé de la dogmatique luthérienne au point de vue christologique (Christi Person und Werk; Dartellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus)*, parut en trois parties (4 volumes) de 1853 à 1861. Avant que l'ouvrage ne fût terminé, dut déjà paraître une seconde édition des premiers volumes (1856-1862) ; *Das Bekenntniss der lutherischen Kirche und die Versœhungslehre Dr Hofmann's*, 1877 ; *Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Baierns; ein Stück süddeutsche Kirchengeschichte von* 1800 *bis* 1840, 1867 ; *Praktische Auslegung des Briefes Pauli an die Kolosser*, 1869 ; *Christliche Dogmengeschichte als Entwickelungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs dargestellt*, 1874, deux volumes, dont le second parut après la mort de l'auteur ; *Recueils de sermons*, cinq volumes de 1856 à 1860 ; deux volumes de 1861 à 1862 ; un volume de *Sermons apologétiques*, 1865. Après la mort de Thomasius, la Revue de théologie d'Erlangen a publié un *Choix de lettres* datant de la jeunesse de l'auteur. — Thomasius était une nature heureusement équilibrée, faite pour gagner les sympathies de tous ceux qui l'approchaient. Il alliait à une grande douceur de caractère une inébranlable fermeté de convictions ; à la modération dans le jugement sur d'autres, la sévérité dans le jugement sur lui-même ; à une humeur toujours égale et sereine un profond sérieux ; à un plein abandon à la Providence divine une grande énergie de volonté ; à la foi de l'enfant une entière et courageuse indépendance scientifique ; aux qualités les plus élevées et les plus solides de l'esprit une sincère et touchante humilité ; sa polémique n'avait rien d'âpre ni de mordant, on sentait qu'il critiquait par affection et par devoir, pour gagner, non pour blesser ni pour se faire valoir ; tout en lui respirait la bonté. Aussi l'influence de sa personnalité fut-elle pour

beaucoup dans son ministère pastoral et dans ses succès académiques. Sa personne était la plus puissante apologie de son enseignement scientifique. Ce qui frappait surtout en lui, en comparaison de quelques-uns de ses collègues, c'est l'absence de toute vanité et recherche personnelle. Il s'effaçait entièrement, et on avait le sentiment que cet esprit d'humilité et d'abnégation était absolument sincère. Le professeur ne prétendait pas avoir trouvé la solution de tous les problèmes théologiques qu'il était appelé à traiter dans son cours. Nous nous rappelons l'avoir entendu dire en chaire très simplement et naturellement : « Cela, messieurs, je ne le sais pas. » et répéter à part lui, à mi-voix : « Non, vraiment, je ne le sais pas. » Il tenait compte des réflexions que lui soumettaient ses élèves. Il étudiait, il apprenait par eux et avec eux. — Les heureuses dispositions de l'esprit et du caractère de Thomasius firent de lui un conseiller bienvenu dans les difficultés de tout genre qu'avait alors à traverser l'Eglise protestante de la Bavière. Il fut chargé dans les synodes, où il représenta la Faculté depuis 1853 jusqu'en 1869, des rapports qui demandaient le plus de perspicacité et de prudence ; et il s'acquitta toujours de sa mission avec un tact qui rallia les suffrages. L'Eglise luthérienne de Bavière lui doit en particulier l'introduction d'excellentes agendes et liturgies. Thomasius avait traversé lui-même les diverses phases de la vie religieuse et ecclésiastique, et savait comprendre et respecter les scrupules de ceux qui ne partageaient pas son avis. Il ne tranchait pas dans la discussion ; il s'appliquait au contraire à découvrir ce qu'il pourrait y avoir de juste dans les objections qu'on lui faisait. Cette condescendance lui gagna si bien les sympathies de ses contradicteurs, qu'ils ne furent jamais ses ennemis. Il eut les mêmes ménagements pour les scrupules, les doutes, les hésitations, les questions parfois enfantines de ses élèves. Avec quelle patience il vous écoutait ! Comme il s'efforçait de vous comprendre, d'entrer dans vos idées, de se placer à votre point de vue ! Avec quelle douceur et cordialité à la fois amicale et paternelle il vous répondait ! Il fallait l'aimer. Et en l'aimant, on apprenait à aimer l'Evangile, qui était l'objet de son amour, et l'Eglise, pour laquelle battait son cœur. Que de jeunes âmes il a gagnées ainsi à la foi ! Son luthéranisme, quoique nettement accusé, n'avait rien d'intolérant ni de fanatique. Thomasius était un luthérien avec la largeur et l'élévation d'esprit de Luther. « Le luthéranisme, dit-il, n'est rien de particulier, existant à côté ou en dehors de ce qui est chrétien et évangélique en général ; nous sommes au contraire convaincus de posséder dans le luthéranisme la vraie synthèse constituant la catholicité chrétienne. » Homme de paix et de conciliation dans le meilleur sens du mot, Thomasius fut plus qu'aucun autre l'homme de confiance de la Faculté, des autorités ecclésiastiques, de toute l'Eglise luthérienne de son pays. — La *Dogmatique* de Thomasius est une des productions les plus importantes de la théologie moderne, et dans le domaine spécial de la dogmatique orthodoxe du protestantisme, elle occupe le premier rang. Les œuvres dogmatiques de Martensen, de Philippi, de Kahnis, de Dorner offrent chacune des parties saillantes, plus particulièrement travaillées et pouvant être opposées avec avantage aux parties correspon-

dantes de l'ouvrage de Thomasius ; mais aucune de ces dogmatiques ne se maintient, dans son ensemble, du commencement à la fin, à la hauteur du travail de Thomasius ; aucune ne domine dans la même mesure toute la matière historique ; chez aucune l'exposition scientifique n'est pénétrée du même souffle religieux ; aucune ne donne au même point le sentiment bienfaisant de l'unité de la science et de la foi, de la fidélité confessionnelle et de l'indépendance scientifique, du respect de la tradition et de la confiance dans le progrès des idées religieuses. L'heureuse harmonie des dons de l'esprit et du cœur de Thomasius se reflète dans tout son ouvrage. Quant à la méthode, Thomasius se rallie à l'école de Schleiermacher, qui, prenant pour point de départ la conscience chrétienne, procède analytiquement à l'exposé du système. Toutefois le trait caractéristique et personnel dans l'application de cette méthode chez Thomasius, c'est qu'il ne part pas d'une définition plus ou moins abstraite du christianisme pour en déduire dialectiquement la dogmatique tout entière. En analysant la conscience chrétienne, il y trouve un ensemble de faits et d'idées révélés, fournis à la conscience par le témoignage de l'Ecriture et de l'Eglise. La tâche du dogmaticien est, selon l'auteur, d'exposer systématiquement ces faits et idées, d'en montrer l'unité organique et d'établir ainsi leur bien-fondé devant le forum de la conscience religieuse. Par l'unité organique, Thomasius entend non seulement la relation interne des doctrines entre elles, mais aussi leur lien, leur unité spirituelle avec l'enseignement religieux des siècles écoulés. C'est là l'objet de l'histoire des dogmes. Sur ce point, Thomasius est de l'école de Hegel. Il voit l'évolution historique du dogme à travers les trois moments de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Et sur la base de ce principe, il croit aux progrès constants de la dogmatique chrétienne, se séparant ainsi du confessionnalisme antiscientifique qui ne voit le salut de la théologie que dans le maintien des vieilles formules réputées orthodoxes. — L'ouvrage est divisé en paragraphes dont chacun comprend trois parties : 1° l'exposé du dogme sur la base des données de la conscience chrétienne ; 2° la preuve scripturaire, exégétique ; 3° l'histoire du dogme avec les discussions et réflexions critiques s'y rapportant. C'est en suivant ce développement à la fois systématique et historique que Thomasius déroule sa pensée dogmatique et la mène magistralement à son but. Ce but n'est pas de prouver la vérité de la doctrine chrétienne devant le forum de la raison, mais d'expliquer à la conscience chrétienne les faits de sa foi : « *Die Dogmatik hat weder die Aufgabe, den Glauben an Christum zu wirken, noch viel weniger die göttliche Thorheit dem natürlichen Verstande annehmbar zu machen ; sondern, wie der Apostel sagt, denen welche des Geistes sind, das was des Geistes ist zu deuten* » (*Zeitschr. für Prot. u. Kirche*, 1860, p. 198). Le dogmaticien n'a pas d'autre preuve à fournir. Or, le lien organique des faits religieux à travers les siècles, et leur conséquence et harmonie interne dans l'unité du système, sont, d'après Thomasius, la preuve de leur vérité. Là est, à notre avis, le côté faible de cette dogmatique. Le facteur spéculatif ne tient pas la place qui lui revient à côté du facteur systématique et du facteur historique. — Autant la conception systématique est puissante et le

développement historique grandiose, autant l'élément spéculatif est effacé. Cependant il ne manque pas absolument. Thomasius s'est même signalé par une conception spéculative de l'incarnation du Christ, de la *Kenosis*, qui lui a attiré le reproche d'hérésie et lui a valu de vives attaques de la part de théologiens plus orthodoxes. Il enseignait que, dans l'incarnation, le Fils de Dieu s'est dépouillé de ses attributs divins et a suivi toutes les phases du développement humain, depuis l'état inconscient de l'enfance jusqu'aux angoisses du mourant sur la croix. Thomasius, sur ce point, s'écartait évidemment de la vieille conception christologique, et il était trop bon historien peur ne pas s'en rendre compte. Mais il demandait que la doctrine relative à la personne du Christ, négligée à l'époque de la Réforme, fût soumise à un nouveau travail dogmatique. Il consacra toute sa puissance spéculative à la solution du grand problème du rapport entre l'élément divin et l'élément humain en Jésus-Christ. Il avait mis instinctivement le doigt sur un point faible de la dogmatique chrétienne. Bien qu'il ne présentât sa thèse que sous la forme modeste d'un essai de solution, elle donna cependant lieu à une controverse fort animée, dans laquelle Thomasius eut le beau rôle de défendre l'indépendance scientifique du dogmaticien. Il a exposé, à cette occasion, ses principes de soumission à la *foi* de l'Eglise, et de liberté à l'égard de la *théologie*. « Je ne confonds pas, dit-il, la vieille dogmatique avec la confession de foi de l'Eglise ; sur ce point, je me sépare entièrement de ceux qui jugent de l'orthodoxie d'un théologien d'après son accord avec les anciens dogmaticiens, aux théories desquels ils se figurent avoir je ne sais quel droit de le lier. Dans mon Eglise, je ne me sens pas l'*esclave*, mais l'*enfant* de la maison ; et comme tel, j'ai la soumission et la piété de l'enfant, mais je jouis aussi de sa liberté. » Belles paroles, qui expriment admirablement la position de dépendance et de liberté filiales du dogmaticien chrétien. Thomasius, d'autre part, prit la défense du dogme ecclésiastique, dans la polémique soulevée par la notion de la Rédemption de son collègue Hofmann. Celui-ci rejetait la conception traditionnelle de la mort expiatoire du Christ, et enseignait que, d'après l'Ecriture et la confession de foi luthérienne, Jésus-Christ a sauvé le monde par la sainteté de sa vie et par son martyre. Thomasius, qui avait étudié à fond les écrits de la Réforme et en particulier ceux de Luther, fut blessé dans son sentiment historique, aussi bien que dans sa foi religieuse, par l'assertion de son collègue. Il publia une brochure où il démontra d'une manière irréfutable qu'à la base du dogme luthérien de la Rédemption se trouve la notion de l'expiation des péchés par le châtiment substitutif du Christ. Les principaux arguments de cette démonstration se retrouvent dans la *Dogmatique*. On peut dire que les dogmes de l'Incarnation et de la Rédemption ont été les deux points de doctrine que Thomasius s'est tout particulièrement appliqué à élucider. Le titre même de sa *Dogmatique : La personne et l'œuvre du Christ*, marque bien cette double étude. — L'œuvre de Thomasius a été différemment jugée. Selon certains critiques, ce travail ne devrait son succès qu'à la partie historique, dont la haute valeur n'est contestée par personne ; selon d'autres, Thomasius a encore plus de mérite comme dogmaticien que comme historien. Le

jugement dépend essentiellement de la notion de la dogmatique que l'on applique à cette œuvre. Si l'*intuition religieuse* est la qualité maîtresse du dogmaticien, nous devons hautement revendiquer ce titre pour Thomasius ; nous devons même placer le dogmaticien au-dessus de l'historien ; car Thomasius a été un génie religieux, et ce n'est que grâce à son remarquable coup d'œil religieux qu'il est arrivé à sa grande perspicacité et à sa justesse de jugement en fait d'histoire. Mais si l'on exige du dogmaticien avant tout le *génie spéculatif*, il faut reconnaître que d'autres ont surpassé, anciennement et de nos jours, le dogmaticien d'Erlangen. Ce qui constitue la valeur exceptionnelle de l'ouvrage de Thomasius, c'est la profondeur de la pensée religieuse alliée à une belle conception systématique et à un remarquable jugement historique, le tout réuni dans les proportions les plus harmonieuses et fondu dans une indissoluble unité. La défectuosité de son travail, c'est l'effacement de l'élément spéculatif. C'est de ce côté que la dogmatique protestante devra porter ses efforts, pour faire progresser la science à laquelle Thomasius a élevé un si beau monument. — Ce qui nous confirme dans notre jugement, c'est que séparés du travail spécialement dogmatique, les travaux historiques de Thomasius perdent, sinon de leur valeur intrinsèque, du moins de leur portée. Thomasius a appelé l'histoire des dogmes son « premier amour ; » et sur la fin de sa vie, il s'est de nouveau consacré spécialement à cette étude, et a publié une *Histoire des dogmes*. Dans ce travail paraissent toutes les qualités de l'historien ; l'auteur y fait l'histoire *pragmatique* des doctrines chrétiennes avec une rare profondeur de vues et une grande clarté et simplicité d'exposition. Il a certainement droit à la reconnaissance de l'Eglise pour ce bel ouvrage. Cependant la partie historique, dans la *Dogmatique*, nous paraît supérieure à cette histoire spéciale des dogmes ; et nous croyons que celui qui veut étudier l'histoire des dogmes consultera celle qui se trouve dans la *Dogmatique* avec plus de fruit, parce que, destinée à illustrer la partie dogmatique, elle est à son tour mise en relief par celle-ci, qui lui donne une saveur toute particulière. En Thomasius, l'historien et le dogmaticien sont si intimement unis qu'il est impossible de les séparer sans dommage. C'est dans cette unité que réside, selon nous, le secret du prestige que l'illustre dogmaticien a exercé sur ses élèves et qu'il exerce encore sur ses lecteurs. — Parmi les publications de Thomasius, nous relèverons encore son beau travail sur *La confession de foi luthérienne dans l'unité de son principe*, son *Interprétation pratique de l'Epître aux Colossiens*, un chef-d'œuvre du genre, et sa monographie sur *Le Réveil de la vie religieuse dans l'Eglise luthérienne de Bavière*. Ces trois ouvrages portent le cachet de l'esprit historique, systématique et religieux de Thomasius. Ils captivent, instruisent et édifient en même temps. Les divers dons de l'auteur s'y rencontrent dans leur belle harmonie. On y sent l'âme aimante du grand théologien. — Thomasius dictait ses cours, donnant de temps en temps quelques explications supplémentaires. A l'encontre de tels de ses collègues, il s'appliquait à écrire dans un style simple et transparent. C'est ce qui rend ses œuvres accessibles aux lecteurs moins familiarisés avec les longues périodes des érudits

allemands. Les sermons de Thomasius furent très goûtés. L'orateur avait le rare talent de se mettre à la portée de l'homme du peuple et de satisfaire en même temps les besoins intellectuels d'un auditoire d'élite. Il préparait et écrivait ses sermons avec le plus grand soin, s'appliquant surtout à les remplir, comme il disait, « de substance biblique. » Ses recueils de sermons témoignent de ce travail consciencieux. Son débit était agréable, mais non brillant ; il était empreint d'une cordialité émue qui touchait l'âme de l'auditeur et fixait son attention jusqu'au bout. Le pasteur Summa a bien caractérisé cette prédication dans un article de la Revue d'Erlangen, du mois de mai 1876. — Vers la fin de sa carrière, Thomasius, qui n'avait jamais recherché les honneurs, fut décoré par le roi de Bavière de l'ordre de Saint-Michel et nommé « conseiller ecclésiastique intime » (*Geheimer Kirchenrath*). Les dernières années de sa vie furent éprouvées par la longue maladie et la mort de sa femme (1871). Il avait eu d'elle deux filles, dont l'aînée se maria loin d'Erlangen ; la seconde épousa un professeur de cette université, une année avant la mort du père. La bénédiction de ce mariage fut le dernier acte pastoral de Thomasius. Sa santé était ébranlée et donnait des inquiétudes à ses amis. Il avait soixante-douze ans. Déjà depuis quelque temps il s'était démis de ses fonctions de prédicateur de l'université et avait été remplacé par le professeur de Zezschwitz. Mais il continuait à donner ses cours. Il dut les interrompre vers Noël 1874, espérant les reprendre bientôt. Il souffrait d'une hypertrophie du cœur, à laquelle s'était jointe une irritation chronique de la poitrine. Cette irritation dégénéra en fluxion aiguë, dont la gravité n'échappa à personne. Thomasius avait marqué les passages de l'Ecriture qu'on devait lui lire sur son lit de mort. Ses enfants étaient auprès de lui. Le jour de sa mort, dans la matinée, il communia et dit un dernier adieu à ses collègues. C'était le 24 janvier 1875. Dans l'après-midi, un accès de suffocation le fit sortir du lit, et c'est debout qu'il exhala son âme. Les paroles par lesquelles il termina sa dernière leçon caractérisent l'homme, le chrétien et le dogmaticien. C'était un cours d'exégèse pratique. Thomasius dut l'interrompre au milieu de l'interprétation du passage qu'on pourrait appeler le problème de sa vie et de sa théologie : Epître aux Philippiens II, 6 et suiv. Voici ses dernières paroles, que ses élèves conservent comme un pieux souvenir : « Les sentiments qu'a eus Jésus-Christ sont une prédication infiniment plus puissante que toutes les paroles. Ils nous montrent le caractère du vrai renoncement, qui consiste à descendre, degré par degré, jusqu'au dernier abaissement, pour remonter de là jusqu'aux hauteurs les plus élevées. » Ces paroles expriment la vie de l'homme tout entière. — Il n'existe pas de biographie de Thomasius. Les journaux religieux et politiques ont publié des nécrologes plus ou moins détaillés. En voici les principaux : *Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung*, 1875, p. 81. 321-331, article de M. Stæhelin ; *Augsburger allgem. Zeitung*, 1875, n° 59, *Beilage*, article de M. de Zezschwitz ; *Discours funèbre* de M. de Zezschwitz, Erlangen, 1875 ; *Ein Kranz dankbaren Gedæchtnisses auf das Grab eines vollendeten Lehrers*, de M. Summa, Erlangen, 1876. Voir aussi les articles publiés en 1875 dans la *Revue de théologie* d'Er-

langen, la *Nouvelle Gazette évangélique*, la *Deutsche Reichspost*, la *Landpost*, le *Schifflein Christi*, de Paris. — La *Dogmatique* de Thomasius a été traduite en anglais. E. Ménégoz.

THOMASSIN (Louis de), savant prêtre de l'Oratoire, né à Aix, en Provence, en 1619, mort en 1695, professa la théologie à Saumur et, à partir de 1654, à Paris où il fit des conférences très remarquées dans le séminaire de Saint-Magloire, puis se retira en 1668 dans la maison de l'institut pour se livrer tout entier à la rédaction de ses divers ouvrages qui lui firent une grande réputation. On a de lui : 1° 17 *Dissertationes in concilia generalia et particularia*, 1672 ; 2° *Mémoires sur la grâce*, 1674, composés pour concilier les molinistes et les jansénistes ; 3° *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise touchant les bénéfices et les bénéficiers*, 1678-79, 3 vol., son principal ouvrage ; 4° *Dogmata theologica*, 1680-89, 3 vol. ; 5° *Traité histor. et dogm. sur divers points de la discipline de l'Eglise et de la morale chrétienne*, 1681-83, 2 vol. ; 6° *Traité de l'unité de l'Eglise*, 1686-88, 2 vol.; 7° *Traité de l'office divin*, 1686 ; 8° *Traité de l'aumône*, 1695 ; 9° *Glossarium universale hebraïcum*, 1693, 2 vol., où il cherche à ramener toutes les langues à l'hébreu comme à leur langue mère. — Voyez son *Elogium* par Mansi, en tête de l'édition latine de la *Vetus et nova ecclesiæ disciplina*, Par., 1706 ; Dupin, *Nouv. bibl. des auteurs ecclés.*, XVIII, 187 ss. ; Bougerel, *Vie de Thomassin*, en tête de son édition de la *Discipline de l'Eglise*; André, *Cours alphab. de droit canon.*, VI, 501 ss. ; Lescœur, *Etude sur la théodicée de Thomassin*, Par., 1852.

THOMISTES. On appelle de ce nom les théologiens qui suivent la doctrine de saint Thomas d'Aquin touchant la grâce et la prédestination, particulièrement les dominicains restés fidèles à l'enseignement du grand docteur de l'Eglise qui représenta avec tant d'éclat leur ordre au moyen âge et dont les ouvrages viennent, par une bulle récente du pape Léon XIII, d'être déclarés normatifs pour la science catholique. — Voyez *Thomas d'Aquin*.

THORA. Voyez *Mosaïque* (Loi).

THRACE, Θράκη, contrée du sud-est de l'Europe, mentionnée Gen. X, 2 sous le nom de Thirâs, comme étant habitée par des Japhétites, et dans 2 Mach. XII, 34, où paraît un cavalier thrace dans l'armée syrienne commandée per Gorgias. Le diocèse de Thrace se composait au quatrième siècle des six provinces de Byzance, Thrace proprement dite (aujourd'hui Roumanie), Hémimont, Rhodope, Mœsie inférieure, Scythie. La ville de Philippopolis en fut d'abord la métropole ; mais cette dignité fut transférée plus tard à Héraclée. La Thrace fut évangélisée par l'apôtre Paul, suivant Théodoret (*Epist. ad Roman.*, c. XV); par l'apôtre André, suivant le commentaire grec sur les *Actes des apôtres*, par le P. Combefis, cité par le P. Lequien (*Oriens Christ.*, I, 1093).

THURGOVIE. Le canton de Thurgovie est, depuis 1798, un membre indépendant de la République helvétique, après avoir été pendant plusieurs siècles un territoire possédé en commun par les huit anciens cantons. Sa population est de 96,024 habitants ; on y compte 69,762 protestants, 23,454 catholiques, 84 israélites. La Thurgovie est régie par la constitu-

tion du 28 février 1869 qui, dans son article 17, garantit la liberté de culte et de conscience et accorde à chacun le droit de célébrer tous les actes de culte public et privé qui ne sont pas contraires aux lois. Le même article proclame également la liberté des sociétés religeuses et déclare tous les droits civils et politiques indépendants des croyances religieuses. L'article 56 reconnaît comme Eglises nationales l'Eglise évangélique réformée et l'Eglise catholique ; il garantit à chacune d'elles l'autonomie de son administration intérieure, tout en réservant le droit de surveillance de l'Etat dans les affaires mixtes. L'organisation de l'une et de l'autre de ces Eglises doit être synodale et reposer sur le suffrage paroissial. Les deux Eglises ont été constituées en 1870 par des lois spéciales destinées à appliquer les principes posés par la constitution. — La loi organique de l'Eglise évangélique du canton de Thurgovie porte la date du 17 juillet 1870. Elle n'institue dans l'Eglise que deux sortes d'autorités, les unes paroissiales, les autres cantonales, et n'institue pas entre elles de corps intermédiaires. La commune évangélique se compose des électeurs protestants domiciliés dans les localités réunies en une circonscription paroissiale. Elle a pour organes : 1° l'assemblée générale de paroisse, qui est avant tout un corps électoral, mais qui, cependant, peut-être appelée à délibérer sur certaines questions d'administration et de constitution ecclésiastiques ; 2° le conseil de paroisse, composé du pasteur et de cinq membres au moins élus pour quatre ans, et possédant un pouvoir d'administration très étendu et même, dans quelques cas, une autorité disciplinaire sur les fidèles ; enfin, 3° le pasteur, élu à vie par le suffrage paroissial, mais révocable sur la demande de l'assemblée de paroisse. Le nombre des paroisses thurgoviennes est de 58. L'autorité suprême de l'Eglise évangélique du canton est le synode. Il se compose de délégués des paroisses élus pour quatre ans, dans la proportion d'un député pour huit cents habitants. Les paroisses, auxquelles leur population donne droit à plusieurs députés ne peuvent pas élire plus d'un pasteur dans leur délégation. Les paroisses moins importantes désignent à leur gré un pasteur ou un laïque. Les droits du synode thurgovien sont très étendus ; il possède même dans les matières purement ecclésiastiques un pouvoir législatif presque indépendant de celui de l'Etat, mais les décisions qu'il prend sur ces matières ne sont définitives qu'après avoir été soumises au suffrage des citoyens réformés. Il confie le soin de le représenter, dans l'intervalle de ses sessions, à la commission ecclésiastique élue pour quatre ans et composée de deux pasteurs et de trois laïques. — L'Eglise catholique est régie par la loi du 23 octobre 1870 ; elle se compose de 54 paroisses, qui se rattachaient au diocèse de Bâle-Soleure, jusqu'à 1873 ; à ce moment, le gouvernement thurgovien s'associa aux mesures de plusieurs autres Etats du diocèse, qui déclarèrent le lien diocésain avec Bâle-Soleure rompu pour leurs Eglises catholiques nationales. La loi de 1870 donne à l'Eglise catholique thurgovienne une constitution synodale analogue presque de tout point à celle que nous venons d'indiquer pour l'Eglise évangélique. Les organes en sont les mêmes, assemblée de paroisse, conseil de paroisse, curé, synode, commission ecclésiastique. L'autonomie de l'Eglise dans

les affaires intérieures est également reconnue, et alors même que l'évêque était encore reconnu par le gouvernement, son rôle était réduit aux affaires purement spirituelles ; l administration ecclésiastique était entre les mains des autorités catholiques élues du canton. En fait, l'évêque a conservé, dans presque toutes les paroisses du canton, le pouvoir qu'il y exerçait avant 1873. — (Voyez *Staatskalender des K. Thurgau für* 1881 ; G. Finsler, *Kirchl. Satistik der ref. Schweiz*, 1856 ; O. Riggenbach, *Taschenbuch f. schweiz. Geisliche*, 1876-1881 ; Gareis et Zorn, *Staat und Kirche in der Schweiz*, 1878, I, 2, p. 545-563.

E. Vaucher.

THYATIRE, Θυάτειρα (Actes XVI, 14 ; Apoc. I, 11 ; II, 18), anciennement Pelopia et Evippia (Pline, 5, 31), ville de la Lydie, aux bords du Lycus, à trente-trois milles nord de Sardes, colonie macédonienne, importante au point de vue militaire et commercial. Ses habitants excellaient dans le tissage de la pourpre. Thyatire est une des sept églises de l'Asie Mineure mentionnées dans l'Apocalypse. Des mœurs païennes s'y étaient introduites (Apoc. II, 18). On connait sept évêques de Thyatire. — Voyez Lequien, *Oriens Christ.*, I, 866 ; De Commanville, *Ire Table alphab.*, p. 236 ; Mannert, *Geogr.*, VI, 3, 380 ; Stosch, *Antiq. Thyat.*, Zwoll., 1763 ; Ernesti, *Theol. Biblioth.*, IV, 812 ss.

TIARE ou thiare, ornement de tête des prêtres juifs : c'était une couronne de toile de byssus ou de fin lin. Le grand prêtre en portait une différente, qui était d'hyacinthe, environnée d'une triple couronne d'or, et garnie sur le devant d'une lame d'or sur laquelle était gravé le nom de Dieu (Exode XXVIII, 3, 39, 40 ; XXIX, 9). La tiare, autrement appelée le règne (*regnum*), est aussi l'ornement de tête que porte le pape, comme marque de sa dignité. C'est un bonnet assez élevé, environné de trois couronnes d'or, et surmonté d'un globe avec une croix et deux pendants qui tombent par derrière, comme ceux de la mitre des évêques. Cette tiare n'avait d'abord qu'une seule couronne ; mais Boniface VIII y en ajouta une seconde, et Benoît XII une troisième. Le pape porte la tiare sur la tête lorsqu'il donne la bénédiction au peuple. — Voyez Glaire, *Dictionn. des sciences ecclés.*, II, 2285.

TIBÈRE (*Tiberius Claudius Nero*), deuxième empereur romain, régna du 19 août 14 au 16 mars 37 après Jésus-Christ. Il était né en l'an 42 (avant Jésus-Christ) et était fils de Tibérius Néron et de Livie. Celle-ci divorça pour épouser Octave (l'empereur Auguste), et son fils, nommé consul, puis tribun, épousa Julie, fille de l'empereur. Il fut adopté par son beau-père, après la mort des fils d'Agrippa (Suét., *Tib.*, 15 ; Tacite, *Ann.*, I, 3), et il lui succéda. Tibère, pendant les premières années de son règne, gouverna avec intelligence et modération (Suét., *Tib.*, 26-32 ; Tac., *Ann.*, I, 72 ; II, 87 ; Dion. Cassius, 57, 2). Il ne flattait point le peuple romain, savait refuser les honneurs, administrait bien les finances et ménageait les provinces. Peu à peu il devint jaloux, cruel, vindicatif. Il laissa empoisonner Germanicus (19) parce qu'il était aimé du peuple et de l'armée (Suét., *Tib.*, 52 ; Tacite, *Ann.*, III, 2). En l'an 23, il commença à se laisser dominer par Séjan, préfet du prétoire, et la fin de son règne, qui se passa dans l'île de Caprée, où il se retira en l'an 26,

ne fut plus qu'une longue suite de crimes et de débauches. Il se défiait à la fois des aristocrates et des républicains ; jamais la délation ne fut plus encouragée que sous son gouvernement, et chaque jour il envoyait au sénat une nouvelle liste de proscriptions. Séjan, qui songeait à s'emparer du souverain pouvoir, périt à son tour, en 31, victime de ceux qu'il avait voulu perdre. Marius, qui lui succéda, fut pire encore que lui, et devint à la fin le véritable auteur des crimes de Tibère. Ce fut lui qui étouffa le vieillard sous des coussins, et Caligula (voy. ce mot) fut proclamé empereur à sa place. Il ne faut pas oublier, cependant, que, même aux plus mauvais jours de ce règne, l'administration ne cessa pas d'être ferme et l'armée disciplinée. La décomposition de l'empire n'avait pas encore commencé. — Les faits qui rattachent l'histoire de Tibère à celle du christianisme naissant sont peu nombreux. Jésus-Christ vécut et mourut sous son règne. Ce fut la quinzième année de Tibère, dit Luc (III, 1), que Jean-Baptiste commença à prêcher. Cette quinzième année commençait le 19 août 28, et nous avons là une date précieuse pour la chronologie de la vie de Jésus. Pontius Pilatus (voy. le mot *Pilate*) était procurateur de Judée sous les ordres d'Ælius Lammia, légat impérial de Syrie (20-32), lorsque Jésus fut crucifié. Pilate a-t-il adressé à Tibère, comme l'affirment plusieurs Pères, un rapport sur le procès de Jésus? Le fait en lui-même n'a rien d'invraisemblable ; mais l'écrit qui nous est parvenu sous le nom d'*Actes de Pilate* est un faux sans valeur historique. Nous savons que Pilate, pour exaspérer les Juifs plus encore que pour plaire à l'empereur, avait fait entrer les enseignes romaines avec l'image de César à Jérusalem. La religion juive interdisait toute représentation de divinités dans le voisinage du Temple, et Tibère lui-même donna l'ordre non seulement d'enlever les enseignes (ce que Pilate, cédant aux réclamations des Juifs, avait déjà fait), mais aussi les boucliers dorés qui avaient été placés dans la ville sainte et dont les inscriptions, renfermant des noms de divinités païennes, étaient un scandale pour les Juifs (Phil., *Leg. ad Caj.*, § 38). Les prédécesseurs d'Ælius Lammia à la légation de Syrie avaient été, sous le règne de Tibère : Calpurnius Pison (17-19), Cn. Sentius Saturninus (19-20) ; et ses successeurs furent Pomponius Flaccus (32-35) et Vitellius (35-39). Outre le verset du Nouveau Testament que nous avons cité (Luc. III, 1), il est encore fait allusion à Tibère dans les passages suivants (Math. XXII, 17; Marc XII, 14; Luc XX, 22; XXIII, 2; Jean XIX, 12). En l'an 19, Tibère avait chassé les Juifs de Rome. Ils étaient au nombre de 4,000, dit Tacite. Séjan, tout-puissant alors et acharné contre eux, avait obtenu cet exil ; mais, après la mort de ce ministre (31), la politique de Tibère fut, au contraire, très favorable aux Juifs. Il ne faut attacher aucune importance à l'assertion de Tertullien, d'après laquelle Tibère, ayant entendu parler de Jésus, aurait voulu le mettre au nombre des dieux. — Les Hérodes, serviles envers Auguste, furent serviles aussi envers Tibère. Antipas, pour lui faire honneur, donna le nom de Tibériade à sa capitale (Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, 2, 3), et le tétrarque Philippe fit frapper ses monnaies à son effigie. On en a retrouvé plusieurs des années 16, 19, 26, 29, 33, 37. Quand Philippe mourut, sa tétrarchie fut

réunie à la province de Syrie (*Ant. jud.*, XVIII, 4, 6). Rappelons encore que, lorsque Arétas attaqua Antipas qui avait répudié sa fille, Tibère ordonna à Vitellius de marcher contre Arétas et de le prendre mort ou vif. La mort de Tibère arrêta cette expédition (*Ant. jud.*, XVIII, 2, 3). Si Antipas et Philippe surent ainsi se concilier Tibère, il n'en fut pas de même de leur neveu, Hérode Agrippa Ier, qui vivait à Rome et était très lié avec Caligula. Cette liaison éveilla les soupçons du vieux Tibère, qui le fit jeter en prison. Caligula lui rendit la liberté à son avènement (voy. le mot *Hérode Agrippa Ier*). — Sources : Suétone, *Vie des douze Cesars* (*Tibère*); Tacite, *Annales*, I, II, III; Jos., *Ant. jud.*, XVIII; Dion Cassius, 57, 58. EDM. STAPFER.

TIBÉRIADE, aujourd'hui Tabariyèh. Cette ville, située sur la rive occidentale du lac qui porte son nom, occupait, d'après saint Jérôme (Onomatiscon), l'emplacement de l'ancienne *Kenreth*, qui avait donné son nom au lac; selon les traditions rabbiniques, elle répond aussi au *Rakketh* de Josué (XIX, 35). Elle est mentionnée deux fois dans l'évangile (Jean VI, 1, 23; XX, 1), sous le nom de Tibériade, et Fl. Josèphe nous apprend qu'elle fut fondée par Hérode Antipas, qui lui donna le nom de l'empereur Tibère, son protecteur, vers l'an 16 avant Jésus-Christ (*Ant. jud.*, XVIII, 2, 3; *Guerre des Juifs*, II, 9. 1). La ville nouvelle, dotée de privilèges de toute sorte, devint la capitale de la Galilée. Néron la donna à Agrippa le Jeune. Dans la guerre de l'indépendance juive, elle fut fortifiée par Josèphe, commandant en chef de la Galilée, et ouvrit ses portes sans résistance à Vespasien, qui la traita avec clémence. Après la destruction de Jérusalem, Tibériade devint un des centres de réunion de la nation juive et elle fut dans le second siècle le siège du sanhédrin, présidé alors par le célèbre rabbin Judah Hakkodech, le compilateur de la *Mischna*. De l'école de Tibériade sortit encore, au troisième siècle, la *Gemara*, plus connue sous le nom de Talmud de Jérusalem, composée par le rabbin Jochanan, et, au sixième siècle, la *Masorah* (tradition). Jérôme étudia sous la direction d'un de ses docteurs. Elle vit encore fleurir les rabbins Akiba et Maimonides. Sous le règne de Constantin, un Juif converti obtint d'y élever une église chrétienne, et l'on voit mentionné quelquefois plus tard un évêque de Tibériade. Justinien rebâtit ses remparts; elle fut prise, en 614, par Khosroës, en 637, par le khalife Omar. Après la première croisade, elle fut donnée en fief à Tancrède, et érigée en évêché. Reprise en 1187 par Saladin, puis rendue en 1240 aux chrétiens, elle retourna définitivement aux musulmans, en 1247. Dès lors, elle n'est plus mentionnée que rarement dans les écrits des voyageurs ou des auteurs arabes. Au dix-huitième siècle, le cheïkh Dhaher el-Amr l'entoura de fortifications. Un tremblement de terre la bouleversa de fond en comble en 1837. — La ville actuelle, située au nord d'une petite plaine pierreuse ménagée entre le pied des montagnes et le rivage, forme un parallélogramme étroit, long de plus d'un kilomètre. Du côté de l'est, les maisons baignent leur pied dans le lac; des trois autres côtés règne une enceinte massive, flanquée de tours, bâtie en gros blocs de basalte, mais en grande partie démolie par le tremblement de terre de 1837. La ville ne possède aucun

monument remarquable; elle compte 3,500 habitants environ, dont 2,500 Juifs, originaires, soit de l'Afrique et de l'Espagne, soit de la Russie. Ce pays ruiné est sacré à leurs yeux, car c'est là que doit venir le Messie, qui établira son trône à Safed. Les tombes des grands ravins qui entourent la ville sont l'objet de leur vénération. — La ville ancienne s'étendait beaucoup plus vers le sud, comme on peut en juger par un assez grand nombre de pierres taillées, de fondations, de colonnes brisées, que l'on trouve dans la plaine; d'anciens murs très épais s'étendent au sud-ouest jusque vers la montagne où l'on remarque les débris d'une construction massive, qui peut avoir été une forteresse. M. Mac Gregor a retrouvé, dans le lac lui-même, à une profondeur de 0 mètre 60 à 1 mètre 50, des débris de murs et des restes de colonnes. A droite, dans les rochers, s'ouvrent des grottes sépulcrales, vers les bains chauds de Hammath ou d'Emmaüs.

TIBÉRIADE (Lac de). — Le lac de Tibériade, ou *mer de Gennésareth, mer de Galilée*, aujourd'hui *Bahr et-Tabariyèh*, est située, d'après les mesures astronomiques du lieutenant Lynch, par 33° 15′ 24″ de longitude est (au gué de Sémak) et entre 32° 41′ 21″ et 32° 53′ 37″ de latitude nord. Sa longueur est donc de 11′ 16″ ou de 20 kilomètres 824 mètres; sa largeur moyenne est de 5 milles géographiques ou de 9,255 mètres. Ces chiffres sont plus forts que ceux que nous a laissés en nombres ronds l'historien Josèphe (100 stades ou 18,500 mètres de long sur 40 ou 7,400 mètres de large). Le niveau du lac est, selon M. de Bertou, à 230 mètres, et, d'après les nombreuses observations de M. le docteur Lortet, à 212 mètres au-dessous de celui de la Méditerranée. C'est à cette dépression que ses rives doivent leur température exceptionnelle, qui annonce déjà celle de la plaine de Jéricho et des bords de la mer Morte. Le lac affecte la forme d'un ovale irrégulier. La profondeur serait, à la hauteur de Tibériade, de 45 mètres environ, d'après un renseignement recueilli par Lynch; elle diminue ensuite vers le sud et n'est plus que de 20 à 25 mètres près de la pointe méridionale, tandis qu'elle se maintient entre 40 et 45 mètres vers le milieu et sur la rive occidentale. Le maximum a été observé dans une dépression, en face du ouady es-Semak, où M. Lortet a dragué par des fonds de 250 mètres. Les montagnes qui l'entourent du côté de l'est et du sud-est sont taillées en hautes falaises, élevées d'environ 300 mètres, qui forment l'escarpement occidental du haut plateau du Djaoulân. Deux ouadys, le ouady Fik en face de Tabariyèh, et le ouady es-Semak, à peu près en face de El-Medjdel, coupent la falaise orientale. Au nord-est, une plaine alluviale, nommée El-Batiyèh, annonce l'entrée du Jourdain. Le plateau ondulé qui sépare le lac de Tibériade du lac de Hoûlèh monte graduellement vers ce dernier, sans atteindre une grande hauteur, et laisse apercevoir le sommet neigeux du grand Hermon. Plus à l'ouest se dresse la montagne de Safed, à environ 800 mètres au-dessus du lac. Du côté de la plaine de Gennésareth, les montagnes s'abaissent en pentes douces, tandis que la côte sud-ouest, au-dessous de Tibériade, s'élève par plateaux successifs vers les plaines du Tabor. Enfin, au sud, s'ouvre la grande vallée El-Ghôr, par laquelle le Jourdain s'échappe en décrivant mille méandres. — La nature volcani-

que du bassin du lac est démontrée non seulement par les sources chaudes de Tibériade et de Oumm Qeis (Gadara, au sud-est), les sources tièdes de Tabigha, sur les bords mêmes du lac, au nord-ouest, mais encore par la fréquence des tremblements de terre et la présence des basaltes qui couvrent les côtes. La masse de celles-ci est cependant de formation calcaire. Les eaux du lac, qui sont en tout temps fraîches et potables, nourrissent un grand nombre de poissons d'excellente qualité. M. Lortet a pu en quelques coups de filet en remplir une grande barque. C'était la pêche miraculeuse! Ces poissons appartiennent aux genres suivants : *Clarias macracanthus* (le *Coracinus* de Josèphe); *Capoeta damescena; Barbus Beddonii;* plusieurs chromis, entre autres, le *Chromis Andræ*, le *Chromis Simonis*, le *Chromis nilotica* et le *Chromis pater familias*, découvert par M. Lortet, qui nourrit et porte pendant plusieurs semaines plus de 200 petits dans sa cavité buccale. Mentionnons encore le *Labrobarbus canis* (Lortet). — La végétation des rives est plus hâtive et plus méridionale que celle de la contrée environnante. L'indigo, le tabac, le millet, l'orge, le blé, des melons d'excellente qualité en sont les productions principales. Le palmier s'y voit par intervalles et le laurier-rose y est magnifique. Josèphe nous a tracé de ce beau pays un tableau enchanteur, et il est facile de se représenter ce qu'il devait être au temps où le Christ voyait se presser autour de lui les populations actives et laborieuses de ses rivages. Aujourd'hui, le lac presque désert a seulement trois ou quatre barques en bon état. Après Tibériade, El-Medjdel (Magdala), Es-Semak et Es-Samra sont à peu près les seules localités habitées sur ses bords; ailleurs, on ne trouve plus que les populations des Ghaouârinèh, moitié bédouins, moitié fellahs. — De nombreuses ruines semées tout autour du lac témoignent de l'ancienne prospérité de cette région et marquent l'emplacement de villes qui furent florissantes à l'époque romaine. Au sud, sur la hauteur, à une heure et demie environ de Tibériade, les ruines de *Kadès* répondent probablement au *Sennabris* où campa Vespasien, avant d'entrer à Tibériade. Tout à fait à la pointe méridionale du lac des débris informes, situés sur un petit monticule, et connus sous le nom de *Kérak*, marquent l'emplacement de *Tarichée*, ville fortifiée par Josèphe et qui fut prise d'assaut par Vespasien. Au delà du Jourdain, sur la rive méridionale, *Khirbet es-Samra* est probablement tout ce qui reste de l'ancienne *Hippon*, une des villes de la Décapole, chef-lieu de l'Hippène. La partie orientale du lac répond au pays des Géraséniens et c'est là qu'il convient de placer la scène du démoniaque de Gadara (Matthieu XIII, 28-34) (v. ci-dessous). Le château ruiné de *Qala'at el-Hosn*, sur le ouady Fik, répond sans doute à l'antique *Gamala*, ville de la Gaulanitide, et place forte dont Josèphe a donné une description topographique sur laquelle il est difficile de se méprendre (*G. des Juifs,* IV, 1). Au fond du ouady, à 2 kilomètres du Qala'at el-Hosn, se trouve le village de Fîk, l'ancienne *Apheca*, mentionnée par Eusèbe, avec quelques ruines. Plus au nord s'ouvre le grand ouady es-Semak, près duquel il conviendrait peut-être de placer le Magedan de l'Evangile de saint Matthieu et le Dalmanutha de saint Marc (F. Isambert, *Bul. Soc. Géogr.*, 1853, p. 315). — Des ruines informes,

situées sur la rive gauche de ce ouady et connues sous le nom de *Khersa*, ont été identifiées fort judicieusement avec *Gergésa* (Matth. VIII, 28). On trouve en effet, au sud de Khersa, les rochers les plus escarpés de la rive orientale. En remontant au nord la rive gauche du Jourdain, on ne tarde pas à rencontrer le monticule et les ruines de *Et-Tell*, l'antique *Bethsaïde* ou *Julias*. C'était, comme son nom l'indique, un village de pêcheurs. Philippe, tétrarque d'Iturée, l'agrandit et lui donna le nom de Julias, en l'honneur de Julie, fille d'Auguste. C'est près de ce Bethsaïda qu'il convient de placer la scène de la multiplication des pains (Luc IX, 10-17), après laquelle Jésus-Christ, envoyant ses disciples par le lac à Capernaüm, se retira sur la montagne pour prier (Marc VI; Luc IX; Jean VI). Mais les ruines et les souvenirs les plus intéressants se pressent surtout sur la partie nord-ouest du lac, entre l'embouchure du Jourdain et la pointe qui ferme au sud la plaine de Gennésareth. Ce petit coin de terre a été le séjour préféré du Christ; c'est là que les évangiles nous le montrent accomplissant son œuvre divine jusqu'au jour où il quitta pour la dernière fois les bords riants du lac. Les premières ruines que l'on rencontre, en allant de l'est à l'ouest, sont celles de *Tell-Hoûm*; et, un peu au nord, celles de *Kkérâzèh;* viennent ensuite celles de *Khân Minièh* et de *Aïn et-Tîn*.—A partir de Aïn et-Tîn, vers le sud-ouest, s'ouvre la plaine de *Gennésar* ou *Gennésareth* (appelée aujourd'hui *El-Ghouen*, le Ghôr), dont Fl. Josèphe (*Guerre des Juifs*, III, 10, 8) nous a tracé le plus riant tableau; cette plaine, aujourd'hui déserte, étonne encore par la puissance de sa végétation et l'on peut y retrouver la plupart des arbres désignés par l'historien juif. Elle était arrosée non seulement par les eaux de Ain el-Tabigha et de Ain et-Tîn, qui viennent du nord-est, et qui y étaient distribuées par des aqueducs dont on retrouve de nombreux vestiges, mais encore, à l'ouest, par le *ouady el-Amoûd* et le *ouady er-Rabadiyèh*. Le premier, il est vrai, n'est qu'un torrent desséché la plus grande partie de l'année et qui n'atteint le lac que par des canaux mal tracés; le second est un cours d'eau permanent et abondant. Enfin, vers le sud, se trouve une source considérable, le *Aïn el-Medaoûarah*. C'est vers le milieu de cette plaine, sur les bords du lac, que s'élève le misérable hameau de *El-Medjdel*, dans lequel on reconnaît le nom de *Magdala*, la patrie de Marie-Magdeleine (Marc XVI, 9; Jean XX, 17-18). On a longtemps discuté et l'on discutera probablement longtemps encore, faute de documents précis, sur l'identification des ruines que nous venons de nommer avec les villes fameuses de Bethsaïda, Capernaüm et Khorazin.—Le cadre de cette étude ne nous permet pas d'entrer à fond dans une discussion longue et délicate et qui d'ailleurs n'aboutirait à aucune solution satisfaisante. Nous nous contenterons d'indiquer sur ce sujet les principales hypothèses. Robinson place Khorazin à Tell Hoûm; mais il est plus probable que Khorazin doit se retrouver au petit village de *Kérâzèh*, situé dans un vallon à trois kilomètres au nord-ouest de Tell Hoûm, et qui en a conservé le nom altéré. D'autres auteurs, comme Lynch, Guérin, etc., ont pris Tell Hoûm pour les ruines même de Capernaüm, et cette opinion compte un assez grand nombre de défenseurs. Elle se fonde sur l'importance des ruines, la beauté des

blocs, le style des sculptures qui rappelle celui des synagogues de Kefr Bir'îm, de Meiroùn, de Qadès, etc, l'analogie des noms, Tell Hoùm ayant été substitué à Kefr Nahoùm, et enfin sur l'emplacement même des ruines, admirablement approprié au développement d'une grande ville. On objecte à cette manière de voir que Tell Hoùm ne possède pas de source et n'est pas adossée à une montagne comme le veut Arculfe, tandis que cette double condition se trouve réalisée à Khân el-Miniyèh, située sur un rocher, au pied duquel coule la source abondante, nommée Aïn et-Tîn (source du figuier). Robinson n'hésite pas à identifier Khân el-Miniyèh avec Capernaüm et les sources de Aïn et-Tabigha, situées un peu au sud-est, avec *Bethsaïda*, patrie des apôtres Pierre, André et Philippe (Jean I, 44), village situé dans la Galilée (Jean XII, 21), et distinct de Bethsaïda-Julias (voy. ci-dessus). Enfin M. de Saulcy place Capernaüm près de *Aïn el-Medaouârah*, vaste bassin situé sur les pentes de la montagne, à l'ouest de la plaine de Gennésareth, et dont l'eau donne naissance à un petit ruisseau. Mais cette opinion nous porait devoir être écartée, parce qu'il ne se trouve aucune ruine en cet endroit (E. Robinson, *Biblical researches of Palestine*, 3 vol., Londres, 1869; W. F. Lynch, *Narrative of the United States Expedition to the River Jordan and the Dead Sea*, Londres, 1849; V. Guérin, *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine*, *Galilée*, Paris, 1874; Mac Gregor, *The Rob Roy on the Jordan*, 1 vol., Londres, 1876).

AD. CHAUVET.

TILLEMONT (Louis-Sébastien, Le Nain de) naquit à Paris le 30 novembre 1637 et mourut dans la même ville le 10 janvier 1698, âgé de soixante et un ans. Il était fils d'un maître des requêtes; placé à l'âge de dix ans dans les écoles de Port-Royal, il s'y fit remarquer par son ardeur au travail, son application et sa douceur. Il eut pour maîtres Saci, Nicole, Beaupuis, Lancelot et plusieurs autres membres de cette illustre société. Après avoir brillamment accompli ses humanités, il apprit la philosophie au moyen d'entretiens avec Nicole, entretiens qui furent rédigés et plus tard publiés sous le titre d'*Art de penser*, c'est la « Logique de Port-Royal. » Mais bientôt, passant aux études sacrées, il commença la lecture des *Annales* de Baronius, lecture qui lui révéla le genre d'études auquel il devait consacrer sa vie. N'ayant encore que vingt ans, il commença ses travaux sur l'histoire ecclésiastique. N'ayant aucun goût pour la scolastique, il ne voulait étudier la théologie que dans l'Ecriture sainte et dans les Pères de l'Eglise. Envoyé au séminaire de Beauvais à l'âge de vingt-trois ans, il y poursuivit ses études sous le célèbre docteur Hermant (voyez ce nom). Il reçut bientôt les ordres sacrés de M. de Buzenval, évêque de Beauvais, qui aurait désiré le garder auprès de lui pour en faire son successeur; mais le modeste savant s'enfuit pour se soustraire aux dignités. Il se fit construire un petit logement dans la cour de Port-Royal des Champs et se plongea dans une retraite studieuse d'où les persécutions l'arrachèrent. Contraint d'abandonner le cher désert où son cœur habitait avec ses souvenirs d'enfance, il alla se réfugier à Tillemont, terre que sa famille possédait dans les environs de Vincennes. Depuis cette époque, à l'exception d'un

voyage en Hollande, où il alla pour voir Arnauld et l'évêque de Castorie, la vie de Tillemont s'écoula dans son cabinet. Bon, simple jusqu'à l'humilité, d'une piété tendre et profonde, aimable et accessible, savant d'une érudition prodigieuse, tel fut Tillemont. C'est avec raison qu'un de ses biographes a dit de lui : « Il y a bien peu d'hommes dont la mémoire soit plus irréprochable, dont la piété ait été plus sincère, les intentions plus droites, et le savoir plus réel. » Quant à son style, dont on a, non sans raison, critiqué la sécheresse, il faut, pour le juger, avoir égard à la nature de ses travaux, qui ne se prêtaient guère à l'ornement et aux images. Malgré cela, on peut reprocher à Tillemont sa phrase terne, quoique correcte; un peu de chaleur et de mouvement n'auraient pas nui à l'exactitude, mais ces deux qualités manquent à la plume de notre auteur, il faut bien en convenir.—Les ouvrages de Tillemont sont les suivants : 1° *Histoire des Empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Eglise, des persécutions qu'ils ont faites aux chrétiens, de leurs guerres contre les juifs, des écrivains profanes, et des personnes les plus illustres de leur temps. Justifiée par les citations des auteurs originaux. Avec des notes pour éclaircir les principales difficultés de l'histoire*, Paris, 1690-1738, 6 vol. in-4°; les deux derniers volumes ne parurent qu'après la mort de l'auteur, par les soins de Tronchay, son secrétaire et son ami. On a mis en tête du sixième volume l'éloge de Tillemont, extrait des « Hommes illustres » de Perrault; 2° *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles. Justifiés par les citations des auteurs originaux. Avec des notes pour éclaircir les difficultés des faits et de la chronologie*, Paris, 1693-1712, 16 vol. in-4°. Ces deux ouvrages qui, réunis, forment un ensemble de 22 volumes in-4°, constituent, encore à l'heure qu'il est, le monument le plus vaste et le plus précieux sur l'histoire religieuse des six premiers siècles. Le tome XIII est consacré en entier à saint Augustin. On a encore de Tillemont : 3° une *Vie de saint Cyprien* sous forme de « Préface, » en tête de la traduction française des œuvres de ce Père, par Lambert. Il avait fourni une grande partie des matériaux qui ont servi à la publication des vies de Tertullien, d'Origène, d'Athanase et de Basile, par Hermant; c'est encore lui qui a donné la substance de la *Vie* de saint Louis, éditée plus tard par Filleau de La Chaise. Au reste, il a collaboré à un grand nombre d'ouvrages, notamment à la publication des œuvres de saint Augustin, de saint Paulin et de saint Hilaire. Il a laissé plusieurs ouvrages manuscrits qui n'ont pas vu le jour. Michel Tronchay a publié à Cologne, en 1711, une *Vie de M. Lenain de Tillemont*, à laquelle il a joint des *Réflexions sur divers sujets de morale* et quelques *Lettres* de notre auteur. Tillemont fut enterré à Port-Royal des Champs; mais lors de la destruction de cette maison, en 1711, on l'exhuma, et ses cendres furent portées dans l'église de Saint-André-des-Arts. — Sources : Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, t. II; Du Fossé, *Mém. p. serv. à l'hist. de P.-R.; Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'Histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1740, p. 363, 364 et 399; *Nécrologe de l'Abbaye de Port-Royal*, au 10 janvier; *Supplément au Nécrologe de l'Abbaye de Port-*

Royal, p. 301; Besoigne, *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, t. V, p. 75 à 101, où on trouve une vie abrégée de Tillemont; ce récit de Besoigne est des plus intéressants, c'est un morceau précieux plein de détails intimes et touchants: Guilbert, *Mém. histor. et chronolog. sur l'Abbaye de Port-Royal des Champs*, 3e partie, t. III; Dom Clémencet, *Hist. génér. de Port-Royal*, t. VIII; l'abbé Racine, *Abrégé de l'Histoire ecclésiastique*, t. XII, p. 382 à 403, petite biographie très bien faite; Mlle Poulain, de Nogent, *Nouv. Hist. abrég. de l'Abbaye de Port-Royal*, t. IV; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité des dix-septième et dix-huitième siècles*, t. I; l'abbé Barral, *Dictionn. histor., littér. et critique*, art. *Nain* (*Le*); on sait que Barral ne brille ni par l'ordre ni par le style, mais il est toujours bien renseigné. Son article sur Tillemont est à consulter. A. MAULVAULT.

TILLOTSON (John), prédicateur et théologien anglais, naquit en octobre 1630, à Sowerby, dans le Yorkshire. Son père, manufacturier de drap, était un rigide puritain qui lui inculqua ses principes. Après avoir fait ses humanités à Halifax, Tillotson fut envoyé à l'université de Cambridge. Bien que cette université fût alors un des principaux foyers du puritanisme, le jeune étudiant se dépouilla peu à peu de sa raideur sectaire, sous l'influence des ouvrages de Chilling Wootle, dont il faisait une lecture assidue, et dans le commerce d'hommes tels que Cudworth et Wilkins, principal du collège de la Trinité. Il défendit désormais, dans ses écrits et dans la chaire, les principes de l'Eglise anglicane, mais d'une manière tout à fait rationnelle et tolérante. Avant d'entrer dans le ministère évangélique, il quitta l'université pour surveiller l'éducation du fils d'Edmond Prideaux, procureur général sous Cromwell (1657). A cette occasion, il résida à Londres et fut en rapport avec d'éminents personnages. Il avait plus de trente ans quand il se décida à entrer dans les ordres. Il desservit d'abord, comme vicaire, la paroisse de Cheshurst, dans le Herfordshire (1661-1662), et, comme recteur, celle de Reddington, dans le Suffolkshire (1663). En 1664, la corporation des avocats de Lincoln's-Inn, à Londres, le choisit comme avocat, et la même année, l'église de Saint-Laurent lui adressa une vocation semblable. Il ne tarda pas à se faire une grande réputation d'orateur. Sous le règne de Charles II, il se tint autant que possible à l'écart; il se signala cependant par la conversion du jeune duc de Shrewsbury, qui mécontenta la cour. Après la révolution de 1688, il fut nommé doyen de Saint-Paul et clerc de cabinet du roi, puis archevêque de Cantorbéry le 23 avril 1691. Il mourut à Lambeth, le 22 novembre 1694, ne laissant pour toute fortune à sa femme que la propriété de ses œuvres. Celle-ci vendit le manuscrit de ses sermons posthumes pour 2,500 guinées. La dernière édition de ses œuvres est celle de Warburton, parue, en 1826, en dix volumes in-8°.

TIMON, Τίμων, un des sept premiers diacres de la communauté chrétienne de Jérusalem (Actes VI, 5). Les Grecs en font un évêque de Bostres, en Arabie, et l'honorent le 23 juillet. Le martyrologe romain en fait un évêque de Bérée et célèbre sa fête le 19 avril; il serait mort à Corinthe, où les juifs et les païens le jetèrent au feu, et, voyant qu'il en

était sorti miraculeusement, ils l'attachèrent à une croix (*AA. SS.*, *ad 19 april.*).

TIMOTHÉE (Τιμόθεος, nom usuel chez les Grecs; comp. 1 Mach. V, 6) fut le plus fidèle disciple et compagnon de l'apôtre Paul. Originaire de Lycaonie, fils d'un père grec et d'une mère juive, nourri de bonne heure de la lecture de l'Ancien Testament, il était né à Lystre, où Paul le rencontra jeune encore et se l'attacha après l'avoir fait circoncire (Act. XVI), au début du second voyage missionnaire qui devait le conduire en Macédoine et en Grèce. D'après la deuxième épître à Timothée, sa mère s'appelait Eunice et sa grand'mère Loïs, deux noms qu'on peut trouver bien grecs pour des femmes juives. Baur, Schneckenburger, Zeller ont mis en doute la circoncision de Timothée, et il faut avouer qu'elle ne cadre guère avec les principes connus de la conduite de Paul. Quoi qu'il en soit, l'apôtre eut la main heureuse en choisissant ce jeune homme qui devint pour lui une sorte de fils. Timothée ne quitta plus son maître que pour remplir les messages qui lui furent souvent confiés : mission à Thessalonique (1 Thess. III, 1); mission à Corinthe (1 Cor. XVI, 10), etc. Il est auprès de lui à Césarée, en prison, quand Paul écrit l'épître aux Colossiens et son billet à Philémon. Il est encore auprès de lui à Rome au moment de la composition de l'épître aux Philippiens. C'était une douce, pieuse et tendre nature à qui peut-être manquaient un peu l'énergie, l'esprit d'initiative et l'autorité. Du moins il échoua complètement dans sa mission, à Corinthe, pour y apaiser les troubles naissants. Paul semble faire allusion à sa timidité en le recommandant comme il le fait aux Corinthiens (1 Cor. XVI, 10 ss.). Il est question de Timothée pour la dernière fois dans le Nouveau Testament Héb. XIII, 23, d'où il semble ressortir qu'il avait été mis en prison. A partir de ce moment, son histoire cesse pour faire place à sa légende. La tradition en a fait le premier évêque d'Ephèse (Eusèbe, *H. E.*, III, 4; *Const. apost.*, VII, 46) et le fait mourir martyr sous Domitien (*Acta Sanctorum*, 2 janvier). Deux lettres qui se trouvent dans le Nouveau Testament lui auraient été adressées par Paul (voyez l'article *Pastorales*).

TINDAL (Matthieu), fils d'un pasteur de Beer-Ferres, dans le Devonshire, naquit en 1657 et fut envoyé, à l'âge de dix-sept ans, à l'université d'Oxford, où il prit ses grades en droit. Tour à tour catholique et protestant, suivant les circonstances et selon son intérêt, il se rallia en somme à la religion naturelle dont il devint, comme le dit Voltaire, le plus intrépide défenseur. Son ouvrage le plus important, celui qui établit définitivement sa réputation, parut en 1730; il est intitulé : *Le christianisme, aussi ancien que la création de l'Evangile, considéré comme une reproduction de la religion naturelle*. Tindal s'attache à y prouver que la révélation est absolument impossible, et qu'un culte quelconque ne saurait rien ajouter à la gloire de Dieu. Ce livre souleva contre lui toute l'Angleterre protestante et fut énergiquement combattu par une foule d'auteurs, entre autres par Swift et Pope. Malgré ses palinodies et ses hérésies, Tindal trouva moyen de se faire servir par le gouvernement une pension de deux cents livres, dont il jouit paisiblement jusqu'à sa mort, survenue à Oxford, le 16 août 1733.

TINTORET (Jacques Robusti, dit le), célèbre peintre, né à Venise en 1512, mort en 1594, était fils d'un teinturier (d'où son nom). Il fut disciple du Titien, mais se proposa, jeune encore, de fonder une école nouvelle et joignit dans ce but aux leçons de son maître l'étude approfondie du dessin de Michel-Ange. Des études opiniâtres le rendirent presque le rival de son maître; il a la même puissance de coloris et la même fécondité; il a plus de fougue et d'emportement; ce qui lui manqua souvent, c'est la dignité, la finesse et l'harmonie. Le Tintoret a immensément composé, mais son œuvre n'est point partout égal à lui-même. Ses chefs-d'œuvre sont un *Crucifiement de Jésus*, les *Signes précurseurs du Jugement dernier*, le *Miracle de saint Marc*. Au Louvre, on remarque son *Christ mort;* au palais des doges, à Venise, décorant le plafond de la salle du Grand Conseil, son *Paradis*, qui ne mesure pas moins de 30 pieds de haut sur 74 de large; dans la Scuola di S. Rocco, il ne peignit pas moins d'une soixantaine de tableaux à l'huile d'un effet grand, mais désordonné.

TISÇBIE, Θίσβη, ville de la tribu de Nephtali, dans la Galilée, au sud de Kédès (Tobie I, 2). Elie le Tisçbite semble y avoir demeuré (1 Rois XVII, 1; XXI, 17).

TISCHENDORF (Lobegott-Frédéric-Constantin de), l'un des plus illustres paléographes du dix-neuvième siècle, naquit le 15 janvier 1815 à Lengenfeld, une petite ville du district de Voigt et du royaume de Saxe, où son père pratiquait depuis de longues années la médecine, et se prépara au gymnase de Plauen pour l'université de Leipzig, où il suivit de 1834 à 1838 les cours soit de théologie, soit de philologie, et se fit inscrire en 1840 comme privatdocent. La restauration scientifique du texte sacré fut de bonne heure le grand intérêt de son existence, son occupation à peu près unique. Lorsqu'il était encore assis sur les bancs de l'école, il témoigna brillamment de ses aptitudes dans ce domaine par la publication de deux mémoires qui furent couronnés par le jury académique, ainsi que par une édition du Nouveau Testament où il combattit le système vieilli de Schott en s'inspirant des principes de Lachmann. Un subside du gouvernement saxon, qu'il reçut dans l'automne de 1840, lui permit de travailler pendant deux ans à Paris, sur les manuscrits de la Bibliothèque nationale. Il lui fut donné, entre autres heureuses trouvailles, de déchiffrer l'un des premiers le palimpseste récemment remis au jour d'Ephrem. Dans les années qui suivirent, Tischendorf poursuivit ses recherches bibliographiques en Hollande, en Angleterre, en Suisse, en Italie, avec la même perspicacité et la même puissance de travail couronnées du même succès. Lorsque sa mission dans les bibliothèques de l'Europe lui parut provisoirement achevée, il s'embarqua pour l'Orient, séjournant tour à tour (1844-1845) en Egypte, en Palestine, en Syrie, en Asie Mineure, devinant avec l'intuition du génie les richesses cachées dans les couvents des lacs Nitriques et de la péninsule du Sinaï, ne rentrant pas à Leipzig sans avoir visité les collections de Munich et de Vienne. Il rapporta, comme fruit de ses longues et patientes explorations, toute une bibliothèque de manuscrits grecs, coptes, arabes, syriaques, parmi eux plusieurs palimpsestes et un parchemin contenant le texte de l'Ancien

Testament, le *Codex Frederico-Augustanus* qui par une merveilleuse fortune se trouva, plus tard, faire partie du *Codex sinaïticus*.—Le gouvernement saxon s'empressa de récompenser l'infatigable professeur en le nommant, à son retour d'abord, en 1845, professeur extraordinaire, en 1850, professeur honoraire, en 1855 enfin, professeur à l'université de Leipzig, en créant pour lui une chaire spéciale de paléographie biblique et en lui conférant, en 1867, le titre de conseiller. Au reste, il est, dans notre siècle, peu de savants qui aient été comblés par tous les gouvernements européens, à l'envi, d'autant de titres et de distinctions flatteuses, une faible excuse pour son incommensurable vanité et sa chasse aux honneurs aussi ardente que peu scrupuleuse. Les années 1845-1853 consacrées à des recherches de détail dans les bibliothèques de la France et de la Grande-Bretagne doivent être regardées comme une préparation pour son deuxième voyage en Orient où il choisit comme centre de ses travaux les couvents du Sinaï et dont il ne revint que chargé de nombreux trésors manuscrits, entre autres seize palimpsestes. L'année 1859 devait être la plus mémorable de sa vie si riche cependant en découvertes inattendues ; il lui fut, en effet, donné d'atteindre le but suprême de ses labeurs et d'obtenir des religieux, pendant un troisième séjour au couvent, le plus ancien manuscrit des livres saints, le fameux *Codex sinaïticus*, pour en faire hommage au protecteur des chrétiens d'Orient, le czar de toutes les Russies. La publication de ce document incomparable, dont il eut à s'occuper aussitôt après son retour en Europe, l'amena plusieurs fois à Pétersbourg. Les travaux furent poussés assez rapidement pour que les quatre in-folio parussent en automne 1862, afin de célébrer le millième jubilé de la fondation de l'empire russe d'une manière digne tout à la fois de l'érudition et de la foi orthodoxe. Deux éditions populaires, tout au moins pour le Nouveau Testament, furent imprimées coup sur coup (1863-1864) à Leipzig. En 1864, nous rencontrons Tischendorf à Paris, en 1868 en Angleterre, en 1866 à Rome, en 1868 à Pétersbourg, toujours occupé de recherches bibliographiques, toujours désireux de perfectionner l'œuvre capitale de sa vie. Les universités d'Oxford et de Cambridge s'honorèrent en profitant de son séjour au milieu d'elles pour le nommer l'une « Doctor of Laws, » l'autre, « Doctor of civil Laws, » l'empereur Alexandre II en lui conférant, en reconnaissance de la donation du *Sinaïticus*, la noblesse russe héréditaire (1869). La maladie seule put arrêter un aussi intrépide travailleur; atteint, en 1873, de paralysie, il succomba le 7 décembre 1874 à une nouvelle et plus violente attaque dans sa maison de Leipzig. — Les plus importants travaux de Tischendorf sont consacrés à une réforme du texte grec de l'Ancien et du Nouveau Testament entreprises sur des bases véritablement scientifiques. Nous citerons parmi celles qui font le plus d'honneur à la pénétration et à la sûreté de son coup d'œil critique les éditions suivantes : *Codex Ephremi syri*, Leipzig, 1843-45 ; *Codex Frederico-Augustanus*, Leipzig, 1846 ; *Monumenta sacra inedita*, Leipzig, 1846; *Evangelium Palatinum ineditum*, Leipzig, 1847; *Codex Amiatianus*, Leipzig, 1850-57 ; *Codex claromontanus*, Leipzig, 1852; *Novum Testamentum vaticanum*, Leipzig, 1867; *Appendix codicum celebrium*

Sinaïtici, Vaticani, Alexandrini, Leipzig 1867; *Monumenta sacra inédita, nova collectio*, 9 vol., vol. 1-7, Leipzig, 1854-1871. Deux autres ouvrages : *Anecdota sacra et profana*, Leipzig, 1855-1860 et *Notitia editionis codicis bibliorum sinaïtici* sont consacrés soit à la description de ses manuscrits, soit à la mise au jour de nouveaux fragments patristiques. Les recherches de Tischendorf s'étendirent également au domaine de la littérature profane, comme le prouvent ses *Philonea inedita, altera nunc demum recte exevetere scriptura eruta*, 1868, ainsi que de nombreux passages relatifs à Euripide, à Ménandre, à Dion-Cassius et extraits à partir de 1872 des *Codices* du cinquième au septième siècle. La mort l'empêcha malheureusement d'achever l'ouvrage qui aurait couronné les travaux de toute une vie, le monument que, plus que tout autre, il aurait été capable d'élever à sa science de prédilection, le livre sur la *paléographie grecque*.—Sous son infatigable direction ne parurent pas moins de vingt-cinq éditions du Nouveau Testament dont deux furent publiées à Paris et vingt-deux à Leipzig, plus la grande édition in-8° comprenant deux volumes de texte, *editio XIII critica major*, 1872. Faisons, en outre, entrer en ligne de compte la *Synopsis evangelica*, Leipzig, 1878, 4e édition; le *Novum Testamentum tryglottum*, où il soumit à un examen minutieux les traductions de Jérôme et de Luther, et nous aurons une idée à peu près exacte des services de premier ordre rendus par lui à la revision du texte sacré. Son attention fut tout aussi vivement sollicitée par la *Version des Septante*, dont il publia, à partir de 1850 (1850, 1856, 1860, 1868) de nombreuses éditions pourvues de tout l'appareil critique. Pour le *Liber Psalmorum hebraïcus atque latinus*, 1873, il eut comme collaborateur son collègue Fr. Delitzsch ; pour la Vulgate de l'Ancien Testament, le docteur Théodore Heyse. — Avec la littérature apocryphe s'ouvrit pour l'ardent et perspicace chercheur un deuxième champ d'activité tout aussi fécond. Il y débuta en 1859 par un Mémoire couronné, en 1869, par la Société pour la défense de la religion chrétienne de la Haye : *De Evangeliorum apocryphorum origine et usu;* ce ne fut qu'après avoir compulsé plus de 100 nouveaux manuscrits et avoir soumis tout le matériel dont il disposait à une revision aussi sévère que minutieuse qu'il publia successivement les *Acta apostolorum apocrypha*, 1851, les *Evangelia*, 2e édition 1873, les *Apocalypses Apocryphæ*, 1866. — Autant Tischendorf excella dans les investigations paléographiques, autant, lorsqu'il voulut aborder l'histoire littéraire du deuxième siècle et trancher la question si délicate de l'origine de nos Evangiles il se montra faible et mal renseigné. La brochure apologétique sur *l'Epoque à laquelle furent composés nos Evangiles*, Leipzig, 1865. dans laquelle il se faisait fort de réduire à néant toutes les découvertes de l'école moderne, malgré le fracas avec lequel elle fut lancée dans le grand public, le concert de louanges qui l'accueillit dans le parti conservateur, le nombre imposant des éditions et des traductions, n'ajoute rien à sa réputation scientifique (voy. la réfutation de Scholten). Mentionnons, enfin, pour ne pas nous montrer trop incomplet dans cette trop rapide esquisse, les deux volumes dans lesquels Tischendorf a consigné ses souvenirs de touriste, *Voyage en Orient*, 2 vol., 1845-1846, et la *Terre*

sainte, 1862. Les pages, dans lesquelles il raconte la découverte du *Sinaïticus* et les prodiges diplomatiques qu'il dut accomplir auprès des moines pour s'en rendre maître, comptent parmi les plus brillantes et les plus mouvementées qui soient sorties de sa plume. — Sources : Volbeding, *Constantin Tischendorf dans sa vingt-cinquième année d'activité littéraire*, Leipzig, 1862. E. STRŒHLIN.

TITE (Τίτος, *Titus*), d'origine hellénique (Gal. II, 3), compagnon d'œuvre de l'apôtre Paul, s'était attaché à lui avant Timothée et semble en effet avoir été plus âgé. Chose étonnante, les Actes des apôtres ne le connaissent pas. On a tenté de le voir dans le « nous » qui figure assez souvent dans le récit, à partir du chapitre XVI et de le donner comme auteur d'un journal de voyage utilisé par Luc. Ce n'est là qu'une hypothèse sans l'ombre d'une preuve solide. Pour la première fois Tite apparaît à la suite de Paul, au moment de la conférence de Jérusalem, provoquée par les débats sur la circoncision (Gal. II, 2). Paul choisit de propos délibéré ce chrétien grec non circoncis, et il raconte qu'il ne permit pas qu'on lui imposât la marque juive. Plus tard, nous retrouvons encore Tite auprès de Paul pendant le séjour d'Ephèse. L'apôtre l'envoie à Corinthe pour y remplir la mission de pacification dans laquelle Timothée avait échoué. La seconde épître aux Corinthiens nous montre qu'il y réussit à la grande joie de son maître, qui l'y renvoya encore de Macédoine avec une nouvelle lettre. Cette seconde épître aux Corinthiens nous donne de Tite, de son intelligence, de son zèle, de son énergie de caractère la plus haute idée. De tous les disciples de Paul, c'était sans doute le seul qui, dans certaines occasions, pût le remplacer. A partir de ce moment, l'histoire de Tite nous échappe. La tradition, inspirée sans doute par la troisième de nos lettres pastorales qui lui est adressée, en a fait l'évêque de Crète où il aurait vécu jusqu'à un âge très avancé (Eusèbe, III, 4; *Const. apost.*, VII, 46; Jérôme, *Commentaire à Tite*, II, 7; pour la lettre à Tite, voir l'article *Pastorales*).

TITE, évêque de Bostres, métropole de l'Arabie, mort sous l'empereur Valens. Il est célèbre par une lettre qu'il écrivit à Julien l'Apostat au nom de son clergé où il lui déclare que, malgré la tension qui existe dans son Eglise entre païens et chrétiens, il saurait empêcher ces derniers de commettre des désordres. Julien en tira l'insinuation perfide que Tite accusait son Eglise comme disposée à s'insurger. La cinquante-deuxième lettre de l'empereur, datée d'Antioche (362), est instructive (cf. Jérôme, *De vir. illustr.*, 102). Socrate (*Hist. eccl.*, 3, 25) rapporte que le nom de Tite se trouvait parmi les signatures d'une confession de foi orthodoxe que des évêques accusés de partager l'hérésie de Macédonius adressèrent à l'empereur Jovien. Tite assista au concile que Mélèce tint à Antioche pour l'établissement de la doctrine de la consubstantialité du Père et du Fils. Il doit sa grande réputation littéraire à son ouvrage en quatre livres *contre les manichéens;* nous avons les trois premiers et l'argument du quatrième en grec, qui est leur langue originale, et en latin dans Canisius (*Thesaur.*, I. 59), et dans Galland (*Bibl. Patr.*, V, 269 ss.). Photius (*Bibl.*, cod. 85) en fait l'éloge en citant le témoignage de l'évêque Héraclian de Chalcédoine, qui écrivit

lui-même un ouvrage contre les manichéens. L'engouement de Tite pour Origène, dont il était le disciple, explique le crédit dont il jouissait parmi les subordinatiens et les monophysites. — Voyez Tillemont, *Mémoires*, VII, 382 ss.; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et ecclés.*, VI, 43 ss.; Neander, *Kirchengesch.*, II, 123 ss.; Baur, *Das manich. Religionssystem*, p. 9, et l'article de H. Schmidt, dans la *Real-Encykl.* de Herzog, XVI, 177 ss.

TITIEN (Tiziano Vecellio, dit le), célèbre peintre vénitien, né en 1477, à Piere di Cadore, dans le Frioul, mort en 1576, fut élève de Séb. Zuccato, de Gentil Bellini, de Giorgione, mais s'éleva bientôt au-dessus de ses maîtres, et reçut du sénat de Venise le titre de premier peintre de la République. Il résista aux efforts de Léon X pour le fixer à Rome et à ceux de François I^er^ pour l'attirer en France; il voua ses talents à Charles-Quint, qui déjà l'avait comblé de dons et de faveurs : de 1546 à 1556, il exécuta pour ce prince une foule de tableaux magnifiques. Il en fit beaucoup encore pour Philippe II, bien qu'il fût âgé de près de quatre-vingts ans lors de l'avènement de ce prince. Il mourut de la peste à Venise à quatre-vingt-dix-neuf ans. Le Titien est, sans contredit le premier des coloristes; les tableaux qu'il composa attestent une fraîcheur d'imagination incomparable. Ils respirent cette élévation et cette plénitude de vie, cette pure beauté, qui ne peut être que le résultat d'une conception grandiose de la réalité. L'aisance et l'harmonie des formes ne sont surpassées que par l'éclat merveilleux de la lumière dorée qui les enveloppe et les pénètre. L'émotion contenue est, si l'on peut dire ainsi, le trait caractéristique des peintures religieuses du Titien. Ses madones se distinguent par leur grâce majestueuse reproduisant la beauté féminine dans la plénitude des formes que lui donne la maternité. La fécondité et la variété des œuvres du Titien ne sont pas moins étonnantes que son génie; le seul cabinet des estampes du Louvre possède 850 gravures faites d'après le Titien. Nous citerons parmi ses chefs-d'œuvre : *la Religion et la Sainte Trinité recevant la famille impériale au ciel* (pour Charles-Quint); *les Pèlerins d'Emmaüs, le Christ au roseau; saint Jérôme au désert; la Vierge, dite à l'enfant* et *la Vierge au Lapin* qui sont au Louvre; les fresques des *Trois miracles de saint Antoine* dans la Scuola del Santo et celles de *saint Joachim et sainte Anne*, dans la Scuola del Carmine de Venise, *la Mise au tombeau du Christ*, dans le palais Manfrin; l'*Assomption*, dans l'académie de Venise, l'une de ses œuvres les plus pures et les plus achevées; *le Martyre de saint Pierre* dans l'église S. Giovani e Paolo, la plus tragique et la plus mouvementée de ses conceptions religieuses; *le Martyre de saint Laurent* dans l'église des Jésuites; *la Madone* dans S. Maria de Frari, enfin l'*Annonciation* dans S. Salvatore, et *la Descente de la croix*, dans l'académie, son dernier tableau. La galerie de Dresde possède *le Christ au denier*, l'une des premières œuvres du Titien, ainsi qu'une *Madone entourée de saints*, qui se distingue par son exquise suavité.

TITUS (Titus Flavius Vespasianus), fils et successeur de l'empereur Vespasien, monta sur le trône l'an 79. Vespasien, ayant été reconnu empereur l'an 69, chargea Titus de la guerre des Juifs, qu'il avait en-

treprise par ordre de Néron. Titus fit le siège de Jérusalem et y entra le 8 septembre de l'an 70. Ayant laissé dans la ville conquise la dixième légion, il visita diverses villes de Syrie, séjourna quelque temps à Béryte, et se rendit à Antioche au commencement de l'an 71. De là, il alla à Zeugma sur l'Euphrate, revint à Antioche, repassa à Jérusalem pour se rendre en Egypte, et revint d'Alexandrie à Rome où il triompha des Juifs avec son père Vespasien. Parmi les dépouilles on remarqua la table d'or et le chandelier d'or à sept branches, avec le rouleau de la loi des juifs. — Voyez Josèphe, *De bello jud.*, 3, 5 ; 7, 1, 6, 8, 13, 14, 15, 17, 19.

TOBIT (Livre de), un des livres deutéro-canoniques de la Bible juive dont la dévotion populaire s'est le plus volontiers nourrie. M. Reuss l'appelle, d'une expression très heureuse, un *conte moral*, et dit de cette intéressante production qu' « elle respire d'un bout à l'autre, et presque dans chaque ligne, la saine et touchante piété du vrai judaïsme des derniers siècles avant l'ère chrétienne et atteste ses regrets, sa résignation et ses espérances nationales, sans qu'elle porte déjà l'empreinte de ses haines et de son besoin de vengeance. » On pouvait également appeler le livre de Tobit une nouvelle ou un roman moral et religieux. L'écrivain nous fait, en effet, assister à un drame de famille, sans chercher à rehausser l'intérêt de son sujet par la haute situation de ses héros. — Un honnête israélite, Tobit, déporté à Ninive, lors de la ruine du royaume des dix tribus et qui avait atteint l'aisance la plus honorable, est gravement frappé, au milieu de l'exercice des plus hautes vertus, par la perte de la vue et différents malheurs. Il envoie donc son fils, Tobie, réclamer au loin à un banquier un dépôt d'argent qui le tirera d'embarras. Le jeune homme part, accompagné d'un homme du nom d'Azarias, qui s'est offert pour lui servir de guide et d'appui et qui n'est autre que l'ange Raphaël. A Ecbatane, Tobie reçoit l'hospitalité dans une famille juive alliée ; il y épouse sa cousine Sara, qu'il délivre des obsessions d'un démon jaloux par une recette que lui a fournie son compagnon. Azarias s'en va chercher plus loin encore le dépôt réclamé, et reprend avec Tobie, chargé d'une riche dot, le chemin de Ninive ; ils y ramènent ainsi la joie et l'abondance. Le vieux Tobit recouvre, à son tour, la vue par une nouvelle recette due au faux Azarias, lequel finit par décliner ses hautes qualités. C'est, en un mot, l'histoire d'une famille de justes tombée dans le malheur et qui doit sa délivrance à l'intervention divine se manifestant dans une série d'événements favorables, avec cette circonstance pittoresque que cette assistance d'en haut se produit sous la forme concrète d'un personnage céleste, déguisant jusqu'au bout sa puissance et la source des bienfaits qu'il répand. Au point de vue théologique on doit signaler dans le livre de Tobit le développement des croyances populaires relatives aux anges et la description de la Jérusalem de l'avenir, où les espérances des anciens prophètes se présentent sous la forme d'une attente positive et comme une partie intégrante de la foi religieuse nationale. — Le renom de Tobit est d'origine hébraïque et a dû être écrit primitivement dans un dialecte sémitique. On n'y signale pas l'influence des idées grecques, plutôt celle de

la Babylonie. A défaut de la teneur générale du livre, sa date est suffisamment indiquée par la manière dont il cite le livre de Jonas à titre d'autorité scripturaire. Cela nous reporte au second ou au premier siècle avant l'ère chrétienne; M. Reuss propose le premier siècle des Ptolémées, c'est-à-dire le troisième avant notre ère. — Le texte est loin d'être établi. Nous en possédons deux recensions grecques, les fragments d'une troisième, un texte syriaque, deux textes hébreux beaucoup plus récents, un vieux texte latin, sans compter la traduction de Jérôme dans la Vulgate. « Toutes ces éditions, dit M. Reuss, sans changer le fond et l'ordonnance générale de l'histoire, la modifient pourtant dans beaucoup de détails » (*Ancien Testament, VI*, p. 580-608).

TŒLLNER (Jean-Gottlieb), célèbre théologien, né à Charlottenbourg en 1724, mort en 1774, acheva ses études à l'université de Halle, remplit dans plusieurs maisons les fonctions de précepteur; puis il fut nommé aumônier à la suite du régiment du feld-maréchal, comte de Schwerin, et, en 1760, professeur de théologie et de philosophie à l'université de Francfort-sur-l'Oder. Il déploya un grand zèle dans l'exercice de ses fonctions et s'attira l'affection des étudiants par la sollicitude qu'il leur témoigna, ainsi que par la noblesse et la droiture de son caractère. Parmi ses nombreux ouvrages, nous signalerons : 1° *Recueil de quelques sermons à l'usage des lecteurs sérieux*, Francf., 1735; 2° *Pensées sur la vraie méthode d'enseigner la théologie dogmatique*, 1759; 3° *Plan de la théologie dogmatique*, 1760; 4° *Plan d'une herméneutique*, Leipz., 1765; 5° *Examen de l'inspiration divine des saintes Ecritures*, Leipz., 1772; 6° *l'Obéissance active du Christ*, 1773. Tous ces ouvrages pèchent par la sécheresse et la prolixité. La tendance de Tœllner est celle d'un rationalisme modéré (voy. son écrit : *Démonstration de cette vérité que Dieu conduit les hommes à la félicité déjà par la révélation dans la nature*, 1766).

TOFAIL. Voyez *Arabes* (Philosophie religieuse des).

TOLAND (John), philosophe anglais, naquit, le 30 novembre 1670, de parents catholiques, à Redcastle, près de Londonderry, en Irlande. Il fit ses études à Glasgow, puis à Edimbourg où il embrassa le presbytéranisme. Cette conversion lui valut l'appui de riches protecteurs qui l'envoyèrent à Leyde pour qu'il se perfectionnât dans son éducation littéraire. A cette époque il était rigide non-conformiste. En 1692, ayant obtenu l'entrée de la bibliothèque bodléienne à Oxford, il y recueillit les matériaux de divers ouvrages, et ce fut là qu'il commença son fameux *Christianisme sans mystères* qui vit le jour à Londres, en 1696. Toland y combat vigoureusement le surnaturel et les miracles. Le clergé souleva contre lui l'opinion publique et l'obligea à chercher, pendant quelque temps, un refuge à Dublin. L'orage était à peine calmé que Toland en excita un autre par sa *Vie de Milton*, publiée en 1698, et par la défense de cette vie, donnée l'année suivante, sous le titre d'*Amyntor*. Il y attaquait l'authenticité des livres du Nouveau Testament. Dans ses *Lettres philosophiques à Sorena*, nom sous lequel il désignait la reine de Prusse qui l'avait reçu à Berlin, il rompt ouvertement avec le christianisme et fait profession de panthéisme. — La vie

de Toland fut une lutte corps à corps avec la misère. Atteint d'infirmités précoces, il se retira dans un village voisin de Londres, à Putney, chez un charpentier où la générosité de lord Wolesworth adoucit quelque peu l'amertume de ses dernières années. Il mourut le 11 mai 1722, à l'âge de cinquante-trois ans, emporté par un violent rhumatisme. Ses derniers moments furent empreints d'une grande résignation philosophique. Comme on lui demandait s'il avait besoin de quelque chose, il répondit : « Je n'ai besoin que de la mort ; » puis, au moment d'expirer, il prit congé des assistants, en disant : « Je vais mourir. »

TOLET (Francisco de Toledo), cardinal, né à Cordoue en 1532, mort à Rome en 1596, fils de parents pauvres, fit ses études à l'université de Salamanque ; Dominique Soto le regardait comme un prodige. A l'âge de quinze ans, il fut nommé à une chaire de philosophie, et bientôt après il passait pour un des théologiens les plus savants de l'Espagne. En 1558, il entra chez les jésuites et fut envoyé à Rome, où il enseigna avec beaucoup de succès la philosophie et la théologie. Pie V le nomma son prédicateur ordinaire; et dans cet emploi, qu'il remplit avec éclat sous quatre papes, il lutta d'éloquence avec les plus célèbres orateurs. Il fut chargé aussi des fonctions de conseiller à la pénitencerie et au tribunal de l'inquisition. Clément VIII lui donna, en 1593, le chapeau de cardinal : il est le premier jésuite auquel cette distinction fut accordée. Chargé de plusieurs missions diplomatiques en Pologne, en Autriche et en France, il s'acquitta de ces fonctions d'ambassadeur avec le plus grand tact. A Rome, sa haute compétence dans toutes les questions de morale et de discipline, ainsi que ses connaissances philologiques et exégétiques, était vivement appréciée. Il collabora à la nouvelle édition de la *Vulgate*, publiée par ordre des papes Sixte V et Clément VIII. On a de lui : 1° *Comment. in Johannis Evangelium*, Rome, 1588; 6e éd., Col., 1639; 2° *In XII Capita Evang. secund. Lucam*, Venise, 1601; 4e éd., Col., 1612; 3° *In Epistolam B. Pauli ad Romanos*, Rome, 1602; 2e éd., May., 1603; 4° *Summa casuum conscientiæ*, Rome, 1602; Lyon, 1630; cet ouvrage, qui porte aussi le titre *Instructio sacerdotum de septem peccatis mortalibus*, a été traduit en français et en espagnol, et prôné par des hommes tels que François de Sales et Bossuet. Tolet a, de plus, publié un certain nombre d'ouvrages sur Aristote, qui ont été réunis sous le titre : *Fr. Toleti omnia, quæ edita sunt, opera*, Lugd., 1592. La bibliothèque du *Collegium romanum* conserve des commentaires de Tolet *In universam Summam theologiæ D. Thomæ*. — Voyez *Bibl. Hispan.*, de Nicol. Antonio, Rom., 1672, p. 369 ss.; *Bibl. Scriptor. Soc. Jes.*, de Phil. Alegambe, Anv., 1643, p. 138 ss.; Glaire, *Introd. hist. et crit.*, IV, 150; V, 38.

TONSURE, cérémonie par laquelle l'évêque, en coupant à celui qui la reçoit une partie de ses cheveux en forme de couronne, avec quelques prières, le fait entrer dans l'état ecclésiastique et le rend capable des bénéfices, des ordres et des autres privilèges des clercs. L'usage de la tonsure remonte au septième ou au huitième siècle ; la légende prétend que saint Pierre l'avait établie en mémoire de la couronne d'épines portée par Notre-Seigneur ; elle affirme que les apôtres Pierre, Jacques et

Paul (Actes XXI, 24-26; 1 Cor. XI, 14-15) l'ont portée. Elle a pour mission de rappeler au tonsuré qu'il doit être détaché du monde et se dépouiller de toute superfluité. Selon la doctrine du concile de Trente (sess. XXIII, c. 2 et 3, *De refarm.*), on ne peut conférer licitement les ordres à un sujet qui n'est pas tonsuré. Le même concile décréta qu'on ne recevrait point à la tonsure ceux qui n'auraient pas reçu le sacrement de confirmation et qui n'auraient pas été instruits des premiers principes de la foi, ni ceux qui ne sauraient pas lire ou écrire, et de qui on n'aurait pas une conjecture probable qu'ils aient choisi ce genre de vie pour rendre à Dieu un service fidèle. Celui qui a reçu la tonsure doit la porter toujours; d'après les prescriptions ecclésiastiques, elle doit être renouvelée tous les mois. Malgré les conditions que nous venons d'énumérer, la tonsure peut déjà être conférée à l'âge de sept ans révolus. On distinguait trois espèces de tonsures : la romaine (*corona Petri*), qui ne laisse subsister qu'un mince cercle de cheveux, l'écossaise ou bretonne (*tonsura Jacobi* ou *Simonis Magi*), qui ne s'applique qu'à la partie de la tête avoisinant le front, la grecque (*tonsura Pauli*), qui coupe les cheveux jusqu'au milieu de la tête. Plus haute est la dignité ecclésiastique et plus s'amincit le cercle de cheveux sur la tête. — Voyez Thomassin, *Vetus et nova eccl. discipl.*, I, 2, c. 34, p. 330 ss.; c. 37, p. 340 ss.; Morin, *De ordinatione*, III, ex. 15, c. 3.

TORQUEMADA (Thomas de), fils de Pierre-Ferdinand et neveu du cardinal Jean de Torquemada (Juan de Torrecremata), naquit en 1420 à Valladolid. Confesseur et conseiller intime des Rois Catholiques, il refusa le siège de Séville et tous les honneurs que les princes étaient disposés à lui accorder et consacra sa vie tout entière à l'organisation du tribunal de l'inquisition en Espagne. C'est lui qui, d'après la tradition, réussit à triompher des scrupules d'Isabelle et qui imprima à la juridiction ecclésiastique le cachet de son individualité sombre et rigide. Le saint-office fut créé par le pape Sixte IV (le 1er novembre 1478), à la demande de Ferdinand et d'Isabelle, pour vaincre les résistances nationales des Juifs et des Maures, pour s'assurer de la sincérité des convertis et donner au royaume l'unité de la foi. Dirigé par le provincial et le vicaire des dominicains, Miguel Morillo et Juan de San Martin, il étendit sa juridiction premièrement sur Séville. Les plaintes provoquées par le zèle trop ardent des juges et leurs procédés arbitraires, ainsi que le désir de sauvegarder la suprématie papale menacée par la prépondérance royale, amenèrent l'intervention de Sixte IV qui, dans ses bulles du 29 janvier 1482, du 23 février et du 2 août 1483, blâma la rigueur des jugements et régla les différends survenus dans l'administration en accordant à l'archevêque de Séville, Don Inigo Manrique, le droit de juger en dernier ressort, réservé primitivement à la cour de Rome. Bientôt après, il consentit à réunir tous les pouvoirs dans les mains d'un grand inquisiteur chargé de la direction suprême du tribunal, de la nomination des juges délégués et de l'examen des appels. Torquemada qui, à partir du 11 février 1482, était adjoint au tribunal de Séville, fut nommé à ce poste, et le 17 octobre 1483 un nouveau bref soumit le royaume d'Aragon à sa juridiction. La passion fanatique, la rigueur impitoyable

et l'énergie pleine d'exaltation que le moine dominicain déploya dans l'exercice de ses fonctions sont connus. En vertu des droits conférés, il créa à Séville, Cordoue, Jaen et Villareal (Ciudadreal) quatre tribunaux subalternes, dont le dernier fut transféré plus tard à Tolède. Avec le consentement des deux pouvoirs, il institua un conseil suprême (*consejo supremo*), chargé de surveiller les tribunaux du royaume et de contrôler leurs jugements. Nommés par le roi sur la proposition du grand inquisiteur, les conseillers avaient voix délibérative dans les questions juridiques et voix consultative dans les matières théologiques. — Les lois et les règlements de l'inquisition espagnole sont l'œuvre de Torquemada. En 1484, en 1485, en 1488 et en 1498, il convoqua des juntes ou assemblées générales pour arrêter les dispositions et les instructions nécessaires aux juges et à leurs assistants. L'ensemble de ces prescriptions, jointes à celles des grands inquisiteurs postérieurs, forme un code de lois complet, qui parut à Madrid en 1576, in-fol., avec le titre suivant : *Copilacion de las instruciones del officio de la santa inquisicion, hechas por el muy reverendo senor Fray Thomas de Torquemada y por los otros reverendissimos señores inquisidores generales que despues succedieron cerca de la orden que se ha de tener en el exercicio del santo officio.* Il se compose des éléments suivants : *XXVIII capitula seu statuta in congregatione generali Hispali, anno* 1484, *die* 29 *novemb.*; *Alia ibidem anno* 1485; *Alia XV statuta Pinciæ, anno* 1488, *die* 27 *octob.*; *Alia XVI Abulæ, anno* 1498 (25 mai), etc. Les statuts de Valladolid et d'Avila ont été résumés par Llorente (*Hist. crit. de l'Inquisition d'Espagne*, I, p. 220 ss.). Le recueil complet a été traduit en allemand par J. D. Reuss (*Sammlung der Instructionen des spanischen Inquisitionsgerichtes*, Hanovre, 1788). — L'étude attentive de l'organisation du saint-office prouve que si ce tribunal a servi la politique royale, il n'a pas cessé pour cette raison de conserver son caractère ecclésiastique, et qu'il ne dépendait pas davantage de la couronne que l'Eglise espagnole de cette époque tout entière. Dans l'administration, Torquemada se montra activement préoccupé d'étendre la juridiction de l'inquisition et de sauvegarder son autonomie. En 1492, il dissuada Ferdinand d'accepter les sommes que les Juifs, menacés dans leur existence en Espagne, lui offraient pour acheter le libre exercice de leurs droits politiques. Leur expulsion est en grande partie son œuvre. Les procès intentés par lui contre deux évêques espagnols, issus de parents juifs convertis, furent jugés dans le consistoire secret à Rome. D. Jean Arias Davila, évêque de Ségovie, fut acquitté, mais l'évêque de Calahorra, D. Pierre de Aranda, perdit la dignité épiscopale et fut enfermé dans le château de Saint-Ange en 1498 (Llorente, *l. c.*, I, p. 264). — Un si grand pouvoir, exercé avec aussi peu de ménagement, ne manqua pas de soulever des haines aussi innombrables qu'implacables. Les Rois Catholiques se virent obligés d'accorder au grand inquisiteur une escorte de cinquante familiers à cheval et de cent archers à pied. A trois reprises, sous Alexandre VI, il fut forcé d'envoyer à Rome Alphonse Badaja pour justifier sa procédure devant le pape. Nonobstant, Alexandre lui donna, en 1494, quatre coadjuteurs avec la commission expresse de restreindre son

omnipotence, et, le 21 avril 1498, peu de temps avant sa mort, arrivée le 16 septembre, Garcilaso de la Vega, le père du poète célèbre de ce nom, ambassadeur espagnol à Rome, écrivit à Ferdinand et à Isabelle que le pape avait eu l'intention de limiter l'autorité du saint-office; mais, qu'entendant ses représentations et ses réclamations, il avait renoncé à son projet. Llorente estime (*l. c.*, I, 279) que le nombre des victimes frappées par l'inquisition s'éleva, sous l'administration de Torquemada, à 114,401 individus, dont 10,220 brûlés dans divers autodafés, 6,860 brûlés en effigie et 97,321 frappés de peines diverses. Hefele (*Der Cardinal Ximenes*, 2e édit., p. 327), et après lui Gams. (*Kircheng. von Spanien* III, 2, p. 68), se fondant sur les données de Jean Mariana, qui, dans son ouvrage (*De reb. Hisp.* I, 24, 17), fixe à 2,000 le nombre des victimes, prouvent que les chiffres de Llorente sont fictifs, et estiment que le nombre total des exécutions capitales, pendant toute la durée de l'inquisition en Espagne (1478-1758), ne dépassa pas quatre mille condamnations.—Quoi qu'il en soit, si ces réductions, ainsi que l'essai tenté par divers auteurs catholiques, de rendre l'Etat solidaire ou responsable des excès du saint-office, et l'observation, malheureusement fondée, que l'inquisition a trouvé, au seizième siècle, une place au sein de l'Eglise protestante, sont dignes de remarque, toutes ces tentatives apologétiques n'aboutissent pas. Les anathèmes qui ont frappé un si grand nombre de têtes innocentes retombent sur ceux qui, dans un zèle sincère, mais aveugle, les ont prononcés et qui, à défaut d'autres preuves, se voient condamnés par la mémorable parole du Christ à ses disciples demandant à appeler le feu du ciel sur les impénitents (Luc IX, 55) : « Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes animés, car le Fils de l'homme est venu non pour perdre les âmes des hommes, mais pour les sauver. » — Ouvrages consultés : Quétif et Echard, *Script. ord. prædicat.*, I, 892; Antonius, *Bibl. Vet. Hisp.*, lib. X, p. 222; D. Vic. de La Fuente, *Hist. eccles. de España*, t. V, p. 26 ss.; D. Franc. Javier Rodrigo, *Hist. verdadera de la Inquisicion*, Madrid, 1876 et 1877, 3 vol.; cf. la critique de cet ouvrage par S.-J. Grisar dans la *Zeitschrift für kath. Theologie*, 3 vol., Inspr., 1879. EUG. STERN.

TOUL (*Tullum Leucorum*), un des *Trois Evêchés*, rapporte ses origines chrétiennes à saint Mansuy, *Mansuetus*, dans lequel on a prétendu reconnaître un disciple de saint Pierre ; tel est le récit de sa vie, écrite au dixième siècle par Adson de Montier-en-Der ; les bollandistes, au contraire (3 septembre), le font mourir vers 375 (comparez Bosquet ; Godron, *Examen ethnologique des têtes de saint Mansuy et de saint Gérard*, Mém. ac. Stanisl., 1864). Le grand saint du diocèse de Toul serait saint Evre (voyez cet article) ou saint Gérard, qui en fut évêque de 963 à 994, qui couvrit la Lorraine de temples et dont Védéric a écrit la légende (Calmet, I), si saint Léon IX (voyez cet article et le *Répertoire* de U. Chevalier) n'avait occupé le siège de Toul. Le grand pape alsacien resta, dit-on, deux ans évêque de Toul, sur la chaire de saint Pierre. L'évêché de Toul dépendait de Trèves ; il fut supprimé par le concordat de 1801 et uni au diocèse de Nancy, qui en avait été démembré en 1777, avec celui de Saint-Dié. — Voyez *Gallia* XIII ; Calmet, *Histoire de*

Lorraine; les *Gesta episc. Tull. ad a.* 1107, dans les *Scriptores* de Pertz, VIII, et les ouvrages de Brower (1670), Picard (1701), Thiéry (1841), Clouet (1844) et Guillaume (*Hist. du dioc. de Toul et de celui de Nancy*, N., 5 vol., 1866), cités dans l'*Introductio* du Père de Smedt, ainsi que les nombreuses dissertations de l'abbé Guillaume, celles de M. Héquet (*le Démembrement et la suppression du dioc. de Toul*, Vitry, 1864, Soc. d'arch. lorr., etc.), et les anciens mémoires sur le *saint Clou* de Toul.

TOULON (*Telonium*, *Telo Martius*) avait des évêques en 452; saint Cyprien, qui présida à cette Eglise dans la première moitié du sixième siècle, a donné, après Notre-Dame, son nom à la cathédrale. L'évêché, supprimé en 1801, dépendait d'Aix, en Provence (*Gallia*, I.)

TOULOUSE fut amené à l'Evangile par saint Saturnin, le grand évêque qui fut précipité du haut des degrés du Capitole, attaché à la queue d'un taureau furieux (Ruinart; *Greg. Tur.*, I, 28; *Gl. Mart.*, 48, cf. X, 29, p. 268, éd. Guadet, et *Mirac. Mart.*, 30). Ce n'est pas le lieu (voyez l'article *Gaule chrétienne*) de discuter le célèbre texte conservé par Grégoire de Tours, et sur lequel l'école *grégorienne*, c'est à dire l'école historique s'appuie pour attribuer, aux environs de l'an 250, l'évangélisation de Toulouse et celle d'une grande partie de notre pays, ou plutôt (car ils ne prétendent pas apporter un système) pour écarter le flot des légendes apostoliques; les anti-grégoriens ont eu récemment une grande joie; l'abbé Arbellot a découvert que le manuscrit de la Bibliothèque nationale (*lat.* 11,748), dans lequel on lisait: « *ante annos* L, il y a cinquante ans, » et qui, par conséquent, rapportait la composition des actes de saint Sernin à une époque peu éloignée de 251, ne contient, au lieu de la date, qu'un simple trait, qui marque, au contraire, l'absence de date. Il faut avouer que cette intéressante découverte ne diminue guère l'autorité du texte capital où l'on lit: « c'est sous Décius et Gratus, 250, ainsi que l'atteste un fidèle souvenir, que Toulouse eut son premier et son plus grand évêque, saint Saturnin (voyez Arbellot, *Et. sur les origines chrétiennes de la Gaule*, I, P., 1880). En mourant, Saturnin demanda à Dieu que jamais Toulouse n'eût un de ses enfants pour évêque. La basilique de Saint-Sernin, commencée sous l'évêque Silvius, fut achevée au commencement du cinquième siècle, sous le pontificat d'Exupère; cette admirable église fut reconstruite au onzième siècle; c'était alors une abbaye de chanoines réguliers qui fut sécularisée en 1526. Au temps de Grégoire de Tours, Toulouse avait aussi une église dédiée à la Vierge; c'est sans doute, d'après M. Longnon, l'église, jadis abbatiale, de Notre-Dame de la Daurade, située non loin de la Garonne, et qui doit son nom à une ancienne image de la Vierge, en mosaïque et toute dorée, qu'on y conservait; une troisième basilique, inconnue du reste, était dédiée à saint Vincent de Girone. Saint Exupère a laissé un grand souvenir de piété; saint Jérôme le compare à la veuve de Sarepta et en fait, en plusieurs endroits, le plus noble éloge (voyez *AA. SS.*, 28 septembre, VII). Saint Louis de Bourbon, franciscain, né peut-être à Brignoles, en 1274, ne fut évêque de Toulouse que huit mois, de 1296 à 1297; mais il laissa un grand renom de sainteté (*AA. SS.*, 19 août, III; Hermitte, *Vie*

de saint L., Brignoles, 1876, in-12; A. M. da Vicenza, *Vita di San L.*, Venise, 1878, in-16°, cités par U. Chevalier). Il était fils de Charles II d'Anjou, roi de Sicile, il fut canonisé en 1317 par Jean XXII. C'est le même pape qui, également en 1317, affranchit Toulouse de l'antique juridiction de Narbonne et donna comme suffragants au nouvel archevêché les sièges de Montauban, Saint-Papoul, Rieux, de Lombers et de Pamiers, puis de Mirepoix. L'église cathédrale est Saint-Etienne, qui fut incendiée en 1608; Toulouse préside aujourd'hui à Montauban, à Pamiers et à Carcassonne. Nous ne disons rien ici de tous les événements religieux qui remplirent l'histoire de cette grande ville, en particulier des scènes tragiques de 1562 et 1572; nous rappelons seulement qu'Odet de Châtillon en fut archevêque.— Voyez *Gallia christiana*, XIII; Vaissète, *Histoire du Languedoc*, nouvelle édition; Raynal, *Hist. de T.*, 1759, in-4°; Salvan, *Hist. gén. de l'Egl. de T.*, T., 1857-1861, 4 vol; Cayre, *Hist. des év. et arch. de T.*, T., 1873; Jourdain, *l'Univ. de Toulouse au dix-septième siècle*, 1862; Le Blant, *Inscr. chrét.*, II; *Monasticon gallicanum*, pl. 140; A. Brémond, *Histoire de toutes les saintes reliques conservées dans l'ins. Basil. de S. Sat., suivie du Catal. gén. des rel. que possèdent les égl. de T.*, T., 1862, et divers mémoires de MM. Carrière, Esquié, Massol. Les deux événements les plus récents de l'histoire religieuse de Toulouse sont la canonisation de sainte Germaine (1867) et la discussion entre les deux églises de Saint-Sernin et de la Daurade, en 1877, pour le titre de *Basilique mineure*. On verra les pièces de cette histoire dans le supplément du *Catalogue de l'histoire locale*, à la Bibliothèque nationale.

TOURAINE (Le protestantisme en) — Le département d'Indre-et-Loire correspond à peu près à l'ancienne Touraine. Cependant le canton de Château-la-Vallière, celui de Bourgueil et quelques communes du canton de Richelieu, n'appartenaient pas à cette province, qui comprenait d'un autre côté le territoire de Châtillon-sur-Indre et celui de Busançais. La Réforme y pénétra de bonne heure. Dès 1525, quelques prêtres habitués de la collégiale de Saint-Martin répandirent à Tours les idées luthériennes. Les conversions durent être nombreuses; car le concile provincial, qui se réunit dans cette ville en 1528, ordonna « d'extirper les hérésies qui pullulaient de tous côtés. » Nous ignorons les conséquences immédiates de cette mise hors la loi des novateurs, mais nous savons que le mouvement vers la Réforme n'en fut pas arrêté. Dix ans plus tard les luthériens étaient fort nombreux à Tours; ils ne devaient pas tarder à souffrir pour leur foi. Dans le registre des comptes de la ville, de 1544, il est question de persécutions dirigées contre eux. Malheureusement ce document ne nous fait connaître ni le nom des victimes ni leur nombre. — A peu près à la même époque (1548), Octavien Blondel, marchand lapidaire de Tours, arrêté à Lyon et convaincu d'hérésie, fut brûlé vif à Paris. Jean Godeau de Chinon eut le même sort en 1550. Le supplice de ces deux martyrs ne découragea pas les novateurs. Ils avaient déjà converti à leurs idées la bourgeoisie et une partie de la noblesse. Le peuple seul restait fidèle à ses vieilles croyances. Deux moines essayèrent de l'en détacher. L'un s'appelait Jean de l'Espine (*Spina, Acanthius*); c'é-

tait un homme de grande valeur, mais timide et fort hésitant. On sait qu'il ne se rallia définitivement à la Réforme qu'en 1561. L'autre se nommait Gerbault et semble avoir eu beaucoup de décision et d'énergie. Leurs partisans se réunirent d'abord pour les écouter dans les excavations des coteaux de Saint-Georges et de Rochecorbon. Mais Gerbault était trop ardent pour se cacher longtemps. Vers 1550, il quitta son habit de moine, et, vêtu d'un manteau court, il se mit à prêcher dans les rues. L'édit de Châteaubriant (1551) entrava la marche de la Réforme. Beaucoup de Tourangeaux émigrèrent pour échapper à la persécution. D'ailleurs le manque d'organisation favorisait toutes les défaillances; mais en 1556 « l'héritage du Seigneur commença d'estre rangé et mis en ordre à bon escient. » L'Eglise de Tours fut dressée. Il est vrai que ce ne fut pas sans peine. Un bourgeois de la ville, nommé Bedoire, « homme zélé, mais présomptueux, » fut le premier qui n'épargna ni sa personne, ni son bien pour atteindre ce résultat. De son autorité privée, il fit prêcher François de Beaupas, dit Chassebœuf. Les fidèles de Tours, mécontents de n'avoir pas été consultés, demandèrent des pasteurs aux ministres de Genève. On leur envoya un jeune homme nommé Rouvière et un vieillard qui s'appelait Lancelot. — Deux camps se formèrent : d'un côté, Bedoire et ses amis ; de l'autre les deux pasteurs de Genève et une partie des réformés de Tours. Lancelot découragé quitta bientôt la ville et fut remplacé par Charles d'Albiac, dit Du Plessis, qui, d'accord avec Rouvière, essaya de rétablir l'unité compromise, mais n'y réussit pas. Ces tristes divisions, dont nous ne connaissons pas l'issue, semblent avoir duré plusieurs années, sans arrêter cependant le développement de l'Eglise ; car, à la fin de 1556, elle avait un troisième pasteur qui s'appelait Poterat ; et un jeune homme, Claude Haron ou Hazon, passant par Tours, « où il avait été longtemps persécuté, » fut invité par le consistoire à y rester pour y prêcher l'Evangile. Dans les environs, quelques églises allaient s'organiser. Saint-Avertin, Chinon, Azay, Cormery, Saint-Christophe eurent bientôt des pasteurs (1556-1561). Partout, d'ardents néophytes se groupaient autour des ministres, tandis que des Tourangeaux, comme Philibert Hamelin et le brodeur Jean Caillou, mouraient sur un bûcher. En somme, malgré la persécution, la Réforme gagnait chaque jour du terrain ; mais l'affaire d'Amboise allait produire une réaction violente contre la religion nouvelle. — Nous n'avons pas à raconter l'histoire bien connue de la conjuration. Il nous suffira de rappeler qu'après l'échec des huguenots, la ville d'Amboise fut transformée en un vaste charnier. On n'y voyait que cadavres et que gibets. Les réformés du pays en furent épouvantés. Quelques-uns même abandonnèrent leurs demeures et prirent la fuite. Mais le courage leur revint bientôt. A Tours, en 1561, ils s'emparèrent de l'église des Cordeliers, et y firent prêcher le ministre Jehan Poterat. D'un autre côté, le tiers état, réuni dans cette ville au mois de juin de cette année-là, osa réclamer la liberté de conscience ; il demanda au roi, au nom « d'une infinité de personnes du pays et duché de Touraine », de laisser annoncer « la parolle de Dieu, non falciffiée, ni obscurcye par traditions humaines, » et de permettre au peuple « de joyr des sacrements en toute purетté selon l'Evangille de

Noustre Seigneur Jésus-Christ. » — Tout faisait prévoir que les Tourangeaux saisiraient la première occasion qui s'offrirait à eux de combattre ouvertement le clergé. L'arrivée de l'armée de Condé en 1562 leur permit de s'abandonner à la violence de leurs passions religieuses. Le 3 avril, la citadelle de Tours ouvrit ses portes aux huguenots. Les prêtres furent expulsés. On aurait pu les jeter dans la Loire; mais les réformés en voulaient moins aux personnes qu'aux églises. La soldatesque pilla méthodiquement les édifices religieux. Le butin fut pesé, estimé et catalogué par des orfèvres, en présence du duc de La Rochefoucauld. Malheureusement beaucoup d'œuvres d'art furent détruites et les tombeaux eux-mêmes ne furent pas respectés. Les os de saint Martin, jetés dans les flammes d'un bûcher, avec les corps de quelques saints personnages, y furent réduits en cendres. Pendant l'occupation, qui dura trois mois, les pasteurs baptisèrent les enfants : Tours fut une ville protestante. Mais, le 11 juillet, les troupes catholiques conduites par le maréchal Saint-André, enlevèrent la place. Le lendemain, les prêtres y rentrèrent et la répression commença : elle fut terrible. Près de 1,500 réformés furent massacrés ou jetés dans la Loire, Gerbault devenu ministre fut pendu « au carroy de Beaune, » et dans les environs de Tours à Azay, à Saint-Christophe, à Ligueil, des hérétiques furent mis à mort. Le vénérable Jehan de Tournay ou de la Tour, pasteur de Chinon depuis 1559, périt en ces jours néfastes. — Après la promulgation de l'édit d'Amboise (1563), les huguenots du bailliage de Tours furent autorisés à célébrer le culte à Maillé, petite ville qui porte aujourd'hui le nom de Luynes. Ils y allaient en foule; mais ils furent attaqués plus d'une fois par la populace. En 1568, une bande de fanatiques venus de Tours pénétra même dans le temple et tua le ministre dans sa chaire. Quelques huguenots perdirent la vie. C'était le prélude de la Saint-Barthélemy. D'après Chalmel, l'abbé Chevalier et tous les historiens tourangeaux, René de Prie, gouverneur de la province, ayant reçu de monseigneur de Montpensier, au mois d'août 1572, l'ordre de faire égorger les huguenots, n'aurait pas obéi et se serait contenté de donner au maire une copie de la lettre qui lui avait été adressée, en laissant ce magistrat libre d'agir à sa guise. Le maire fut-il aussi humain que René de Prie? Ce n'est pas probable, car nous avons trouvé la preuve qu'il y eut à Tours pillage et massacre. Beaucoup de huguenots s'enfuirent. Le pasteur de Maillé, Marchay ou Marché, chercha un refuge à La Rochelle. Nous ne savons si les autres églises de la province furent aussi éprouvées que celle de Tours. On a détruit avec tant de soin les documents de ce temps-là, qu'il est difficile de faire l'histoire des huguenots pendant cette époque troublée, qui vit grandir la Ligue et plusieurs fois éclater la guerre civile. — C'est avec une joie profonde que les réformés reçurent la nouvelle de l'alliance conclue entre Henri III et le Béarnais. Ces princes se rencontrèrent en 1589 au château de Plessis-les-Tours. Les huguenots avaient un protecteur. Ils respirèrent, et dix ans plus tard, quand l'édit de Nantes eut été promulgué, les Eglises de Touraine s'organisèrent. Malheureusement il n'en restait plus que quatre; la tempête des guerres civiles avait emporté les autres. Les villes de *Tours*, de *Châtillon-sur-Indre*, de l'*Isle-Bouchard* et de *Preuilly* avaient

seules des temples et des pasteurs. Pineau des Aigues était alors ministre à Tours; Fleury, à l'Isle-Bouchard; Jehan Roger, à Preuilly; enfin, Grenon allait prendre la direction de l'église de Châtillon-sur-Indre. La Touraine faisait partie de la Ve province ecclésiastique, avec l'Anjou, le Maine, le Loudunois, le Perche et le Vendômois. Le synode provincial réuni à Saumur le 18, le 19 et le 20 juillet 1601, sur la proposition de M. Macefer, pasteur de cette ville et modérateur de l'action, divisa cette province en colloques « pour l'assembler plus commodément selon les nécessités pouvant survenir sans attendre les synodes. » Les Eglises de Tours, de Châtillon-Loches et Busançais, de l'Isle-Bouchard et Chinon, de Preuilly, de Montoire et Mondoubleau, enfin de Vendôme, formèrent le colloque de Touraine, bien que ces trois dernières villes fussent situées dans le Vendômois. — Pendant les vingt premières années du dix-septième siècle rien ne troubla la paix dont jouissaient les réformés du pays. Les Eglises s'étaient réorganisées sous la direction des consistoires. Les synodes provinciaux souvent convoqués réunissaient des fonds pour les veuves de pasteurs, pour les futurs ministres et pour l'académie de Saumur, qui tenait une grande place dans leurs préoccupations. Ils faisaient respecter la discipline, interdisaient les jeux, les danses, envoyaient des jeunes gens de la province « visiter les académyes d'Allemaigne »; et examinaient les proposants qui voulaient entrer dans le ministère. Ainsi, en 1609, à Poligny, Nicolas Despinet, natif de Normandie, après avoir « exibé de l'Eglise et académye de l'Eglise de Montauban (témoignages), en datte du 20 novembre 1608, certiffiant de son érudition, piété et honneste conversation audict lieu », et Jean Tasson ou Tassan de Genève, recommandé par « Monsieur du Moulin, l'un des pasteurs de l'Eglise de Paris » et par « M. Cottière de Tours, » reçoivent texte pour en venir proposer le lendemain. Puis on leur donne à faire une courte dissertation latine. Ils doivent ensuite « interpréter du grec quelque partye d'un chapitre du Nouveau-Testament, et quelques lieux du vieil Testament d'hébreu en latin; » et ils sont examinés sur « les partyes de la philosophie et de la théologie en présence de toute la compagnie. » Enfin, le synode, « les ayant sérieusement admonestés de leur debvoir, » les juge et déclare dignes d'exercer le saint ministère et les envoie aux Eglises qui les ont présentés « pour, après avoir fait les trois prédications de leur épreuve, y recepvoir l'imposition des mains, asçavoir ledit de Tassan par Mrs Vigneux (ministre au Mans) et Cottière (de Tours); et le sieur Despinet par messieurs Fleury (de Baugé) et Bouchereau (d'Angers), après que lesdits aspirants ont promis et protesté d'approuver, embrasser et observer de tout leur cœur et pouvoir la confession de foy des Eglises réformées, ensemble la discipline et se sont engagés à s'employer sincèrement, fidèlement et devant le Seigneur à l'œuvre d'iceluy, chacun en son endroit. » — La vie normale avait succédé aux troubles d'autrefois; mais la levée de bouclier de 1621 allait exciter les esprits et amener des désordres à Tours. Les réformés avaient obtenu de Henri IV l'autorisation de construire un temple sur les terres du Plessis, de l'autre côté du canal qu'on appelait le Ruau Sainte-Anne. C'était là que, depuis vingt et un ans, ils se réunissaient tous les di-

manches. Un jour, le 18 avril 1621, comme on portait en terre le corps d'un huguenot, nommé Martin Lenoir, « hoste des Trois-Aigles » des enfants d'abord, puis des jeunes gens suivirent le cortège en chantant une chanson fort grossière, qui devait irriter les parents et les amis du cabaretier défunt. « Ceux de la garde » intervinrent, mais ne purent rétablir l'ordre. On finit par en venir aux coups, et le peuple après avoir déterré le cadavre, renversé les murailles du cimetière du Petit-Genève, « et en avoir fait un endroit passant et méprisé, » traversa le Ruau Sainte-Anne et pénétra dans le temple auquel il mit le feu. L'autorité attendit pour s'émouvoir que l'œuvre de destruction fût achevée; puis elle fit arrêter quelques-uns des émeutiers. Cinq d'entre eux furent jetés en prison et l'on essaya de faire leur procès. Mais le peuple indigné attaqua le palais de justice. Les captifs furent délivrés et les juges ne durent leur salut qu'à une fuite précipitée. C'était plus que ne pouvait en supporter la patience royale. Louis XIII vint en personne à Tours, et fit pendre quelques-uns des coupables. Il promit même aux réformés 1,900 livres pour reconstruire leur temple; mais nos pères savaient depuis longtemps ce que valait « parole de Roy. » Ils réclamèrent inutilement cette somme qui leur eût été si utile, et passèrent dix ans sans avoir un lieu de culte. Ce ne fut qu'en 1631, que le nouveau temple de La Butte, paroisse de Saint-Pierre-des-Corps, près de la Ville-aux-Dames, fut inauguré par le pasteur Cottière. L'Eglise de l'Isle-Bouchard qui avait été « recueillie » dans le château de cette ville, en fut expulsée en 1629, par ordre du nouveau propriétaire, le duc de Richelieu. Les réformés de cette paroisse se réunirent alors pour le culte dans une maison du faubourg Saint-Maurice; mais un jugement du parlement, en date du 1er avril 1645, leur en interdit l'entrée. C'était un mauvais augure pour l'avenir du protestantisme en Touraine. Cependant les Eglises de Châtillon et de Preuilly, plus heureuses que celle de l'Isle-Bouchard, semblent n'avoir disparu qu'au moment de la révocation. Celle de Tours, qui était fort nombreuse et qui comptait dans son sein des hommes influents, ne fut dispersée qu'en 1685. Le 16 mai de cette année terrible, le culte fut interdit dans cette ville et, « à cette fin, est-il dit dans la sentence rendue par messieurs du bailliage et siège présidial, le temple de La Butte sera démoly jusques aux fondemens dans un mois par ceux desdits de la Religion prétendue réformée; autrement et à faute de ce faire dans ledit temps et iceluy passé, à la diligence du procureur du Roy, ledit temple sera démoly et les matériaux en provenans seront vendus, pour, sur le prix d'iceux, estre les ouvriers, qui auront travaillé à ladite démolition, payez par préférence de leurs salaires. » Les deux pasteurs Jacob-Gédéon de Guillebert de Sicqueville et François du Vidal furent exilés. Ce dernier avait reçu l'abjuration d'une servante catholique. De là, le procès qui venait de se terminer par la ruine de l'église. — La révocation en dispersa les membres. La Suisse, la Hollande, l'Angleterre en recueillirent quelques-uns; tandis que d'autres, les Bacot et les Ménessier, par exemple, allaient chercher un refuge dans la Caroline du Sud. Ce fut la ruine de Tours. Les huguenots tenaient entre leurs mains le commerce du pays. Après leur départ, les ouvriers émigrèrent, et en dix ans la

ville perdit 50,000 habitants sur 80,000. Sa principale industrie, la fabrication des étoffes de soie, était anéantie; et pendant que les métiers de Touraine restaient silencieux, de l'autre côté de la Manche, les fabriques se multipliaient avec une rapidité sans exemple. Louis XIV venait d'enrichir les Anglais aux dépens de notre pays. — Les biens des consistoires avaient été confisqués. Celui de Tours, d'après un mémoire conservé aux Archives nationales (T T, 268), possédait douze mille livres. Les hospices de la ville ont hérité d'une partie de cette somme. On saisit également les maisons, les terres, les rentes des réformés qui étaient sortis du royaume, et, en 1699, les intendants établirent des commis pour les administrer dans presque toutes les généralités de France. Un arrêt du conseil du Roy, du 20 juillet 1700, organisa définitivement la « régie des biens des religionnaires fugitifs. » Nous avons parcouru les comptes du régisseur de Tours (Arch. nat., TT, 81 et 82.) A côté de nombreuses colonnes de chiffres se rencontrent quelques détails intéressants. A propos de la saisie d'une maison, par exemple, on nous apprend que le propriétaire, Philippe Gaudin, serrurier, est mort au mois de mai 1708 « sans avoir voulu recevoir les sacrements, bien qu'il eust fait abjuration de son hérésie, » et que sa femme, Renée d'Aubigny, avait déjà quitté la vie au mois de juillet 1703 sans avoir consenti à « se recognoistre. » Ou bien le régisseur déclare avoir payé « 20 sols, savoir : 10 sols au prieur de la paroisse de Saint-Hillaire de Tours pour avoir publié, au prône de la grand'messe, le bail à ferme d'un logis situé dans l'allée de la Trinité de ladite ville, appartenant aux héritiers Baudouin, religionnaire fugitif, et 10 sols à celui qui a posé les affiches où besoin. » Les maisons et les terres des absents donnaient des revenus assez considérables. En 1718, la régie encaissait encore en Touraine 1,212 l. 13. D'après un état général (T T, 431), le produit net des biens des religionnaires de France s'était élevé, cette année-là, à 101 351 l. 19, 19, et cependant les parents des fugitifs s'étaient emparés presque partout de ces biens, conformément à l'ordonnance royale de 1690. — Il ne nous a pas été possible de dresser un tableau complet des pasteurs de Touraine depuis la publication de l'édit de Nantes jusqu'à la révocation. Voici, toutefois, la liste des ministres dont nous avons rencontré les noms dans nos recherches. L'église de *Tours* était desservie par Pineau des Aigues en 1598 et en 1607, par Daniel Couppé en 1603 et en 1620, par Mathieu Cottière en 1620 et en 1641, par Jean Forent en 1635 et en 1652, par Gaspard Tricot en 1650 et en 1675, par Du Vidal en 1660 jusqu'en 1685, par de Rosel en 1660, par de Sicqueville en 1676 jusqu'en 1685, enfin par Philiponneau de Hautecourt en 1685, après la démolition du temple, pour célébrer les baptêmes et les mariages, et cela pendant quelques mois. L'église de l'*Isle-Bouchard* avait pour pasteur Jehan Fleury en 1598 et en 1600, Couppé à la fin de 1602 et en avril 1603, Perillau en 1603 et en 1620, Vincent en 1623 et en 1626, Etienne le Vacher en 1631 et en 1660. Etaient ministres de l'Eglise de *Châtillon-Loches et Busançais* : Grenon en 1601 et en 1608, Pierre de Couldre en 1619 et en 1660, Royère en 1677, et de Beausobre

en 1683. Enfin le poste de *Preuilly* était occupé par Jehan Roger en 1598 et en 1637, par Pierre Fleury en 1637 jusqu'au 4 septembre 1671, jour de son décès, par René Colas, sieur de La Treille, en 1660 et en 1669, enfin par Isaac de Brissac, sieur de Granchamp, en 1672 et en 1683. — A la fin du dix-septième siècle, d'après l'intendant Miromesnil, il ne restait à Tours qu'un nombre insignifiant de protestants. Nous ne savons ce qu'étaient devenus les membres des autres Eglises de Touraine; mais nous pouvons affirmer qu'au dix-huitième siècle il n'y avait, pour ainsi dire, plus de huguenots dans le pays. Ceux qui n'avaient pas fui s'étaient convertis. Une famille cependant, dont un des fils a joui en Angleterre et en Italie d'une certaine réputation, la famille Dutens, avait gardé la vieille foi et fut persécutée. Le protestantisme disparut avec elle de la province; il ne devait y reparaître qu'au cours du dix-neuvième siècle. — Après la chute du premier empire, des Anglais s'établirent à Tours et y formèrent une colonie nombreuse. Aidés par eux, quelques protestants venus du Poitou, du Midi de la France, de Paris, de Suisse et de Hollande, essayèrent d'organiser une Eglise. En 1837, le révérend Hartley leur fit le culte en français en attendant l'arrivée de M. Daugard, agent de la société évangélique, remplacé en janvier 1838 par M. Morache. Dans le courant de l'année, grâce aux efforts de quelques hommes dévoués, le gouvernement, par décret du 28 novembre, créa dans notre ville un « oratoire » qui devait demeurer et qui est demeuré annexé à l'Eglise consistoriale d'Orléans. M. Morache resta à la tête de la jeune Eglise. Le premier consistoire local se composa de M. César Bacot, membre de la Chambre des députés, de M. J. André, receveur général des finances, du baron Bartholdi-Walther, du baron de Rodde, de MM. Bourguet, Mini, Bertrand et Mengotti, immédiatement remplacé, sur sa demande, par M. Campbell. Une école avait été ouverte : la société évangélique la subventionna jusqu'en 1850. L'Eglise de l'ancien couvent de l'Union chrétienne fut achetée par acte enregistré le 6 juin 1844. C'est dans cet édifice que le culte français et le culte anglais sont encore célébrés. En 1852, M. le pasteur Fuzier succéda à M. Morache décédé le 12 avril de cette même année et fut remplacé lui-même en 1872 par M. Edmond Stapfer, actuellement chargé de cours à la faculté de théologie de Paris et pasteur de l'Eglise de l'Etoile. Aujourd'hui, l'Eglise de Tours compte environ 600 membres; elle n'a pas d'annexes, mais la société centrale d'évangélisation a ouvert un culte à Huismes et à La Chapelle-aux-Naux. L'Eglise anglaise est peu nombreuse. En somme, il n'y a pas dans le département d'Indre-et-Loire plus d'un millier de protestants. — *Sources*. Outre les ouvrages généraux sur le protestantisme, on peut consulter : 1° aux archives de la mairie de Tours, les *Registres des délibérations du corps de ville;* les *Registres des comptes;* un certain nombre de liasses de la série E E (guerres civiles); les *Registres des baptêmes, mariages et sépultures des réformés de Tours*, 3 vol., 1631-1685; 2° à la bibliothèque de la ville, section des manuscrits, Maan, *Sancta et metropolitana ecclesia Turonensis;* Monsnier, *Celeberrima sancti Martini Turonensis ecclesiæ historia ; Histoire et antiquités de saint*

Martin, par Chalmel; *Eloges et histoire des archevêques de Tours*, par Leclercq de Boisrideau; 3° l'*Histoire de la ville de Tours*, 2 vol., par le docteur Giraudet; l'*Histoire de Touraine*, 4 vol., par Chalmel; une *lettre* de M. le pasteur Ed. Stapfer dans le *Bulletin* de la société de l'histoire du protestantisme, 1876, p. 135 ss. — Un curieux petit volume intitulé : *Recit véritable de ce qui s'est passé depuis trois ans en l'affaire de l'Eglise réformée de Tours*, 1624 (Biblioth. Paul de Félice); 5° *les Actes des synodes d'Anjou, Touraine, Maine, haut et bas, Perche et Vendômois* de 1594 à 1609 (copies conservées à la bibliothèque de Blois); *les Actes des synodes provinciaux*, de 1619-1623 et 1647 (originaux appartenant à M. Lièvre, pasteur à Angoulême); id., id. de 1610, 1616 et 1631 (originaux, bibliothèque de l'histoire du protestantisme); *Un extrait des Actes du synode de Preuilly*, 1667 (Bibl. de l'arsenal, collection Conrart, XIV, p. 1361 - 1363); enfin *les Actes des synodes*, de 1673 et de 1679 (Arch. nat. de Paris, T T, 330), et de 1683 (Arch. nat., T T, 284). Ces quatre derniers documents sont des copies. Disons en terminant que la bibliothèque de Tours possède trois gravures éditées par Nicolas Castellin (collection Tortorel et Périssin). L'une représente l' « *exécution d'Amboise, faite le* 15 *mars* 1560; » *l'autre « le massacre fait à Tours par la populace au mois de juillet* 1562. » Ces deux estampes sont signées P (Périssin). La troisième nous montre l' « *entreprise d'Amboise découverte les* 13, 14 *et* 15 *mars* 1560. » On lit au bas de la page : I. *Tortorel fecit.*

A. Dupin de Saint-André.

TOURNELY (Honoré), docteur de la Sorbonne, né à Antibes, en Provence, en 1658, mort à Paris en 1729, professa avec un grand succès la théologie à Douai, puis à la Sorbonne, pendant vingt-quatre ans. Il fut aussi chanoine de la Sainte-Chapelle, à Paris, et se signala par son zèle et par ses écrits en faveur de la bulle *Unigenitus*. Il résigna ses fonctions en 1716 et consacra sa retraite à revoir les traités qu'il avait composés en latin sur la *Grâce*, les *Attributs de Dieu*, la *Trinité*, l'*Incarnation*, l'*Eglise*, les *Sacrements*, etc. (1725-1730); ils se distinguent par la rigueur de la méthode et la clarté du style. Réunis sous le titre de *Theologie de Tournely*, ils furent réimprimés à Venise, en 16 vol., avec des retranchements, surtout au chapitre de l'*Eglise*. L'édition de Cologne a été faite sur celle de Venise. On a trois abrégés de la *Théologie* de Tournely; le premier de Montaigne, docteur de la Sorbonne et sulpicien; le deuxième, moins étendu, de Robbe, et le troisième, plus court encore, de Collet, le lazariste.

TOURNEMINE (René-Joseph), l'un des écrivains de la première moitié du dix-huitième siècle qui, par la grâce et la variété de leur érudition, firent le plus d'honneur à la compagnie de Jésus, naquit à Rennes le 26 avril 1661. Sa famille, qui se faisait gloire de remonter jusqu'aux Plantagenets, figurait, en tout cas, parmi les plus anciennes et les plus considérées de la province; son père portait le titre de baron de Camsillon et sa mère était alliée aux Coëtlogon; ceux qui seraient curieux de parcourir son arbre généalogique n'ont qu'à consulter le dictionnaire de Moreri. Les jésuites, qui furent ses premiers instituteurs,

frappés de la pénétration de son esprit, de la délicatesse de ses goûts littéraires, de la sûreté de sa mémoire, mirent de bonnne heure à profit ses heureux dons en le recevant, dès l'âge de dix-neuf ans, dans leur compagnie. Les études de Tournemine étaient à peine achevées qu'il enseignait alternativement la théologie et la philosophie dans diverses maisons de son ordre et confirmait par un succès non interrompu de quinze années sa réputation précoce. En 1695, la direction du *Journal de Trévoux* se trouva vacante par la retraite simultanée des PP. Catron et Rouilli, ses principaux rédacteurs; leur succession échut à Tournemine que désignaient tout naturellement l'urbanité de ses manières, son équité et son ouverture intellectuelles qui l'empêchaient, tout aussi peu, de blâmer les errements de ses confrères, que de reconnaître les mérites de ses adversaires. Il rejeta, entre autres, dans un article très remarqué, les thèses excentriques soutenues, sur tout sujet, par le P. Hardouin, vécut en excellents termes avec Voltaire, quoiqu'il l'eût combattu dans une *Lettre sur l'immatérialité de l'âme et les sources de l'incrédulité* (1733), rendit par ses fleurs de rhétorique les discussions les plus sévères agréables au gros des lecteurs et fit insérer dans le *Mercure* une dissertation de son cru sur le passage inauthentique, et controversé à son époque, de Josèphe, relatif à Jésus-Christ (1739). Nicéron et Chauffepié ont dressé le catalogue complet des articles publiés par lui dans le *Journal de Trévoux :* parmi ceux qui ont trait à la théologie nous mentionnerons, entre beaucoup d'autres, l'*Eclaircissement sur la prophétie de Jacob* (1715) et celui intitulé *De la liberté de penser en religion* (1736). L'étendue un peu superficielle de son érudition nous est attestée par de nombreux travaux sur l'*Origine des Fables* (1702), et le *Système des dynasties égyptiennes* (1701), l'*Histoire des Etiennes* (1704) ou celle des *Russes par nous appelés Moscovites* (1717). En 1718, les fatigues de l'âge amenèrent Tournemine à échanger ses fonctions de journaliste contre celles moins pénibles de bibliothécaire de la maison professe de son ordre. Non content du riche trésor qu'il avait à sa disposition, il satisfit sa passion pour les livres en réunissant une collection particulière qui ne s'éleva pas à moins de 7,000 volumes. — La mort surprit Tournemine à Paris dans sa docte et paisible retraite, le 16 mars 1735. Son *Traité sur le Déisme* qui avait été son principal ouvrage est resté inachevé. Outre son *Panégyrique de saint Louis* (1732)), nous signalerons de lui une excellente édition du grand commentaire de Menochius sur l'*Ecriture sainte* et un autre de l'*Histoire d'Israël* par Prideaux. — Sources : *Journal de Trévoux*, septembre 1735 ; Levot, *Biographie bretonne*. E. STROEHLIN.

TOURS (*Turones*, *Turonis*) fut amené à la foi chrétienne par saint Gatien (*Greg. Tur.*, I, 28, etc.). La date de cet évènement dépend de la grande question de l'évangélisation des Gaules (voyez *Gaule* et comparez l'article *Toulouse*), mais des discussions sans fin, relatives à la date de 250, que rien ne nous autorise à abandonner, nous ne retenons que le bon livre de l'abbé Ch. Chevalier (*les Origines de l'Eglise de Tours*, mém. soc. arch. de Touraine, XX, 1871). L'histoire des origines chrétiennes de la Touraine et la série même des évêques nous sont si bien connues

par Grégoire de Tours, que nous ne pourrions pas désirer en savoir davantage ; le chapitre 31 du livre X de l'*Histoire ecclésiastique de France* contient véritablement le *Liber Pontificalis* de l'Eglise de Tours. Après Gatien vient saint Lidoire (*Litorius*), qui éleva à Tours la première église. Après lui vient saint Martin (316-397; voyez ce nom et l'article *Marmoutier*), cet évêque dont l'influence fut immense, qui fut haï et persécuté par le clergé de son temps, contre lequel il était une protestation constante (voyez particulièrement à cet égard l'étude de M. P. Albert). M. Lecoy de la Marche a consacré récemment à saint Martin un livre admirable par sa décoration et qui, quoi qu'on pense de la critique de son auteur, est d'un grand intérêt pour l'étude du culte de saint Martin (*saint Martin*, Tours, 1881; voyez Monod, *Revue historique*, mars 1881, p. 425, et la réponse de M. L. de la Marche, accompagnée des justes observations du critique, numéro de mai, p. 177). Saint Brice (*Briccius*) lui succède; c'est lui qui avait élevé la première basilique de Saint-Martin; il est honoré le 13 novembre. Perputues, qui éleva un nouveau temple à saint Martin, laissa tout un ordre de services dont Grégoire de Tours nous a conservé le texte. Saint Grégoire lui-même fut le dix-neuvième évêque de Tours (573-595). Nous n'avons pas à parler ici du grand historien de notre pays ; nous ne pouvons que renvoyer à l'article *Grégoire de Tours*, au beau livre de M. G. Monod, paru en 1872, et, pour le commentaire de ses œuvres, au livre qui est notre manuel quotidien, la *Géographie de la Gaule au sixième siècle*, de M. A. Longnon (Paris, 1878, grand in-8°). M. Longnon a étudié avec amour la topographie tourangelle au temps de Grégoire de Tours; il nous montre, de ce temps, une quinzaine d'églises dans la ville épiscopale, la cathédrale dédiée à saint Gatien depuis le quatorzième siècle, autrefois consacrée à saint Maurice, l'église de Saint-Gervais et Saint-Protais, le baptistère de Saint-Jean-Baptiste, l'église du même nom, le monastère de Saint-Julien, la basilique de Saint-Lidoire, celle de Notre-Dame ou Saint-Martin de la Basoche, de Sainte-Marie et Saint-Jean-Baptiste (Notre-Dame de l'Ecrignole), la grande et illustre basilique de Saint-Martin (voyez l'article *Saint-Martin*), *la cellule* dédiée au même saint, le monastère de Sainte-Monégonde, etc., Le diocèse était,au sixième siècle, peuplé d'églises dont M. M. Longnon donne la situation, les noms et la plus ancienne histoire. Les nombreuses inscriptions qui les décoraient ou qui s'y trouvent encore sont étudiées dans le tome II des *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, de M. Le Blant; on devra ajouter à leur étude l'examen de l'édition récente de saint Fortunat par M. Léo (1881). Les conciles tenus à Tours sont étudiés dans le livre de M. de Héfelé. On pourra voir à l'article *Dol* quelques mots des querelles du neuvième siècle, relatives aux essais d'indépendance de la Bretagne. Tours, chef-lieu de la troisième Lyonnaise, avait pour suffragants, avant 1801, Le Mans, Angers, Rennes, Nantes, Quimper, Vannes, Saint-Pol-de-Léon, Tréguier, Saint-Brieuc, Saint-Malo et Dol, et dans ce siècle, Le Mans, Angers, Nantes et Laval. Les lignes qui précèdent ne sont qu'une introduction à l'étude de l'histoire de ce beau diocèse, sur lequel les sources abondent. J. Maan a

écrit, en 1667, l'histoire de la *Sancta et metropolitana ecclesia Turonensis*, avec les vies des pontifes et les actes des conciles (Tours, 1667-1669, in-f°), et M. Hauréau, avec l'autorité qui est la sienne, a écrit cette histoire dans le tome XIV du *Gallia christiana* (1856). Il faut encore lire, parmi un grand nombre de livre et des dissertations, celles de E. Mabille (*Notice sur les divisions territoriales de la Touraine*, 1866), et des abbés Bourassé et Chevalier (*Recherches sur les églises romaines en Touraine*), et le *Monasticon gallicanum*, planches; les projets de reconstruction de Saint-Martin de Tours sont énumérés dans le supplément du Catalogue de l'histoire locale; voyez aussi R. Mousnyer, *Celeberrimæ S. Martini Tur. ecclesiæ historia*, s. l. n. d. (v. 1660) in-f°; Bourassé et Manceau, *Not. sur S. Julien de T.*, 1845, etc.

S. BERGER.

TOUSSAIN (Pierre), en latin *Tossanus*, réformateur du pays de Montbéliard, dont la biographie est encore pleine d'obscurités, naquit à Saint-Laurent, près de Jometz, en Lorraine, vers l'an 1496. Au mois d'octobre 1514, il suivait les cours de l'université de Bâle, avec Gaspard Megander et OEcolampade. Il alla ensuite étudier à Cologne, à Paris et à Rome. On ne connaît point les circonstances qui déterminèrent son adhésion à la Réforme, ni l'époque à laquelle il accepta un canonicat de la cathédrale de Metz. Il paraît s'être retiré à Bâle dans les premiers mois de 1524, pour motif de religion. Le 28 février 1525 il retourna à Metz, et sollicita avec instance l'autorisation de prêcher le carême dans la cathédrale; mais les inquisiteurs, qui avaient saisi chez lui des livres hérétiques, lui firent essuyer un refus accompagné de mépris et de moquerie, ce qui l'obligea de s'éloigner. Il rentra de nouveau dans la ville au mois de juin, en compagnie de Farel, demandant qu'on revît sa doctrine et offrant de mourir si elle était démontrée fausse; mais on ne le voulut croire et il fut « déjeté » de la ville avec son compagnon. Tous deux, en grand danger d'être pris au corps, chevauchèrent toute la nuit pour n'être pas arrêtés. Au mois d'octobre, il quittait Bâle encore une fois, muni de deux lettres d'Erasme, une pour Guillaume Budé alors à Paris, et l'autre pour l'évêque de Langres. Le 26 juillet 1526, il écrit que les chanoines de Metz, où il avait pénétré une troisième fois, l'ont livré aux inquisiteurs; qu'il n'a été relâché qu'après de longues et cruelles souffrances, et qu'il a trouvé un asile dans le château de Malesherbes (Loiret), auprès de madame d'Entragues « protectrice des exilés du Christ. » Il mentionne son entrevue avec Lefèvre d'Etaples et Roussel, qui dissimulent, veulent attendre, différer, comme si l'Evangile pouvait être prêché autrement que sous la croix. Il se rendit à Blois, où il s'entretint, à diverses reprises, avec Marguerite, des moyens d'avancer la cause du Christ. Celle-ci semble l'avoir admis, dès 1526, au nombre de ses aumôniers. De 1526 à 1531, il séjourna en France, et particulièrement à Paris. Farel écrit le 20 mai 1525 : « Nous avons appris que Toussain a été appelé par les Messins. » Lui-même aurait voulu l'avoir en Suisse à ses côtés; mais Toussain ne quitta la France que lorsque la persécution l'y força. On le trouve à Zurich, au mois de juillet 1531, à Bâle, en 1532 et 1533. Il visita ensuite Nuremberg, Wittemberg, Tu-

bingue, où il était au commencement de 1535; puis il retourna à Bâle, où il attendit impatiemment que le comte George de Wurtemberg l'appelât à Montbéliard, pour y continuer l'œuvre de Farel. Il se rendit à cet appel au mois de juin, il ne quitta plus la ville, où la messe fut abolie en 1538, que lorsque le jeune duc Christophe voulut imposer à l'Eglise l'ordonnance de Wurtemberg. Il reprit ses fonctions le 1er janvier 1546, et les continua même pendant l'Intérim. Il fut destitué en 1571, pour son opposition à la confession d'Augsbourg, et réintégré le 12 janvier 1573, après avoir signé la « Formule de concorde. » Il mourut le 5 octobre de l'année suivante. Il a publié en 1559, in-16, *L'ordre que l'on tient en l'église de Montbéliard en instruisant les enfants et en administrant les saints sacrements avec la forme du mariage et des prières*. L'un de ses fils, Daniel, exerça courageusement le ministère à Orléans durant les guerres de religion, et a publié de nombreux ouvrages. — Voyez Herminjard, *Corresp. des réformateurs; Opera Calvini; La France prot.*, *Bullet. de la Soc. d'hist. du prot.*, 2e série, XI, ch. 449. O. Douen.

TOUSSAINT (LA), fête que l'Eglise catholique célèbre le 1er novembre en l'honneur de tous les saints. La dédicace que fit, en 607, le pape Boniface IV du Panthéon ou de la Rotonde à Rome, a donné lieu à l'établissement de cette fête. Il dédia cet ancien temple païen à l'invocation de la Vierge et de tous les saints; il plaça cette fête au 12 mai. En 731, Grégoire III consacra une chapelle à l'honneur de tous les saints dans l'église Saint-Pierre; il augmenta ainsi la solennité de la fête. Grégoire IV l'introduisit en France sous le règne de Louis le Débonnaire (837); ce fut le même pape qui la transporta au 1er novembre. Les Grecs la célèbrent le dimanche après la Pentecôte. — Voyez P. Ménard, *Notes sur le sacram. de saint Grégoire*, p. 152, ss.; Thomassin, *Traité des fêtes*, etc., et notre article *Saints* (culte des).

TRACHONITE, Τραχωνῖτις (Luc III, 1), pays qui faisait partie de la tétrarchie de Philippe, fils d'Hérode le Grand (Josèphe, *Ant.*, 18, 5. 6; *De bello jud.*, 2. 6. 3), et plus tard fut donné à Hérode Agrippa (Josèphe, *Ant.*, 20, 6. 1). Elle était située entre l'Anti-Liban et les montagnes de l'Arabie, à côté de la Batanée. Les habitants étaient d'excellents archers et vivaient de brigandage dans les cavernes et les ravins de leurs montagnes (τραχῶνες, Strabon, 16, 756; ὁ τράχων, Josèphe, *Ant.*, 13, 16. 5; 15, 10. 1).

TRACTARIANISME. Voyez *Puséysme*.

TRADITION. Dans un sens abstrait et général, la tradition est ce lien spirituel qui s'établit par la transmission des récits, des sentiments et des idées, des pères aux enfants et des maîtres aux disciples, et qui crée ainsi entre la génération d'hier, celle d'aujourd'hui et celle de demain, une sorte de dépendance et de continuité intellectuelle et morale. Dans un sens plus concret et plus spécial, une tradition religieuse est un enseignement relatif à la doctrine, à la discipline ou au culte, qu'on croit avoir été donné de vive voix par les organes immédiats de la révélation et qui s'est, pendant un certain temps, transmis de bouche en bouche avant d'avoir été fixé dans des documents écrits ou des monuments ex-

térieurs.—Chez les Israélites, comme chez les autres peuples de l'Orient, les premiers livres religieux se donnent pour n'être que la fixation écrite d'un tradition orale antérieure ; mais quand, dès l'époque de Moïse, nous trouvons dans l'Ancien Testament des appels à la tradition orale, cette tradition est presque toujours étroitement reliée à une loi écrite déjà arrêtée (Deut. VI, 6, 7 ; XI, 18, 19 ; XVII, 18-20 ; XXXI, 9-13 ; 2 Chron., XVII, 9). Cependant, au commencement de l'ère chrétienne, nous constatons l'existence chez les juifs d'une sorte de *tradition des pères* ou *des anciens* que Jésus et les apôtres répudient comme ne reposant que sur des commandements d'hommes et comme faussant parfois l'esprit de la loi (Matth. XV, 1-9 ; Marc VII, 1-13 ; Gal. I, 14 ; Col. II, 8, 20-23 ; Josèphe, *Antiq.*, XIII, 10, 6). Il s'agit là de ces préceptes de casuistique que les scribes et les pharisiens avaient inventés pour assurer l'application minutieuse des prescriptions légales, et qui, bientôt attribués à Moïse lui-même et coordonnés à la loi et aux prophètes, furent plus tard codifiés dans la Massore et la Cabale (voir les art. *Cabale*, *Caraïtes*, *Massore*, *Pharisiens*, *Talmud*, etc.). Les judéo-chrétiens extrêmes des premiers siècles de notre ère (voir les art. *Ebionites*, *Elkésaïtes*, *Nazaréens*, etc.), qui étaient imbus du principe pharisaïque de la supériorité de la tradition orale sur la tradition écrite, contribuèrent beaucoup, ainsi que cela ressort avec évidence de leurs écrits (*Homil. Clement.*, II. 38, 39 ; *Recognitiones*, I, 21 ; II, 45 ; X, 42) à inoculer ce même principe à l'Eglise de leur temps. — Ceci nous amène à aborder l'objet essentiel de cet article, le développement de la notion catholique de la tradition chrétienne. Jésus lui-même n'avait rien laissé par écrit ; il n'avait point non plus ordonné à ses disciples de composer des livres. Ce fut donc avant tout par l'enseignement oral que les apôtres convertirent des âmes et fondèrent des Eglises (I Cor. II, 13 ; XI, 2 ; 1 Tim. VI, 20 ; 2 Tim. I, 13 ; II, 2). Le christianisme prit naissance en Judée et se propagea de là dans les contrées voisines avant qu'aucun des écrits du Nouveau Testament eût été rédigé ; des peuples entiers crurent en Jésus sans l'intermédiaire du papier et de l'encre (Irénée, III, 4, 2). Les apôtres ne tardèrent pas sans doute à prendre la plume, mais leurs écrits, d'abord peu répandus, ne prétendaient pas non plus être absolument complets, ni comme documents historiques (Jean XXI, 25), ni comme expositions dogmatiques et morales (2 Thess. II, 15 ; Héb. VI, 1). Un certain nombre de souvenirs primitifs, qui n'avaient pas trouvé place dans le Nouveau Testament, se transmettaient de bouche en bouche dans les Eglises. Ignace, Papias, Polycarpe, étaient encore reliés au siècle apostolique par la tradition orale, qu'ils préféraient, à certains égards, à la tradition écrite. — Ce ne fut que lorsque la voix des disciples immédiats des apôtres devint muette et que l'Eglise se rendit mieux compte de l'avenir terrestre qui lui était réservé, que les écrits de l'âge apostolique, recueillis par les évêques et multipliés par les copistes, commencèrent à être appréciés à leur juste valeur. Si les choses avaient suivi leur cours naturel, l'Eglise aurait été peu à peu amenée à considérer la tradition écrite comme la relation la plus authentique, et même la seule authentique, des faits et des dogmes primitifs. Car le peu de

fruit des recherches étendues d'un Eusèbe de Césarée, par exemple, nous montre que le Nouveau Testament renfermait tout ce que la tradition orale pouvait contenir d'important et de sûr, et les étranges bévues d'un Papias, ou même d'un Irénée, nous prouvent que cette tradition orale s'était tout naturellement altérée, dès le deuxième et le troisième siècle, par suite du défaut de science ou de critique de ses dépositaires, ou de leurs préjugés de provenance juive ou païenne. — Mais cette évolution, qui était en train de s'accomplir paisiblement sur les confins de ces deux siècles, fut soudain contrariée par la nécessité où les orthodoxes se trouvèrent de se servir de la tradition orale comme d'une arme défensive contre les hérétiques, et tout spécialement contre les gnostiques, qui, surprenant l'Eglise avant même qu'elle eût assuré ses fondements, cherchaient à insinuer dans le christianisme des éléments empruntés aux philosophies polythéistes ou panthéistes. Pour prévenir cette falsification de la doctrine évangélique, l'Eglise se préoccupa d'abord de fixer le canon du Nouveau Testament ; mais elle s'aperçut bientôt que l'invocation des textes apostoliques ne suffisait pas à réduire les hérétiques au silence, attendu que tout le monde usait alors, vis-à-vis des écrits sacrés, de cette exégèse allégorique qui permet d'y trouver tout ce qu'on y cherche. C'est ainsi que l'ancienne Eglise catholique fut conduite, avec Irénée et surtout avec Tertullien (voyez ces noms), à en appeler, d'une part, de la lettre extérieure du Nouveau Testament, interprétée par les hérétiques dans leur sens particulier, au contenu intime de l'Ecriture, tel que les apôtres l'avaient confié à leurs disciples et tel qu'il avait été conservé par la succession ininterrompue des évêques ; et, d'autre part, des prétendues traditions ésotériques invoquées par le gnosticisme à la tradition catholique des Eglises mères, des *sedes apostolicæ*. Irénée et Tertullien opposèrent ainsi aux hérétiques une fin de non-recevoir; ils les récusaient d'avance, ils les déclaraient *à priori* indignes d'être entendus ; ils soutenaient qu'il y avait contre eux *prescription*. Et ce même procédé sommaire fut employé contre les gnostiques par des hommes tels que Clément d'Alexandrie et Origène, qui ne craignaient pourtant pas d'invoquer à leur tour des traditions secrètes, lorsqu'ils se permettaient ici et là de s'écarter quelque peu de la doctrine consacrée. — Tant que l'Eglise catholique envisagea comme sommaire de la tradition, et par conséquent comme bouclier de l'apologétique chrétienne et comme clef de l'exégèse biblique, cette élémentaire et primitive *règle de foi*, qui devait peu à peu se cristalliser dans le Symbole des apôtres (voy. ce mot), elle ne risquait pas de commettre de trop grands écarts. Malheureusement, la catégorie de la tradition ne tarda pas à se transformer entre ses mains en une sorte de blanc-seing, au moyen duquel elle tâchait de légitimer, comme étant d'origine apostolique, tout ce qu'elle désirait instituer ou conserver malgré l'absence de fondement biblique. Comme il était manifeste qu'en dehors des dogmes et des préceptes fixés par le Nouveau Testament, il n'existait plus dans l'Eglise de tradition vraiment originelle, on prit bientôt le parti de substituer au critère de l'antiquité celui de l'universalité, ou plutôt d'envisager l'universalité d'une tradition, c'est-

à-dire l'accord unanime des évêques à son sujet, comme la pierre de touche de l'antiquité, c'est-à-dire de la provenance apostolique de cette tradition. Mais cette fiction ne s'établit point sans quelques tiraillements. Lorsque ce même évêque Cyprien, de Carthage, qui travaillait à édifier la théorie de l'épiscopat unanime, se trouva différer d'avec son collègue, l'évêque Etienne, de Rome, au sujet du baptême des hérétiques, il ne se fit point scrupule d'en appeler contre la tradition (au moins rituelle) à l'Ecriture et à la raison: *Consuetudo sine veritate,* écrit-il, *vetustas erroris est* (*Ep.* 71). Et au 3e concile de Carthage, l'un de ses collègues africains, l'évêque Libosus, ne craignit pas de soutenir la même thèse, en s'appuyant sur ce mot de Tertullien : *In evangelio Dominus : Ego sum, inquit, veritas. Non dixit : Ego sum consuetudo.* (*De Virg. vel.*, 1). — Il n'est pas facile de caractériser exactement l'attitude que les docteurs chrétiens des trois siècles suivants adoptèrent à l'égard de la tradition. On trouve dans Athanase, dans Basile, dans Cyrille de Jérusalem, un grand nombre de passages attestant la pleine suffisance de l'Ecriture comme règle de doctrine. Et en Occident, Augustin, séparant les livres canoniques des productions chrétiennes postérieures, attribue aux premiers, non seulement une infaillibilité exclusive (*Ad Hier., Ep.* 19), mais encore une pleine suffisance en ce qui touche à la foi et aux mœurs (*De doctr. christ.*, II, 9). Et cependant aucun de ces auteurs n'entend par là contester l'autorité de la tradition. C'est qu'à leurs yeux, le contenu de l'Ecriture et celui de la tradition étaient absolument identiques; la tradition n'ajoute rien au fond à l'Ecriture, elle ne fait que l'éclairer en la confirmant. Ce n'est guère que dans le faux Denys l'Aréopagite (*Hier. eccl.*, 1) que l'on rencontre quelques traces de la notion alexandrine de la tradition ésotérique. — La controverse arienne tendit pourtant à modifier cette situation indéterminée. Les adversaires de l'orthodoxie n'étaient plus, cette fois, des hommes qui cherchaient à altérer le christianisme primitif en y mêlant des notions païennes, c'étaient des hommes qui entendaient sincèrement, eux aussi, se placer sur le terrain du Nouveau Testament. Pous simplifier leur défense, Athanase et Hilaire se hâtèrent de déclarer que le texte de la Bible devait être interprété d'après la tradition des Pères. Il ne s'agissait point encore, à leurs yeux, d'une tradition *dogmatique*, indépendante de l'Ecriture, mais seulement d'une tradition *exégétique*, fixant la signification des passages invoqués des deux parts. Mais lorsque l'orthodoxie voulut imposer à tous les chrétiens sa nouvelle terminologie dogmatique, elle fut peu à peu amenée à considérer la tradition comme une seconde règle de foi, destinée à compléter la première. Cette évolution s'opéra d'abord dans l'Eglise grecque, chez les origénistes de Cappadoce. Grégoire de Nysse renouvelle l'argument de la prescription ; Basile écrit quelque part (*De spiritu sancto*, 27) que les deux sources de la doctrine ont la même valeur ; Grégoire de Nazianze (*Oratio* XXXI, c. 26) et Chrysostome (*Ad 2 Thess.* II, 15) commencent à admettre que le christianisme est perfectible, que le Saint-Esprit a révélé à l'Eglise des choses que le Fils n'a pas révélées aux apôtres. A la même époque, les mêmes idées deviennent courantes dans l'Eglise latine ; Augustin les appuie en

faisant observer que la croyance à l'Evangile, ou à l'Ecriture, repose, chez l'individu chrétien, sur l'autorité de l'Eglise, autrement dit sur l'éducation par l'Eglise (*Contra Ep. fundam*, c. 5) et que l'explication de l'Ecriture est déterminée, au moins négativement, par la règle de foi (*Col.*, t. X, p. 689). — Ce fut pour faire rentrer dans de justes limites l'autorité trop envahissante de ce dernier docteur, que Vincent de Lérins écrivit son *Commonitorium*, l'ouvrage classique de l'antiquité chrétienne sur la tradition ecclésiastique. Ce livre se résumait dans ces mots célèbres du ch. 3e : *Magnopere curandum est ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum. Hoc ita demum fit, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem.* Vincent de Lérins ne reconnaissait ainsi comme vraiment catholiques que les doctrines consacrées par les décisions de conciles généraux ou par l'accord de docteurs considérables de divers temps et de divers lieux. Il appelait d'ailleurs la tradition « l'intelligence de l'Eglise (c. 2) ; » il se la représentait comme croissante, à l'image de celle de l'individu humain, et il comparait cette évolution à un développement organique. Rigoureusement appliquées, les règles de Vincent de Lérins auraient réduit la tradition certaine à bien peu de chose, attendu que, chez les Pères les plus anciens, on trouve souvent (de l'aveu même de Mœhler), des interprétations, des témoignages et des jugements contradictoires. En pratique, l'Eglise prit donc l'habitude de se décider pour l'opinion la plus répandue, en partant de la présupposition que cette opinion-là était aussi la plus ancienne. Puis, pour constater l'universalité d'une doctrine dans l'espace, elle recourut toujours plus à l'institution des conciles œcuméniques, considérés soit comme les organes de la tradition, soit comme les centres inspirés de l'intelligence ecclésiastique. Grégoire de Nazianze, qui se déclarait honteux de siéger dans la mauvaise compagnie du deuxième concile œcuménique, érigeait déjà en oracle le premier de ces conciles, qui n'avait eu lieu qu'un demi-siècle auparavant, et où les traces de l'infirmité humaine n'avaient pas été moins manifestes. Les autorités politiques et ecclésiastiques, Justinien et Grégoire le Grand, égalèrent bientôt les quatre premiers conciles à l'Ecriture sainte. Le cinquième concile assimila les décisions de ses prédécesseurs à la tradition et déclara, en outre, vouloir suivre de tout point une douzaine de Pères et de docteurs, dont il donnait la liste. Enfin le septième concile proclama la solidarité des conciles œcuméniques comme organes infaillibles de la tradition et ses séances furent closes par ce cri : « Anathème à quiconque rejette la tradition de l'Eglise, qu'elle soit orale ou écrite ! » — De cette double source des conciles et des Pères, la tradition reçut toujours de nouveaux affluents, de sorte qu'elle se transforma bientôt en un fleuve irrésistible. L'étude de l'Ecriture sainte devint peu à peu une affaire de luxe. La controverse monophysite, par exemple, ne fut que la lutte entre deux traditions hétérogènes. L'Eglise se mit à retenir fermement les résultats du développement dogmatique antérieur, en les antidatant pour les faire remonter au siècle apostolique, et à donner à toutes les questions encore pendantes la

solution indiquée par les prémisses déjà posées. Au commencement du septième siècle, le monophysite Etienne Gobarus (*Photii Biblioth.*, cod. 232) est peut-être seul à signaler encore les nombreuses contradiction des Pères et à combattre l'autorité suprême de la tradition. — En Orient, le dogme de la tradition fut fixé avec Jean Damascène. L'Eglise grecque ne reconnaît que les sept premiers conciles œcuméniques, plus le *quinisextum* de 692. Dans ses livres symboliques, elle coordonne la tradition à l'Ecriture, comme « la forme non écrite et mystiquement transmise de la parole de Dieu. » En fait, la tradition de l'Eglise d'Orient est souvent opposée, non seulement aux textes du Nouveau Testament, surtout dans les questions de culte et de vie chrétienne, mais encore à la tradition de l'Eglise d'Occident.—Les limites que la théologie grecque avait posées au développement de la tradition n'existèrent pas pour l'Eglise latine du moyen âge. Cette Eglise alla jusqu'à attribuer une sorte d'inspiration, non seulement aux conciles et aux papes, mais aux docteurs célèbres du temps, aux saints ascètes, aux mystiques et même aux fanatiques. Bien loin de distinguer entre la révélation chrétienne primitive et son développement humain postérieur, elle honora les Pères à l'égal des apôtres. Abélard, il est vrai, relève encore assez hardiment les incohérences de la tradition (*Sic et non*) et Thomas d'Aquin lui-même distingue entre la *certitude* donnée par le témoignage de l'Ecriture et la simple *probabilité* fournie par le témoignage des Pères (*Summa*, P. I, qu. 1, art. 8). Mais ces opinions demeurèrent isolées. En fait, la tradition régnait seule sur l'Eglise. — Aussi tous ceux qui aspiraient à une réforme tournaient-ils leurs regards du côté de l'Ecriture, qui devint, dès lors, dans l'Eglise de la tradition, le livre des hérétiques. Citons seulement ici les théologiens Jean de Goch, Jean de Wesel, etc., et les communautés de Valdo, de Wicleff et de Hus. Lorsque, en 1433 et 1452, le cardinal-légat Nicolas de Cusa dut écrire aux hussites au sujet du retranchement du calice, le représentant du concile de Bâle déclara ouvertement que l'Eglise pouvait, suivant les circonstances, changer la forme primitive d'un sacrement, attendu que l'intelligence des enseignements scripturaires croissait chez elle avec l'expérience pratique. Au reste, en assistant aux dissensions intestines et même aux scissions prolongées des grands conciles généraux du quinzième siècle, les hommes qui, comme Cusa, étaient partisans de l'unité à tout prix, furent tout naturellement amenés à déplacer le siège de la tradition et à le transférer du collège des évêques à la chaire de Saint-Pierre. Cette dernière évolution de l'Eglise catholique devait s'achever en présence du grand schisme protestant du seizième siècle. — Les réformateurs proclamèrent tous spontanément le principe de l'autorité suprême de l'Ecriture. Cependant Calvin visa plus que Luther à rendre à l'Eglise renouvelée la physionomie primitive du christianisme apostolique. Le réformateur allemand s'était contenté de déclarer (dès 1522), qu'on ne devait tolérer la tradition que lorsqu'elle n'était point en désaccord avec la Bible, et les livres symboliques de l'Église luthérienne ne rejettent que les traditions humaines qui peuvent obscurcir le dogme de la justification par la foi. Les écrits confessionnels de l'Eglise réformee sont

plus radicaux ; ils répudient positivement toutes les doctrines et les pratiques qui ne peuvent être établies par l'Ecriture sainte. — Ce fut en opposition directe avec le système protestant que le concile de Trente (4e session, 8 avril 1546) proclama expressément que l'Ecriture et la tradition étaient deux sources coordonnées de la doctrine chrétienne. Il partit du principe qu'à côté des règles dogmatiques et morales des livres saints, il existe « des traditions qui, ayant été reçues par les apôtres de la bouche de Jésus-Christ lui-même ou ayant été laissées par les mêmes apôtres à qui le Saint-Esprit les a dictées..., ont été conservées dans l'Eglise catholique par une succession continue. » L'Ecriture et la tradition, ayant de la sorte une même source, ce qui exclut par avance tout désaccord entre elles, ont aussi la même autorité : « Le saint concile les embrasse avec un pareil respect et une égale piété. » Par conséquent, « pour arrêter et contenir les esprits inquiets et entreprenants, » le concile ordonne que, « dans les choses de la foi, ou de la morale même, en ce qui touche au maintien de la doctrine chrétienne, personne, se confiant en son propre jugement, n'ait l'audace de tordre l'Ecriture sainte selon son sens particulier, ni de lui donner des interprétations, ou contraires à celles que lui donne et lui a données la sainte mère Eglise, à qui il appartient de juger du véritable sens et de la véritable interprétation des saintes Ecritures, ou opposées au sentiment unanime des Pères, alors même que ces interprétations ne devraient jamais être mises en lumière. — Cette décision de Trente fut combattue avec talent par le luthérien Chemnitz, qui montra (dans son *Examen concilii Tridentini*, 1565-1573) que la tradition romaine était un véritable code d'erreurs. Peu après, Bellarmin défendit (dans son *De verbo Dei*, 1581) le décret du concile et introduisit dans la matière une foule de distinctions prudentes. Les docteurs romains qui sont venus après lui se sont pour ainsi dire bornés à copier ses arguments : c'est la prédication orale qui a fondé l'Eglise ; c'est l'Eglise qui a fixé le canon ; il est impossible que les quelques pages du Nouveau Testament contiennent tous les préceptes apostoliques ; les enseignements fragmentaires et obscurs de la Bible réclament le complément d'une tradition et d'une interprétation infaillibles ; les protestants eux-mêmes admettent des doctrines ou des usages qui n'ont de fondement que dans la tradition, par exemple la Trinité, le dimanche, le baptême des enfants, etc. Si l'on ajoute à ces arguments celui que Schelstrade imagina, en 1685, de tirer de la discipline du secret (v. ce mot), l'on aura un aperçu à peu près complet de l'arsenal de l'opinion catholique. — Dans le camp protestant, Grotius et Calixte (v. ces noms) crurent qu'une conciliation serait possible entre les deux points de vue en présence. Mais l'on comprit généralement que ce conflit de principes était irréductible. C'est ainsi que Daillé (v. ce nom) démolit (dans son *Traité de l'emploi des saints Pères*, 1632) les preuves patristiques alléguées à l'appui des idées catholiques, et sa démonstration fut rendue plus forte encore par la découverte de l'inauthenticité de plusieurs des pièces les plus importantes du dossier romain. De son côté, la dogmatique luthérienne du dix-septième siècle se montra toujours moins disposée à admettre l'autorité, même relative, de la tradition. — Ce qui

consomma la rupture des deux principes protestant et catholique, ce fut le pas hardi fait par les jésuites (Valentia, Pétau, Haunold, etc.) lorsqu'ils se mirent à affirmer que, pour être reçues comme traditions légitimes, les doctrines et les pratiques de l'Eglise n'avaient nullement besoin de réaliser le caractère de l'antiquité. Dès lors, le magistère infaillible de l'Eglise vivante devenait l'interprète de la tradition comme de l'Ecriture, la troisième source de la connaissance chrétienne et la plus haute autorité dogmatique et morale. L'on n'avait plus besoin de recourir à l'idée fictive d'une tradition latente se réveillant, sous la pression des circonstances, dans la mémoire des évêques, pour se manifester à ce moment à la conscience de l'Eglise. Le génie du christianisme, l'esprit de apôtres. était dorénavant considéré comme animant, d'une manière permanente, le corps mystique de l'épiscopat. Ainsi déliée de toute dépendance gênante à l'égard de l'antiquité chrétienne et dotée, pour son propre compte, d'une sorte d'inspiration continue, l'Eglise chercha et trouva son centre d'unité dans le détenteur momentané du saint-siège apostolique. Au reste, Bellarmin lui-même avait déjà fait de la pratique de l'Eglise de Rome (la seule Eglise apostolique dont la succession épiscopale fût restée inattaquable) le seul critère certain de la tradition. — Cependant, en France, l'épiscopalisme gallican se refusait à mettre les bulles et les constitutions du pape au nombre des symboles et des canons obligatoires de l'Eglise. Bossuet fit voir (dans son habile *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique*, 1671) comment les protestants eux-mêmes avaient tempéré le principe de l'autorité exclusive de l'Ecriture, par l'admission d'une certaine autorité relative de l'Eglise. Là-dessus Leibnitz, reprenant les traces de Calixte, se flatta de ramener les deux confessions rivales au terrain neutre de l'ancienne foi commune. De 1660 à 1690, il parut en Allemagne une foule d'écrits inspirés par ces vues iréniques. Cent ans après, ce rapprochement des esprits sembla un instant devoir s'accentuer. Tandis que plusieurs docteurs catholiques se montraient disposés à revenir au respect sincère de l'antiquité, quelques théologiens protestants, tels que J.-G. Rosenmüller (*De usu traditionis in theologia*, 1876) se déclaraient prêts à attribuer à la tradition une certaine portée. Un des hérauts du christianisme libéral, Lessing, se fit un jeu d'embarrasser l'orthodoxie protestante en montrant que l'Eglise avait été fondée sur la règle de foi bien plus que sur le Nouveau Testament. Delbrück (*Phil. Melanchthon, der Glaubenslehrer*, 1826) et Daniel (*Theolog. Controversen*, 1843) exagérèrent cette thèse, qui fut réduite à sa juste valeur dans l'ouvrage inachevé de Jacobi et dans les trois lettres de Sack, Nitzsch et Lücke qui sont citées plus loin. — Tout autrement sérieux ont été les efforts tentés par le puséysme (v. ce mot) pour rétablir au sein de l'Eglise anglicane l'autorité de la tradition catholique. A partir de 1835, Pusey, R.-H. Froude, Keble, Newman, etc., se mirent à célébrer la soumission à l'exégèse des Pères et aux décrets des sept premiers conciles comme le seul moyen de restaurer l'unité de l'Eglise chrétienne. En Allemagne, l'école ultra-luthérienne éleva, beaucoup plus timidement, il est vrai, sa voix dans le même sens. A la même époque, le catholique Moehler, profitant de cer-

tains aperçus émis par Marheineke (1808) et de la notion nouvelle de la conscience générale de l'Eglise, développée dans la dogmatique de Schleiermacher (1821), spiritualisa (dans sa *Symbolique*, 1832) l'idée de la tradition. Il en fit cet esprit collectif, invariable dans son essence, mais progressif dans ses manifestations, qui préside au développement de l'Eglise et qui, en assurant à la génération présente l'héritage moral des générations passées, garantit à la société chrétienne son unité religieuse et son identité morale. Ce nouveau point de vue, qui fut adopté par d'autres docteurs catholiques (Staudenmaier, Michelis, etc.) amena la théologie protestante à fixer plus exactement la notion controversée. Tout en continuant, dans le camp de la Réforme, à repousser, pour des raisons toujours plus rigoureusement scientifiques, la notion catholique de la tradition, on a généralement renoncé à soutenir que tout texte des Ecritures est doué d'une clarté absolue et d'une autorité immuable, et que tout protestant a par conséquent le droit de s'ériger en pape, une Bible à la main. L'on se montre, au contraire, disposé à mieux reconnaître le rôle que la tradition chrétienne primitive et la conscience chrétienne collective ont dû et doivent encore jouer dans le développement naturel et régulier de l'Eglise et du dogme. — Ouvrages à consulter. Outre les encyclopédies, les traités de controverse, d'histoire ecclésiastique et d'histoire des dogmes, et les écrits cités au cours de cet article : P. Du Moulin, *Du juge des controverses*, Gen., 1636 ; J. Mestrezat, *Traité de l'Ecriture sainte*, etc., Gen., 1638 ; Galura, *De traditione, alterâ revelationis fonte*, Frib., 1790 ; Sack, Nitzsch et Lücke, *Drei Sendschreiben an Delbrück über das Ansehen der heil. Schrift und ihr Verhæltniss zur Glaubensregel in der protest. und in der alten Kirche*, Bonn, 1827 ; Jacobi, *Die kirchliche Lehre v. der Tradition u. heiligen Schrift*, Berlin, 1847 ; Friedlieb, *Schrift, Tradition und Schriftauslegung* (cath.), Breslau, 1854 ; L. de Sanctis, *La tradition*, Paris, 1862 ; A. Tanner, *Das kath. Traditions-und das prot. Schriftprinzip*, Lucerne, 1862 ; Choisy, *La tradition apostolique*, Gen., 1873 ; Holtzmann, *Kanon und Tradition*, Ludwigsb., 1859. L'auteur de cet article a profité surtout de l'article *Tradition* publié par le même Holtzmann, dans la *Real-Encyclopædie* de Herzog. F. Chaponnière.

TRADUCIANISME, nom que les pélagiens donnaient à la doctrine de saint Augustin sur le péché originel, qui passe et se communique (*traducitur*) des pères aux enfants. Elle fut développée, après lui, en ce sens que plusieurs enseignaient que l'âme elle-même d'un enfant émane de celle de son père et naît *ex traduce*.

TRAJAN (*Marcus Ulpius Trajanus Crinitus*), empereur romain, régna de 98 à 117. Il était né en Espagne en 52. Consul en 91, il fut adopté par Nerva et lui succéda. Nous n'avons pas ici à rapporter les événements principaux de son règne, pour l'étude desquels nous renvoyons le lecteur aux ouvrages spéciaux, histoires romaines, dictionnaires biographiques, etc. La seule question que nous ayons à traiter est celle-ci : que devint l'Eglise chrétienne sous le règne de Trajan ? — Autrefois, quand on classait les persécutions de l'empire et que l'on en comptait dix, celle de Trajan était la troisième. Il faut abandonner cette classifi-

cation arbitraire. Néron et Domitien avaient persécuté illégalement les chrétiens. A partir de Trajan la persécution cessa d'être illégale. Elle fut légitimée par un décret de l'empereur lui-même. Voici à quelle occasion il le rendit. Pline le Jeune, son ami, gouverneur de Bithynie, lui avait écrit une lettre (*Epist.*, livre X, lettre 97), trop longue pour être transcrite ici, et dans laquelle il le consultait sur la conduite à tenir à l'égard des chrétiens de sa province. Cette lettre, qui date de la fin de l'année 112, est un des souvenirs les plus précieux que nous possédions pour l'histoire du christianisme au commencement du second siècle. Voici la réponse de Trajan (Pline, *op cit.*, lettre 98): « *Actum quem debuisti, mi secunde, in excutiendis causis eorum qui christiani ad te delati fuerant, secutus es. Neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest. Conquirendi non sunt. Si deferantur et arguantur, puniendi sunt; ità tamen, ut qui negaverit se christianum esse, idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando diis nostris, quamvis suspectus in preteritum fuerit, veniam ex pœnitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelli nullo crimine locum habere debent. Nam est pessimi exempli, nec nostri sæculi est.* » — Au premier abord, cette réponse paraît assez favorable aux chrétiens, et quelques Pères de l'Eglise, Tertullien, Meliton, etc., s'y sont laissé tromper. En réalité, cette lettre autorise toutes les poursuites et absout tous les actes commis contre les chrétiens. Trajan ne permet pas d'enquête préalable « *conquirendi non sunt.* » Mais il encourage la délation pourvu qu'elle ne soit pas anonyme, et ces mots : « *si deferantur et arguantur, puniendi sunt.* » s'ils sont accusés et convaincus, il faut les punir, rend la persécution partout légale. La lettre de Trajan à Pline est le premier rescrit impérial contre les chrétiens. Tolérant pour les personnes, l'empereur ne l'est à aucun degré pour la religion elle-même. Entre les mains de magistrats cruels, son décret sera une arme terrible, et Trajan est le premier persécuteur systématique. Il a été sans doute un des meilleurs empereurs ; il n'était point naturellement cruel; mais, comme les hommes les plus honnêtes de son temps, Pline, Suétone, Tacite, il nourrissait d'invincibles préjugés contre « la superstition nouvelle. » Tout, du reste, le portait à être sévère, et, avant tout, l'étonnante extension que le christianisme prenait depuis quelques années. Il inaugura la seconde période de l'histoire de la persécution, celle où la poursuite dépendit du caprice des gouverneurs. La troisième période, celle des persécutions générales, ne commença qu'avec Décius. — Remarquez que les chrétiens ne sont plus poursuivis pour des forfaits abominables, meurtres d'enfants et orgies secrètes, mais que c'est le christianisme lui-même, innocent cependant et puéril aux yeux de Pline, qui est devenu un crime. Remarquons aussi que les chrétiens ne sont plus persécutés comme Juifs. Les deux religions sont soigneusement distinguées. Elles le seront toujours désormais, sauf par le peuple, qui les confond encore dans sa haine. Du reste, les Juifs, qui cependant se révoltaient, ne furent jamais très sérieusement persécutés. Les chrétiens, qui ne tiraient jamais l'épée, étaient au contraire implacablement poursuivis. Les empereurs reconnaissaient, dans leur religion humble et modeste en apparence, le véritable ennemi de l'Etat, celui qu'il fallait

vaincre si on ne voulait pas mourir. Désormais le chrétien sera à la merci du premier venu, on l'épiera, on observera ses allures. Si, au marché, il s'informe de la provenance des viandes qu'il achète, si, en passant devant un temple ou une station, il n'envoie pas un baiser d'adoration, s'il s'abstient de paraître aux fêtes publiques, il sera dénoncé. Il suffira d'une lettre signée et il sera perdu. Or le peuple fanatique ne se fait pas faute de le dénoncer. — La lettre de Pline, dont nous avons parlé, nous renseigne exactement sur la procédure suivie après une dénonciation. Le chrétien était interrogé par le proconsul. S'il avouait, on le condamnait à mort; mais, avant de le mener au supplice, on apportait l'image de l'empereur et on lui demandait de l'adorer, de brûler de l'encens, de faire les libations sacrées et de maudire le Christ. Quelques-uns se laissaient entraîner à l'apostasie; on les relâchait. D'autres restaient inébranlables et payaient de leur vie leur fidélité. — Ignace d'Antioche et Siméon, arrière-petit-fils de Clopas, et chef de l'Eglise de Jérusalem, moururent martyrs sous le règne de Trajan. On nomme encore deux autres personnages, Zozime et Rufus. La persécution semble avoir sévi surtout en Asie. A la fin du règne de Trajan, les Juifs se révoltèrent une seconde fois. Il allait les réprimer lorsqu'il mourut à Sélinonte. Adrien lui succéda. — Pline le Jeune a écrit le panégyrique de Trajan où il vante sa bonté, sa franchise, mais il passe sous silence la corruption de ses mœurs et ses excès de table. Le dixième livre de ses lettres nous montre combien était profonde sa science de gouvernement.

EDM. STAPFER.

TRANSFIGURATION, fête instituée pour célébrer la mémoire du jour auquel Jésus-Christ parut dans un état glorieux avec Moïse et Elie, sur une montagne où il avait conduit trois de ses apôtres, Pierre, Jacques et Jean, et que la légende dit être le mont Thabor (Matth. XVII, 1 ss.; Marc IX, 1 ss; Luc, 28 ss.). La fête de la Transfiguration, fixée au 6 août, est probablement très ancienne (voy. le martyrologe de Vandelbert, qui vivait vers l'an 850). Le pape Calixte III la rendit plus solennelle en 1456, en composa l'office et y attacha même des indulgences, en mémoire de la grande victoire que les chrétiens remportèrent la même année sur les Turcs devant Belgrade, en Hongrie.

TRANSSUBSTANTIATION. Voyez *Cène* (Sainte).

TRAPPISTES. Voyez *La Trappe.*

TRÉGUIER (*Trecorium*) est célèbre par le nom de saint Tugdual, fondateur du monastère de ce lieu. Cousin de Déroch, le fondateur du royaume de Domnonée, Tugdual vint aborder sur la côte du pays de Léon avec soixante-douze moines; c'est non loin du Conquet, dans un petit havre de la paroisse de Ploumoguer, que s'établirent les pieux solitaires. Mais bientôt le zèle de leur chef les conduisit du cap Saint-Mahé à la presqu'île de Tréguier où fut fondé, vers le milieu du sixième siècle, le célèbre monastère de *Trecorium*. Ce fut en 848 que le duc Noménoé fit du grand monastère de Saint-Tugdual, qui avait déjà des évêques *régionnaires* ou sans diocèse, un évêché, soumis d'abord à Dol, puis à Tours, et qui fut supprimé en 1801. L'église du couvent était dédiée à saint André. — Voyez Hauréau, *Gallia christiana*, XIV; de Courson, *Car-*

tulaire de Redon, 1863; Longnon, *les Evêchés gallo-romains de la Bretagne*, 1873, et la *Vie de saint Tugdual*, dans Albert le Grand et Lobineau.

TREMELLIUS. (Emmanuel), hébraïsant distingué, né à Ferrare vers l'an 1510, mort à Sedan en 1580. Issu de parents juifs, il professa l'hébreu à Lucques après sa conversion au catholicisme; mais, ayant embrassé les doctrines de la Réforme, il dut quitter l'Italie et se rendit à Strasbourg et à Oxford. En 1553, il alla en Allemagne, et enseigna l'hébreu à Heidelberg; plus tard, il professa la même langue à l'académie de Sedan. On a de lui : 1° *Targum in XII Prophetas minores*, Heidelb., 1567; 2° *Novum Testamentum ex syriaco latinum*, Gen., 1569; Lyon, 1571; 3° *Biblia sacra*, Francf., 1575-79, 5 vol. in-fol. Cette première édition ne contient pas le Nouveau Testament, mais il se trouve dans les éditions suivantes, qui s'élèvent à plus de trente. Tremellius a traduit en hébreu et en grec le *Catéchisme* de Calvin, Paris, 1551, 1554, in-8°, et il a publié *Buceri Prælectiones in Epist. ad Ephesios*, Bâle, 1562.

TRENTE (Concile de). Le vingtième concile général s'ouvrit le 13 décembre 1545, sous le pontificat de Paul III ; les sessions suivantes eurent lieu le 7 janvier, le 3 février, le 8 avril et le 17 juin 1546, le 13 janvier et le 7 mars 1547. Transférée à Bologne par un décret du 11 mars qui fut communiqué par les légats dans la huitième session, l'assemblée tint dans cette ville les sessions 9, 10 et 11. Après une interruption de quatre années, la onzième session prorogée à Bologne, fut reprise à Trente le 1er mai 1551, sous le pontificat de Jules III : les sessions 12, 13, 14, 15 et 16 furent tenues le 1er septembre, le 11 octobre, le 25 novembre 1551, le 25 janvier et le 28 avril 1552. La troisième réunion du concile indiquée par un décret de Pie IV, du 29 novembre 1560, commença le 18 janvier 1562 et finit le 4 décembre 1563; huit sessions furent tenues pendant ces deux années, le 18 janvier, le 14 mai, le 4 juin, le 16 juillet, le 17 septembre 1562, le 15 juillet, le 11 novembre et le 3 décembre 1563. Le lendemain de la vingt-cinquième session, le 4 décembre, après la lecture de la formule de séparation, les Pères entonnent les acclamations, prononcent anathème contre les hérétiques et se séparent. — Charles V s'était rendu compte, dès l'année 1524, qu'il ne pourrait avoir raison des luthériens d'Allemagne qu'en s'appuyant sur les décisions souveraines des représentants de l'Eglise chrétienne : il fut à ce sujet en correspondance avec Adrien VI, il en parla à Clément VII lors de l'entrevue de Bologne ; il insista d'autant plus qu'il espérait non seulement « guérir radicalement avec l'aide d'un concile la peste qui désolait l'Allemagne, » mais relever la puissance et la dignité impériales. La confession d'Augsbourg avait demandé la réunion d'un concile universel, libre et chrétien ; Charles V, qui ne croyait plus que la conciliation fût possible par la voie des négociations, écrivit au pape, envoya de La Cueva à Rome. Clément VII hésite, le collège des cardinaux soulève des objections ; François Ier, consulté, déclare qu'avant de réunir le concile il faut demander l'avis et obtenir le consentement de tous les princes chrétiens. Malgré ces difficultés, Charles V persiste, engage le pape à se mettre en rapport avec

les luthériens ; à la mort de Clément, Alexandre Farnèse, qui avait, toujours été partisan du concile fut élu pape : son premier soin fut de reprendre et de pousser plus vivement les négociations. Vergerius envoyé en Allemagne constate bientôt que ni les princes luthériens, ni les théologiens ne sont disposés à reconnaître l'autorité du concile, à moins qu'il ne soit formé d'hommes capables et impartiaux choisis par l'empereur, les souverains, les princes et les Etats. Cependant Paul III publie la bulle d'indiction, le 2 juin 1536 ; Mantoue est désignée d'abord comme siège de l'assemblée, puis Bologne, Plaisance et enfin Vicence ; mais les prélats se présentèrent en si petit nombre dans cette dernière ville que le concile fut indéfiniment prorogé le 21 mars 1539. — Le pape avait ardemment travaillé à la réconciliation de Charles V et de François Ier, persuadé qu'après la paix rétablie, les affaires de l'Eglise pourraient être réglées d'un commun accord. Il s'était trompé, d'abord parce que, de tous les grands souverains de l'Europe, Charles V était le seul qui eût intérêt à soumettre et ramener les dissidents, et qu'ensuite les luthériens d'Allemagne refusaient plus catégoriquement que jamais de reconnaître les décisions d'un concile dirigé par le pape et présidé par ses légats. L'empereur, quoiqu'en paix avec la France, ne peut pas recourir à la force ; il revient aux négociations, institue des colloques à Worms et à Ratisbonne, 1540-1541 ; Contarini, mieux qualifié qu'aucun autre théologien catholique pour réussir auprès des luthériens, formule au colloque de Ratisbonne le dogme de la justification de façon qu'il peut réunir tous les suffrages ; ni le pape ni Luther n'acceptent la formule de transaction proposée par Contarini qui depuis cette époque, fut moins souvent consulté et surtout moins écouté à la cour de Rome. Charles V, avant de partir pour Alger, recommande à Paul III, dans l'entrevue de Lucques, la prompte convocation d'un concile. Morone, nonce du pape à la diète de Spire, tombe d'accord avec Ferdinand pour choisir comme lieu de réunion la ville de Trente, qui est moitié allemande et moitié italienne. La bulle d'indiction est publiée le 22 mai 1542, et de nouvelles hostilités ayant éclaté entre la France et l'Empire, Paul III recommande aux deux adversaires de se réconcilier dans l'intérêt commun de la chrétienté. Charles V, qui combat les Turcs, n'admet pas que le souverain pontife dans ses exhortations le place sur la même ligne que François Ier, l'allié des Turcs, et s'indigne que Paul III observe dans la guerre entre la France et l'Empire une stricte neutralité. — Les légats s'étaient rendus à Trente où ils attendirent en vain pendant six mois les prélats ; en Allemagne, la situation devient chaque jour plus critique et l'empereur, malgré ses répugnances, se voit réduit, à la diète de Spire 1544, à accorder aux luthériens l'égalité des droits, la promesse d'un concile universel, libre et chrétien, ou à défaut, d'un synode national ou même d'une diète appelée à régler les affaires religieuses et politiques, pour obtenir des Etats des subsides de guerre indispensables. Paul III, à son tour, s'irrite de la condescendance de Charles V et le blâme publiquement de s'être engagé à l'égard des hérétiques, d'avoir parlé d'un concile sans avoir consulté ni même nommé le chef de l'Eglise. La faute, au dire de l'empereur, en était au pape lui-même, qui fut sollicité plus vivement que jamais de

hâter la solution et de couper court à toutes les difficultés en rassemblant le concile. François I[er], qui vient de signer le traité de Crespy, appuie la demande de Charles, sans beaucoup insister toutefois, et en travaillant sous main pour la faire rejeter. Le 19 novembre 1544, la bulle d'indiction est enfin publiée : Charles et Ferdinand invitent les luthériens à députer au concile, mais ceux-ci refusent, en alléguant le motif que l'assemblée convoquée n'est pas celle que l'empereur a promise à Spire (diète de Worms). Dans l'intervalle, grâce au cardinal de Farnèse, les deux chefs de la chrétienté se sont rapprochés et entendus : une ligue secrète est conclue, il est convenu que les luthériens seront réduits par les armes ; mais l'argent faisant défaut, Charles se voit obligé de remettre à plus tard l'exécution de ses projets. — Le concile s'ouvrit le 13 décembre 1545 ; le pape y était représenté par trois légats, les cardinaux del Monte, Cervino et Pole. Rien n'avait été arrêté à l'avance, ni sur le mode de votation, ni sur la marche à suivre dans les délibérations, ni sur les questions à débattre, tant la curie, préoccupée des difficultés politiques, avait négligé l'essentiel : un point était décidé, à savoir que rien ne se ferait à Trente sans l'avis préalable et l'assentiment de Rome. Après avoir posé en règle que les évêques, les généraux des ordres monastiques et quelques autres grands dignitaires seuls auraient droit de vote, que les théologiens n'assisteraient qu'aux délibérations préliminaires, que les décrets élaborés et discutés dans les congrégations seraient proclamés dans les sessions solennelles, que le vote se ferait par tête et non par nation, on se demanda si les dogmes ou la réforme de l'Eglise seraient portés d'abord à l'ordre du jour de l'assemblée. Charles V, qui tenait à enlever aux luthériens tout prétexte pour persister dans leur opposition et qui pensait d'ailleurs que « les dogmes depuis longtemps inscrits dans les Livres, » étaient indiscutables, insistait pour que les réformes fussent votées et appliquées au plus tôt ; le pape et ses légats donnaient plus d'importance à la définition et à la proclamation des doctrines fondamentales du catholicisme et n'avaient guère souci, depuis quelque temps surtout, d'aplanir les voies aux hérétiques repentants : il est vrai de dire qu'ils appréhendaient la réforme du chef et des membres de l'Eglise. L'évêque de Feltre mit les deux partis d'accord en proposant de mener de front les discussions théoriques et les questions pratiques : à ce moment arrivèrent à Trente les prélats espagnols, accompagnés de deux théologiens célèbres, Domingo de Soto et Caranza, et des jésuites Lainez et Salmeron, qui exercèrent aussitôt une grande influence sur les résolutions du concile. — On discute d'abord longuement sur les sources de la foi, sur les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, sur la tradition orale, puis on aborde, malgré les instances des impériaux qui veulent empêcher le concile de formuler hâtivement les points controversés, le dogme du péché originel et de la justification. Charles V qui, en négociant avec les protestants, avait rencontré une résistance plus ferme que jamais (Ratisbonne, janvier 1546), et qui avait négocié dans l'espoir de ne pas réussir, s'était mis en campagne, et, après de rapides victoires, était resté maître de l'Allemagne ; le pape son allié, trouvant sans doute que

les armes impériales avaient remporté des succès trop décisifs, rappela ses troupes et publia plus tôt qu'il n'était prudent le décret sur la justification ; de plus, il transféra le concile à Bologne. Les prélats allemands refusent de suivre les Italiens ; Charles proteste et déclare la translation illégale. Del Monte, le président-légat, répond qne l'empereur est le fils et non pas le Seigneur et maître de l'Eglise. Ces conflits eurent pour résultat de faire incliner Charles à la conciliation et aux concessions en Allemagne, de réveiller en lui la pensée de réformer l'Eglise sans le concours du pape. L'intérim d'Augsbourg (15 mai 1548), quoiqu'il ne satisfît pas les luthériens, ne laissait pas de déplaire au pape et aux Pères de Bologne. Paul III finit cependant par consentir aux dispenses provisoires que l'intérim accordait aux hérétiques, en réservant toutefois les droits absolus du concile ; il prorogea, par un décret de septembre 1548, la onzième session tenue à Bologne et rappela les Pères à Trente. Del Monte, qui devint pape sous le nom de Jules III le 8 février 1550, était impatient de rétablir la paix religieuse et se montrait tout prêt à seconder les vues de l'empereur ; celui-ci engage les Etats d'Allemagne à profiter des bonnes dispositions du pape, convoque une diète à Augsbourg où il annonce la prochaine réouverture du concile. Les luthériens, Maurice de Saxe plus que les autres accueillent froidement les propositions de Charles et, quoique la majorité des députés à la diète se soit soumise par avance aux décrets du concile, Maurice réserve sa liberté d'action, fait rédiger une confession de foi moins modérée que celle de 1530 et semble vouloir attendre les événements. — La deuxième réunion du concile devait avoir lieu le 1er mai 1551 ; elle fut ajournée au 1er septembre à cause de l'absence des prélats allemands. A cette date, un assez grand nombre d'évêques italiens, espagnols, hongrois et allemands se trouvait à Trente ; les évêques français faisaient seuls défaut : l'ambassadeur de Henri II, pour expliquer cette abstention, remit aux Pères une lettre du roi dans laquelle celui-ci repoussait l'autorité du concile, qui n'était à ses yeux qu'une assemblée privée au profit de quelques personnes. Les luthériens, se rendant aux sollicitations de l'empereur, arrivèrent pour débattre avec les Pères les questions dogmatiques en litige : Joachim II de Brandebourg d'autant plus porté à la soumission qu'il espérait obtenir pour son fils mineur Magdebourg et Halberstadt, Sleidan, le député de Strasbourg, de Lindau et de quelques autres villes, les députés saxons et wurtembergeois. Tous, sauf Joachim, prétendent traiter avec le concile sur le pied de l'égalité ; les Saxons réclament pour les théologiens protestants des sauf-conduits identiques à ceux délivrés par le concile de Bâle à la députation des Bohêmes et déclarent que les Pères devront rapporter les décrets publiés antérieurement et les reprendre à nouveau. L'accueil fait aux luthériens par une partie des prélats, l'appui qu'ils trouvent auprès des députés impériaux effrayent la cour de Rome. Nous ne voulons pas, s'écrie le pape, que, sous le nom d'abus on attaque les institutions les plus vénérables, ni qu'on touche à notre autorité. Charles V croyait être à la veille de triompher de tous les obstacles et de réduire du même coup sous son pouvoir le pape aussi bien que les luthériens. Mais l'élec-

teur Maurice qui, pour mieux tromper son ancien protecteur avait entamé au sujet du concile d'interminables négociations, annoncé et reculé toujours le départ de ses théologiens, renversa brusquement cet échafaudage péniblement élevé en prenant les armes contre Charles V. A la première nouvelle des hostilités, plusieurs prélats allemands quittent Trente ; dès le 15 avril, Jules III est d'avis de suspendre l'assemblée qui décide, le 28 de ce mois de se séparer, malgré les protestations des partisans de l'empereur. La situation de l'Allemagne exigeait de prompts remèdes et il fallut en revenir à une diète pour régler les questions religieuses. Charles V laissa le soin de traiter avec les luthériens à son frère Ferdinand et écrivit au pape que le concile étant suspendu, et la confusion devenant chaque jour plus grande, une diète seule pouvait ramener un état tolérable. — Entre la deuxième et la troisième réunion du concile, bien des événements s'étaient accomplis dans les pays de l'Europe, et particulièrement en Allemagne et en France. Ferdinand, le successeur de Charles V, n'était plus seul à demander des réformes ecclésiastiques ; le roi de France avait intérêt comme lui, en 1560, à faire disparaître les abus, à rendre le clergé respectable, à rejeter les superstitions, à corriger les cérémonies : à Paris comme à Vienne, on était persuadé que le plus sûr moyen d'avoir raison des huguenots et des luthériens. c'était de régénérer l'Eglise ; Pie IV avait promis au conclave qui l'avait élu de rouvrir le concile, mais il ne tarda pas à éprouver des scrupules, d'autant plus que les trois grands souverains catholiques, d'accord sur la nécessité de reprendre les débats et les réformes interrompus en 1548, différaient sur le mode de convocation et sur la valeur et l'autorité des décrets antérieurement publiés. L'Espagne dont les évêques trouvaient que toutes les décisions prises avaient été bonnes, justes, pieuses et inspirées du Saint-Esprit, parce que, dans une des sessions de Trente, leurs attributions avaient été agrandies aux dépens des chanoines et des capitulaires, pensait que la nouvelle assemblée ne devait être que la continuation de celle de 1548 ; la France et l'Empire, au contraire, voulaient que le travail de réformation et la discussion dogmatique fussent repris par un concile nouveau, ne relevant que de lui-même. Pie IV s'empresse de faire rédiger la bulle qui « lève la suspension » et de la communiquer à Catherine de Médicis, quand il apprend qu'en France le gouvernement se dispose à réunir les Etats et invite les prélats et membres de l'Eglise à s'assembler à Paris. Ferdinand, tout en regrettant que la curie n'ait pas tenu compte de son désir, adhère au concile et invite les luthériens à s'y faire représenter ; la France, quand elle connut la décision de l'empereur, promit d'envoyer une ambassade et des prélats à Trente. La première session eut lieu le 18 janvier 1562 : les Italiens, comme toujours, voulaient s'occuper des dogmes plus que des réformes ; les Allemands, les Français et même les Espagnols, conformément aux instructions nettes et catégoriques de leurs gouvernements, demandaient qu'avant tout les Pères prissent souci de la situation de l'Eglise et donnassent des gages de modération. A cet égard, la France et l'Empire étaient complètement d'accord et recommandaient à leurs ambassadeurs de réclamer la réforme

des abus, et en matière de doctrine et de discipline, la tolérance compatible avec la conservation de la religion catholique. — Pie IV, tout comme ses prédécesseurs, s'effrayait des exigences des souverains et voulait à tout prix faire écarter leurs propositions : dans les premiers temps, l'ambassade française eut si peu de crédit qu'elle se disposait à quitter Trente. Catherine de Médicis, pour donner plus de poids à ses représentations, chargea le cardinal de Lorraine, le second personnage de l'Eglise, au dire du pape, de se rendre au concile en compagnie de quarante prélats et théologiens. Le magnifique et hautain prélat, muni d'instructions qu'il avait dictées lui-même, fit une entrée solennelle dans la ville, le 13 novembre 1562. On ne tarda pas à s'apercevoir que Guise prendrait la première place dans l'assemblée; on espérait qu'à sa voix tous les *ultramontains*, et même des Italiens pieux et bien disposés, s'uniraient pour forcer la main à la curie et aboutir, après des délibérations libres, à des résultats sérieux. Il est certain que jamais personne n'avait parlé au concile avec plus d'autorité; les souverains catholiques, Ferdinand surtout qui avait fait rédiger une *Consultatio de articulis Reformationis propositis ac proponendis,* appuyaient de leur influence les vœux présentés par le cardinal. Cette fois, on pouvait croire que la communion sous les deux espèces, le mariage des prêtres, la résidence des évêques, l'administration des sacrements et l'interprétation des Ecritures en langue vulgaire seraient accordés et qu'on réussirait, en rétablissant l'ancienne discipline, à ramener au bercail les brebis égarées. L'opposition de Pie IV et la mauvaise volonté des légats, la faiblesse et l'ignorance des évêques italiens rendirent les dernières sessions aussi stériles, ou peu s'en faut, que les premières. Le pape, pour gagner l'un ou l'autre des chefs du parti indépendant, essaye de traiter séparément avec Ferdinand et offre à Charles de Lorraine la dignité de légat *a latere* en France ; les légats cherchent à brouiller la France et l'Espagne à propos d'une question de préséance. Cependant ni le cardinal ni l'empereur ne se laissent séduire tout d'abord ; après leur entrevue à Innsbruck, Ferdinand devient plus pressant que jamais; il écrit à Pie IV que, si le concile ne fait rien, il faudra bien recourir aux synodes nationaux. — Les événements survenus en France, la mort de François de Guise et la paix d'Amboise changèrent les dispositions du cardinal : depuis cette époque, il avait hâte d'en finir et, pour ne pas arrêter les délibérations, il consentit à ne discuter ni l'institution des évêques ni l'autorité du pape. Grâce à ses efforts, les Pères adoptèrent dans la vingt-troisième session le décret de la foi et le décret de réformation ; mais toute son habileté n'empêcha pas le gouvernement français de se plaindre et l'ambassade de France de quitter Trente. Après son retour de Rome, où il avait trouvé Pie IV en « grand désir que l'on fasse de bonnes réformes, » il pressa les Pères de proclamer les derniers décrets et constata non sans joie « que tout finit d'un bon accord. » Les évêques français ne partageaient pas sa satisfaction, car les légats, par une réticence calculée et convenue avec le cardinal, avaient omis de reconnaître la plénitude des droits des Eglises. Le 4 décembre 1563, quand Morone eut lu la formule de séparation, Charles de Lorraine entonna les *acclamations* qu'il avait composées et termina en disant :

« Ceci est la foi de saint Pierre et des apôtres, des Pères et des orthodoxes. » Le concile s'en tient pour l'anathème à des termes généraux soit pour ne pas fermer irrévocablement les voies à la conciliation, soit pour ne pas frapper individuellement des hérétiques qui pourraient « se rire des foudres de l'Eglise. » Charles de Lorraine, en l'absence des ambassadeurs français, prit sur lui de signer les actes au nom de son gouvernement. La France ne fut contente ni de l'attitude du cardinal et de sa conversion subite ni des dernières décisions du concile. Ferdinand, auquel Morone avait tout promis et fait des concessions *illusoires*, lors de son voyage d'Innsbruck en avril 1563, n'avait pas lieu non plus d'être satisfait : cependant il vit sans déplaisir les Pères se séparer puisqu'il avait acquis, après bien des déceptions, la certitude qu'ils étaient incapables d'accomplir l'œuvre de réformation et de réparation pour laquelle, il le croyait avec beaucoup d'autres catholiques, ils avaient été convoqués. — Voici les décrets essentiels proclamés dans les différentes sessions : 1re période comprenant dix sessions 1545-1547. Après avoir décidé (3e session) que le symbole de Nicée servirait de base aux délibérations, le concile proclame, dans la 4e session, les décrets sur les livres canoniques, sur l'édition et l'usage des livres sacrés, sur la tradition des apôtres ; il recommande aux évêques la visite fréquente des couvents, les engage à prêcher et à s'entourer de théologiens instruits ; dans la 5e session, proclamation du décret sur le péché originel ; dans la 6e, du décret sur la justification, sur la résidence des évêques et la soumission des chapitres à l'autorité épiscopale. 2e Période 1551-1552 (six sessions) décret sur l'Eucharistie ; premier sauf-conduit accordé aux protestants (13e session) ; adoption dans la 14e session de la doctrine relative aux très saints sacrements de la pénitence et de l'extrême-onction ; nouveau sauf-conduit plus étendu que le premier accordé aux protestants ; dans la 15e, les légats se disposaient à faire voter le décret sur le mariage des prêtres : Charles V en empêcha la proclamation. 3e période 1562-1564 (neuf sessions). La 21e session décide que le calice n'est pas obligatoire ; la 22e promulgue le décret sur le sacrement de la messe et maintient la langue latine dans le canon de la messe ; dans la 23e, publication du décret sur le sacerdoce, l'ordination et son caractère indélébile ; sur la hiérarchie dans le sacerdoce, sur les pouvoirs des évêques successeurs des apôtres ; dans la 24e, le concile arrête le mode d'élection des évêques, traite des synodes diocésains et provinciaux ; proclame le sacrement du mariage, impose le célibat aux prêtres. La 25e et dernière publie le décret sur le purgatoire, l'invocation des saints, les images et les reliques ; traite de l'excommunication et des dispenses, restreint les indulgences et en interdit le trafic. — Sources : *Canones et acta C. T.* publiés en 1564, 1615, 1640, 1779 et 1834 ; A. Theiner, *Acta genuina... C. T., nunc primum integra edita*, t. I et II, 1874 ; Dœllinger, *Documente zur Geschichte Karls V*, 1862 ; id., *Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des C. v. T.*, 2 vol., Nördlingen, 1876 ; Sickel, *Zur Geschichte des C. v. T., aus œsterreichischen Archiven*, Vienne, 1872 ; Planck, *Anecdota ad historiam C. T. pertinentia*, 24 programmes, 1791-1815 ; Le Plat, *Monumentorum C. T.*

amplissima collectio, 7 vol., Louvain, 1787; Mendham, *Memoirs of the C. of T.*, Londres, 1834; *Papiers d'Etat de Granvelle*, publiés par Weiss; les correspondances politiques publiées par Gachard et Lanz; Ribier, *Lettres et Mémoires d'Etat*, Paris 1666; *Coleccion de documentos ineditos para la historia de España;* Læmmer, *Meletematum romanorum mantissa*, 1875; Reimann, *Ueber die Consultatio imperatoris Ferdinandi I jussu instituta de articulis Reformationis* (apud *Forschungen, zur deutschen Geschichte*, t. VIII); Le Laboureur, *Mémoires de Castelnau*, 1659; Baschet, *Journal du C. de T.*, par un secrétaire vénitien. 1870; Paolo Sarpi, *Istoria del C. T.*, Londres, 1619, traduite en français par Le Courayer, 1736; Pallavicini, *Istoria del C. di Trento*, Rome, 1656, traduction française publiée par l'abbé Migne, 1844-1845; le Père Prat, *Histoire du C. de T.*, 2ᵉ éd., 3 vol. 1857; Baguenault de Puchesse, *Histoire du C. de T.*, 1870; Bungener, *Histoire du C. de T.*, 2 vol., 1854; Maurenbrecher, *Karl V und die deutschen Protestanten* (1545-1555), *nebst einem Anhang aus dem Staatsarchiv Simancas*, Düsseldorf, 1865; id., *Geschichte der katholischen Reformation*, t. I, 1880; t. II, annoncé pour 1882; Pastor, *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen unter Karl V*, Freiburg, 1879; Reimann, *Der Streit zwischen Papstthum und Kaiserthum im Jahre* 1558 (apud *Forschungen, zur deutschen Geschichte*, t. V); A. v. Drüffel, *Kaiser Karl und die römische Curie*, 1544-1546 (*Abhandlungen der bayerischen Akademie*, t. XIII); Wessenberg, *Geschichte der grossen Kirchenversammlungen*, t. III et IV; Ranke, *Die Päpste*, et *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*. G. LESER.

TRÊVE DE DIEU (*Treuga Dei*, *Treva Domini*). La licence des guerres particulières qui régnaient au commencement du onzième siècle obligea les évêques de défendre tout acte d'hostilité en certains temps, sous des peines canoniques. C'est ce qu'on appelait la trêve de Dieu. Le premier règlement qui en fut fait, l'an 1027, sous le règne de Robert II, le Pieux, dans un synode tenu au diocèse d'Elne, en Roussillon, portait que personne n'attaquerait son ennemi depuis l'heure de none du samedi jusqu'au lundi à l'heure du prône, pour rendre au dimanche l'honneur convenable; que personne n'attaquerait, en quelque manière que ce fût, un moine ou un clerc marchant sans armes, ni un homme allant à l'église, ou en revenant, ou marchant avec des femmes; que personne n'attaquerait une église ni les maisons d'alentour à trente pas; le tout sous peine d'excommunication. Dix ou douze ans après, on étendit la trêve de Dieu depuis le mercredi soir, jusqu'au lundi matin, et l'on défendit de rien prendre par force, pendant ce temps-là, de tirer vengeance d'aucune injure et d'en exiger le gage d'une caution. Le concile de Clermont, en confirmant ce décret, étend la défense jusqu'aux veilles et aux jours des fêtes de la Vierge et des saints apôtres. On nomma paciaires (*paciarii*) ceux qui étaient chargés de veiller à l'observation de la trêve de Dieu. — Voyez Glaber, *Hist. eccl.*, V, 1, 55; Dominicy, *Dissert. de treuga et pace, ejusque origine et usu in bellis privatis*, Paris, 1649; Gaet. Moroni, *Diction.*, LXXIX, 217 ss., et en particulier les prescriptions du pape Alexandre III dans le 21ᵉ canon du 3ᵉ concile de Latran (1179), admises dans les décrétales de Grégoire IX, *de treuga et pace*.

TRÉVOUX (*Trivultium, Trivortium* ou *Trivium*), vieille ville située sur la Saône, tirait son nom des trois routes qui s'y croisaient. Après avoir été, au commencement du moyen âge, la capitale de la principauté de Dombes, qui faisait partie du royaume de Bourgogne, elle forma, dès l'an 1032, une souveraineté indépendante que possédèrent successivement les sires de Villars, les seigneurs de Thoires et des princes de la famille de Bourbon. Louis-Auguste de Bourbon établit à Trévoux, en 1695, une imprimerie qui devint célèbre et rivalisa avec les importants établissements de Hollande. Les jésuites y fondèrent, avec l'aide de ce prince, un journal littéraire connu sous le nom de *Mémoires de Trévoux*, et compta parmi ses rédacteurs les PP. Le Tellier, Buffier, Tournemine, Du Cerceau, Catrou, etc.; ils y publièrent aussi le fameux *Dictionnaire de Trévoux*, 1704, 3 vol. in-fol.

TRICHOTOMIE. Voyez *Dichotomie*.

TRINITÉ, terme théologique qui désigne le Dieu unique en trois personnes, le Père, le Fils, le Saint-Esprit, qu'enseigne l'orthodoxie de toutes les Eglises chrétiennes. On trouve, dans d'autres religions, des analogies plus ou moins frappantes avec la trinité chrétienne. Les Indes, les Egyptiens, le platonisme et le néoplatonisme, la cabale, les mythologies scandinaves ont leur triade religieuse ou philosophique, et l'on a insisté sur ces ressemblances, tantôt pour les présenter comme des échos affaiblis ou des indices prophétiques de la révélation chrétienne, tantôt pour y trouver un argument contre le caractère surnaturel du christianisme. Nous renvoyons le lecteur aux articles consacrés à ces religions, et nous nous bornons à l'étude de la trinité chrétienne, qui est incontestablement un produit original du christianisme, et non un emprunt fait à l'une ou l'autre des philosophies ou des religions païennes. Nous montrerons d'abord les racines bibliques du dogme trinitaire, nous en exposerons ensuite l'histoire jusqu'à sa formation définitive, nous résumerons les principaux essais tentés pour le justifier ou l'expliquer ainsi que les attaques dont il a été l'objet, enfin nous chercherons à placer le problème sur son véritable terrain, à en définir nettement les termes et à indiquer le sens dans lequel il faut travailler pour espérer une solution qui satisfasse à la fois aux intérêts de la conscience chrétienne et aux exigences de la science théologique.

I. Les racines bibliques du dogme trinitaire.—L'ancienne orthodoxie trouvait le dogme de la trinité clairement enseigné dans l'Ancien Testament. « Dans l'Ancien Testament aussi, dit Quenstedt, le mystère de la très sainte trinité est exposé si clairement que les fidèles de l'ancienne alliance purent y puiser et y puisèrent, en effet, la connaissance explicite et distincte des trois personnes constituant l'essence unique de la divinité. » Il est vrai que Calixte hasarda quelques objections, d'ailleurs fort timides, contre les procédés de l'exégèse traditionnelle; mais les observations de l'éminent théologien, accusé d'autres hérésies encore, soulevèrent dans le camp orthodoxe les plus violents orages (G. Calixtus, *Num mysterium S. Trinitatis e solius V. T. libris demonstrari possit?* Helmstædt, 1849; contre lui : Calov, *Scriptura V. T. Trinitatis revelatrix*, Vit., 1680; Pfeiffer, *Dissertatio trinitatem personarum*

in unitate Dei ex oraculis V. T. probans, Erl., 1743). Est-il nécessaire de rappeler les passages invoqués par les adversaires de Calixte et que l'on allègue parfois, encore de nos jours, pour démontrer que la doctrine de la trinité n'est pas absente de l'Ancien Testament? La forme pluriel du nom hébreu *Elohim* (Dieu) qui, construit avec le singulier (Gen. I, 1; II. 5; XVII, 7, etc.), suppose l'unité de l'essence divine, et qui, construit avec le pluriel (Gen. XX, 13; XXXV, 7), se rapporte à la trinité des personnes divines; les passages où Dieu parle de lui-même à la première personne du pluriel (Gen. I, 26; III, 22; XI, 7; Esaïe VI, 8); ceux où Dieu, en se révélant, se distingue ou est distingué de Dieu qu'on se représente comme habitant les cieux (Gen. XIX, 24; Exod. XXXIV, 5); l'histoire des trois hôtes d'Abraham sous les chênes de Mamré (Gen. XVIII. 2 ss.); la triple bénédiction que l'Eternel enseigna à Moïse (Nombres VI, 24-25); la triple répétition de l'épithète « saint » attachée au nom de Dieu dans la vision d'Esaïe (VI, 3); la bénédiction d'Israël appelant sur Ephraïm et sur Manassé la faveur du Dieu de ses pères, du Dieu qui l'a nourri, de l'ange qui l'a délivré (Gen. XLVIII, 15-16); la parole du serviteur de Dieu que l'on identifie avec le Christ et qui dit que l'esprit de l'Eternel repose sur lui (Esaïe LXI, 1; XLVIII, 16; LXIII, 1-10); les dernières paroles de David (2 Sam. XXIII, 2-3 : l'esprit de l'Eternel, le Dieu d'Israël, le rocher d'Israël). Il serait oiseux de s'arrêter à prouver que l'exégèse se faisait illusion en trouvant, dans les passages cités, des preuves scripturaires à l'appui de la doctrine de la trinité. C'est ailleurs que l'on pourrait être tenté de trouver dans l'Ancien Testament les éléments de l'enseignement évangélique qui, précisé par l'Eglise, aboutit à la formule trinitaire. Signalons les textes qui font de la parole de l'Eternel et de son esprit les instruments de l'œuvre créatrice de Dieu et les organes de ses révélations par le moyen des prophètes (Ps. XXXIII, 6; Gen. I, 2-3; Jérém. XI, 1); les passages qui se rapportent à l'*Ange de l'Eternel*, à l'*Ange de la face*, dont le nom s'échange contre celui de Jéhovah, qui est revêtu des attributs divins, et qui reçoit les hommages qu'on ne doit rendre qu'à Dieu (Gen. XVI, 10-13; XXII, 11; Exod III, 2-6); la doctrine de la *Sagesse*, qui est représentée comme préexistant à la création et présidant à la formation du monde (Job XXVIII, 20-28; Prov, VIII, 22-31); la doctrine du Messie, auquel quelques passages de l'Ancien Testament semblent conférer des noms ou des attributs divins (Es. IX, 5; XI, 4; Dan. VII, 13; Mich. V, 2). — Dans les livres apocryphes de l'Ancien Testament la conception de l'intelligence divine tend de plus en plus à se substituer à la notion plus concrète de l'esprit de Dieu et la personnification poétique tend à se transformer en hypostase philosophique (Sap. IX, 1; XVIII, 15-16; VII, 7; IX, 17). Rappelons, enfin, la théorie philonienne du Logos, issue de l'alliance de la spéculation hellénique avec la théologie juive. — Cependant, dit M. Bonifas (*Revue théol.* de Montauban, 1878-1879, p. 61), « nous ne pouvions comprendre la doctrine du Fils de Dieu avant la venue du Fils de Dieu dans le monde et le don du Saint-Esprit. » C'est dire que les racines du dogme trinitaire plongent dans le sol de la révélation chrétienne, dont le Nouveau Testament est le document historique. Ici la question se complique, et il im-

porte d'en analyser avec précision les éléments. Ni les formules trinitaires ni le mot de *Trinité* ne se trouvent dans le Nouveau Testament, mais il y est question du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Il serait superflu d'insister sur l'unité de Dieu. Il est évident que le Dieu dont nous parlent Jésus et les apôtres est le Dieu unique, créateur et maître souverain de toutes choses, le Dieu des patriarches et des prophètes, que nous devons adorer et servir seul et qui ne donne sa gloire à aucun autre. C'est ce Dieu-là qu'ils appellent le *Père*. Ils attribuent au Père toute la divinité. C'est lui qui est la source de l'être et de la vie. Auteur de la création, il est aussi l'auteur de notre salut ; aussi réserve-t-on pour lui le nom de Dieu (ὁ θεός, avec l'article). C'est là, dit encore M. Bonifas (pg. 33), un fait que personne ne songe à contester et qu'il est inutile d'établir longuement. » — La question se réduit, dès lors, aux termes suivants : le Nouveau Testament enseigne-t-il la divinité du Fils ? Attribue-t-il la personnalité au Saint-Esprit ? Quel sens attache-t-il à la triade du Père, du Fils et du Saint-Esprit, dont il est question dans un certain nombre de passages ? Le premier de ces trois points ayant été traité dans l'article *Christologie*, il ne nous reste qu'à examiner les deux autres. 1° Le Nouveau Testament attribue-t-il au Saint-Esprit une existence personnelle et distincte de celle du Père et du Fils ? On a pu donner à cette question deux réponses absolument contradictoires, et l'on a tour à tour affirmé ou nié que le Nouveau Testament enseigne la personnalité du Saint-Esprit. D'une part, on rappelle que les écrivains apostoliques attribuent au Saint-Esprit tous les caractères distinctifs de la personnalité, tels que la conscience de soi, le sentiment, l'intelligence, la volonté, la parole, l'action volontaire et réfléchie : l'Esprit Saint sonde les profondeurs de Dieu (1 Cor. II, 9-11), il compatit à nos faiblesses et intercède pour nous par d'inexprimables soupirs (Rom. VIII, 26), il rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu (Rom. VIII, 16), il distribue les dons spirituels comme il le veut (1 Cor. XII, 11), il peut être attristé (Eph. IV, 30). Les passages dans lesquels il est question d'un mensonge fait au Saint-Esprit (Act. V, 3; cf. 9 et 4), du blasphème prononcé contre le Saint-Esprit (Matth. XII, 31 ; Luc XII, 10) semblent impliquer aussi la personnalité de l'Esprit. Le livre des Actes parle souvent du Saint-Esprit comme intervenant d'une manière directe par des ordres formels et des paroles expresses (Act. X, 19 ; VIII, 29; XIII, 2 ; XVI, 7). Enfin, dans les discours d'adieu que renferme le quatrième évangile, la personnalité du Saint-Esprit semble résulter clairement des fonctions qui lui sont attribuées ; le terme masculin de παράκλητος (*advocatus*), le pronom masculin ἐκεῖνος désignant l'Esprit et placé immédiatement après le nom neutre (XVI, 13-14), le parallèle constant établi entre l'œuvre du Christ et l'œuvre de l'Esprit, qui remplace, représente et glorifie le Seigneur, tous ces indices semblent décisifs: « Lorsqu'il sera venu, il convaincra le monde de péché, de justice et de jugement, il me rendra témoignage, il me glorifiera, il vous conduira dans toute la vérité, il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu, il prendra de ce qui est à moi et il vous l'annoncera (XVI, 8-11 ; XV, 26 ; XVI, 14. 13. 15). — D'autre part, cependant, l'Esprit est

souvent représenté comme une force (2 Cor. VI, 6-7 ; 1 Cor. II, 4 ; Rom. XV, 13.19) issue de Dieu (1 Cor. II, 12 : τὸ πνεῦμα ἐκ θεοῦ), qui habite dans les chrétiens et qu'ils possèdent (Rom. VIII, 9 ; 1 Cor. VI, 19) ; il est appelé une flamme que l'homme ne doit pas éteindre mais ranimer (1 Thess. V, 19 ; cp. Rom. XII, 11), c'est une épée victorieuse de la tentation (Eph. VI, 17), un ferment salutaire de l'activité humaine (Eph. V, 18), un champ qui produit de bons fruits (Gal. V, 22 ; VI, 8). Rappelons, en outre, que les Actes des apôtres nous présentent le Saint-Esprit comme un don que Dieu répand sur ceux qui se convertissent et se font baptiser (II, 38 ; X, 45) ; c'est une onction (X, 38), un baptême (I, 5 ; XI, 16), une force divine (I, 8), qui remplit les fidèles à différentes reprises, chaque fois que les intérêts de la cause évangélique l'exigent (II, 4, IV, 8, 31 ; VIII, 15 ; IX, 17, etc.). Enfin signalons quelques passages de la première épître de Jean qu'il est difficile, sinon impossible, de concilier avec la notion de la personnalité : Dieu nous donne de son esprit (ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ 1 Jean IV, 13), l'Esprit est une onction (χρῖσμα) qui instruit les disciples et leur fait connaître toute vérité (1 Jean II, 27 ; cf. II, 20). — En présence de cette double série de textes l'hésitation est permise, et il s'agit de savoir s'il est possible de trouver la synthèse de deux conceptions qui semblent s'exclure. Selon nous, cette synthèse est fournie par le fait suivant : non-seulement le Saint-Esprit est appelé l'esprit de Dieu ou l'esprit du Christ, mais l'œuvre attribuée à l'Esprit est fréquemment rapportée d'une manière directe à Dieu ou à Jésus-Christ. S'il est dit que l'Esprit nous éclaire, il est dit aussi que c'est Dieu qui illumine nos cœurs (2 Cor. IV, 6), et si notre corps est appelé le temple de l'Esprit (1 Cor. VI, 19), il est aussi dit que nous sommes le temple de Dieu (2 Cor. VI, 16). De même, avoir l'esprit de Dieu ou de Christ, être en Christ, avoir Christ vivant dans son cœur, sont des termes synonymes (Rom. VIII, 9-17 ; Gal. II, 20 ; Eph. III, 27). Que résulte-t-il de ces passages ? C'est que l'Esprit de Dieu, c'est Dieu lui-même dans son action sur l'homme, se communiquant à lui et opérant en lui ; c'est que le Christ aussi, le Seigneur glorifié, n'est pas distinct de l'Esprit. Paul ne dit-il pas lui-même que le Seigneur est l'Esprit (2 Cor. III, 17) ? De ce point de vue, les discours d'adieu du quatrième évangile s'expliquent facilement. Le Paraclet, c'est Christ en nous, le Seigneur revenant habiter spirituellement dans les âmes de ses disciples. Pour pouvoir communiquer son esprit aux croyants, Christ avait dû mourir (Jean XII, 24), et si Jésus n'avait quitté le monde, le Paraclet n'aurait pu venir assister les disciples (Jean XVI, 7). Après la disparition de Christ du milieu des siens, un rapport purement spirituel put s'établir entre eux et lui ; aussi n'est-ce qu'après la résurrection du Christ que les disciples reçoivent l'Esprit (Jean XX, 22 ; cf. surt. VII, 39) ; dès lors, le Seigneur peut habiter en eux pour être leur Paraclet (l'épître de Jean donne ce nom au Seigneur lui-même II, 1), et s'il est vrai que le Saint-Esprit n'est autre chose que Christ en nous, devenant le principe d'une vie nouvelle, il est naturel que l'action du Paraclet soit représentée tantôt comme personnelle, tantôt comme impersonnelle, et, dans le premier cas, tantôt comme distincte de celle du Christ, tantôt comme

identique avec elle (cp. surtout Jean XIV, 19-23.26). — Cette solution, qui se recommande, qui même s'impose d'elle-même en présence de textes sans cela inconciliables, nous amène nécessairement au résultat suivant : le Nouveau Testament n'établit pas de distinction hypostatique entre le Père et le Fils d'une part, et le Saint-Esprit de l'autre ; il n'enseigne pas la personnalité distincte et indépendante de l'Esprit, puisque celui-ci n'est que Dieu ou le Seigneur glorifié, vivant et agissant dans les âmes, y déployant sa force, y répandant ses dons. Ce résultat semblera plus vraisemblable encore si l'on songe que le génie hébraïque n'aimant pas l'abstration est naturellement porté à personnifier les forces ou les attributs divins, en sorte que les passages qui attribuent à l'Esprit un rôle personnel peuvent s'expliquer parfaitement par ces personnifications si fréquentes dans la Bible (voy. p. ex. Hébr. IV, 12 ; Prov. VIII, 22-31 ; Job XXVIII, 20-28). Enfin l'indécision qui, pendant les trois premiers siècles, régna sur cette question qu'il était permis de trancher dans un sens affirmatif ou négatif, achève de confirmer les conclusions de notre étude exégétique. — 2. Le sens que le Nouveau Testament attache à la triade du Père, du Fils et du Saint-Esprit, jettera plus de lumière sur le point traité jusqu'à présent, de même qu'à son tour il s'expliquera plus facilement à la lumière des résultats fixés. Nous écartons absolument le passage 1 Jean V, 7, dont l'inauthenticité n'a plus besoin d'être prouvée ; dès lors, il reste à examiner rapidement les passages Matth. XXVIII, 19 ; Apocal. I, 4-5 ; 1 Cor. XII, 4-6 ; 2 Cor. XIII, 13 ; Eph. IV, 4-8 ; 1 Pierre I, 2. La formule baptismale Matth. XXVIII, 19, est l'expression de l'œuvre divine et non celle de l'essence divine : les termes βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα, pris dans leur acception la plus générale, désignent la consécration et l'initiation, par le baptême, à la foi en celui dont on invoque le nom sur le baptisé ; le baptême, recommandé par le ressuscité à ses disciples, implique donc la profession de foi en Dieu, le Père céleste, en Jésus-Christ, fondateur du royaume des cieux, au Saint-Esprit, promis par Jésus aux fidèles ; ces trois noms expriment les éléments essentiels de la foi et de la vie chrétiennes, mais ils ne nous révèlent absolument rien quant à l'essence divine et au rapport immanent des trois facteurs du salut ; en d'autres termes, la triade de la formule baptismale est une triade historique et religieuse, non une trinité spéculative et métaphysique. — Le préambule oratoire qui, dans l'Apocalypse (I, 4-5) ouvre avec une solennité imposante la série des visions prophétiques, coordonne « Dieu, les sept esprits qui sont en face de son trône, et Jésus-Christ ; » cependant l'ordre même des expressions, et surtout la mention des *sept* esprits, personnification des attributs divins (cp. Esaïe XI, 2, et l'interprétation qu'en donnait la théologie juive), nous interdisent de donner à ce passage une portée métaphysique et de l'expliquer dans le sens de la trinité officielle. — Dans le passage 1 Cor. XII, 4-6, Paul énumère les termes de la triade chrétienne d'après une gradation ascendante, en commençant par l'Esprit et en finissant par Dieu : c'est l'Esprit qui distribue les dons, c'est au service du Seigneur que ces dons sont employés dans l'Eglise, c'est enfin Dieu qui est le principe souverain et absolu des forces spirituelles et des cha-

rismes pneumatiques dont l'ensemble concourt à l'édification commune ; cependant l'apôtre, en remontant au principe des dons et des grâces spirituelles énumérées et jugées par lui, ne s'explique nullement sur la nature intime et sur le rapport immanent de l'Esprit, du Seigneur et du Père. Le passage Eph. IV, 4-6 doit être expliqué absolument dans le même sens : même gradation entre l'Esprit, le Seigneur et le seul Dieu, Père de tous, même subordination de l'Esprit et du Seigneur à Dieu, même silence gardé sur les relations ou les attributs de la vie intradivine. — Le passage 2 Cor. XIII, 13 doit sa célébrité à l'emploi liturgique qu'un grand nombre d'Eglises en ont fait dès les premiers temps ; il exprime, en effet, d'une manière particulièrement heureuse, les notions fondamentales de l'Evangile. L'amour de Dieu est le principe du salut, la grâce de Jésus-Christ est le moyen par lequel le salut s'accomplit, enfin la communion du Saint-Esprit en est l'effet bienheureux. Notre passage analyse ainsi les éléments essentiels du salut, saisi dans sa cause première, dans sa réalisation objective, enfin dans ses effets subjectifs et immédiats ; mais le rapport intime et le caractère hypostatique de chacun des trois termes ne sont pas pris en considération par l'apôtre qui, loin de s'aventurer dans les régions de la métaphysique, se place sur le terrain des faits évangéliques et des expériences chrétiennes. — Il en est de même des premiers versets de la première épître de Pierre, qui se rapportent à ce qu'on a appelé plus tard l'économie du salut : l'écrivain sacré ramène l'œuvre rédemptrice au plan conçu de toute éternité par le Père, à la mort expiatoire de Jésus-Christ, et à l'action sanctifiante de l'Esprit (1 Pierre I, 2). — Le rapide examen de ces passages suffit à montrer que le Nouveau Testament connaît incontestablement les trois termes de la trinité ecclésiastique, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, mentionnés à plusieurs reprises l'un à côté de l'autre pour désigner leur part à l'œuvre du salut ; cependant la triade qu'enseigne le Nouveau Testament est une triade religieuse, historique, *économique*, n'affirmant absolument rien au sujet d'une distinction trinitaire inhérente à l'essence divine. Il importe de voir maintenant ce que l'Eglise et la théologie ont fait de l'enseignement biblique, et comment elles aboutirent à la formule que consacra officiellement le symbole faussement attribué à Athanase.

II. L'HISTOIRE DU DOGME JUSQU'À LA RÉDACTION DU SYMBOLE DIT D'ATHANASE. — Quel était le problème qui s'imposait à l'Eglise et que la théologie chercha à résoudre ? Il s'agissait, d'un côté, de maintenir et de sauvegarder la conception monothéiste léguée à l'Eglise par le judaïsme et partout implicitement affirmée par Jésus ; il fallait, d'autre part, définir le divin en Jésus-Christ et dans la communauté chrétienne. Le premier terme du problème devait être développé et défendu pour faire face au polythéisme païen, qui menaçait encore l'Eglise, ou au gnosticisme qui, en multipliant les éons et en les exaltant comme des intermédiaires divins entre Dieu et l'homme, ouvrait de nouveau la porte au polythéisme et portait atteinte à la simplicité et à l'unité de l'être divin ; le second terme du problème devait être opposé surtout au judaïsme, qui méconnaissait la révélation de Dieu en Jésus-Christ et, par conséquent, la pré-

sence de l'esprit de Dieu dans l'Eglise chrétienne. Tel est, exprimé de la manière la plus générale, le problème qu'il importait de résoudre. — Il était naturel que la théologie s'appliquât d'abord à chercher une formule qui définît le divin en Jésus-Christ. Le ressort intime du développement du dogme christologique gît dans la foi primitive, dans l'impression que la personnalité de Jésus produisit sur ses disciples. Le sentiment qui inspira la confession de Pierre (Matth. XVI, 16) est antérieur à toute réflexion spéculative, mais c'est lui cependant qui nourrit la réflexion et sollicita la pensée; ce fut l'aiguillon intérieur qui poussa les chrétiens à exprimer et à définir la réalité dont ils avaient fait en eux-mêmes la vivante et triomphante expérience. L'élaboration de la doctrine du Saint-Esprit doit être expliquée de la même façon. De l'œuvre divine qui s'accomplissait au sein de l'Eglise on remonta au facteur de cette œuvre, et des effets spirituels on conclut à la cause qui produisait de tels effets : ce facteur divin, cette cause spirituelle, que pouvait-elle être, sinon le Saint-Esprit que le Seigneur avait promis à ses disciples? Tel est le fond primitif, la racine religieuse du dogme trinitaire : la foi au Dieu unique révélé d'abord à Israël, ensuite aux chrétiens, l'expérience du caractère divin de Jésus-Christ, le témoignage du Saint-Esprit agissant dans l'Eglise, voilà les éléments primitifs de la doctrine traditionnelle. C'est dans ce sens que la triade chrétienne rencontra son expression populaire et religieuse dans la formule du baptême, dans le symbole dit apostolique, dans les règles de foi (voy. Walch, *Bibliotheca symbolica vetus*, Lemgoviæ, 1770; Hahn, *Bibliothek der Symbole u. Glaubensregeln der apostol. katholischen Kirche*, Breslau, 1842). — Mais la pensée dogmatique dépassa bientôt ces simples données de l'expérience religieuse, et chercha à les revêtir d'une forme qu'elle emprunta naturellement au milieu historique dans lequel elle se développa. Ce fut d'abord l'hérésie monarchienne qui mit l'Eglise en demeure de préciser davantage la formule de sa foi. Cette hérésie avait sa racine dans un intérêt religieux d'une incontestable légitimité, puisqu'elle cherchait à sauvegarder le monothéisme chrétien. Pour atteindre ce but, une double voie fut tentée : les uns firent de Jésus-Christ un simple homme, ayant reçu l'Esprit Saint dans une large mesure, supérieur sans doute aux prophètes d'Israël, mais ne se distinguant d'eux que par une différence de degré, non de nature; les autres identifièrent le Fils avec le Dieu unique, avec le Père, dont il aurait été l'incarnation personnelle et immédiate. La première opinion, qui était déjà à la base de la christologie ébionite, fut représentée par Théodotus et Artémon; la seconde, par Praxéas, Noëtus et Bérylle de Bostra. Le rationalisme judaïsant de la première classe des monarchiens fut atténué par Paul de Samosate, qui admettait une inhabitation du Logos impersonnel de Dieu dans l'homme Jésus; d'autre part, la doctrine professée par les monarchiens de la seconde série fut développée et élargie par Sabellius, d'après lequel le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont que les trois manifestations du Dieu unique, les trois modalités de son existence; le modalisme de Sabellius substituait ainsi la trinité de révélation (*trinité économique*) à la trinité d'essence (*trinité ontologique* ou *immanente*). Sur ces hérésies, voy. Eusèbe, *H. E.*, V, 28; VI, 33; VII, 6;

Théodoret, *Fab. Haer.*, II, 5 ; III, 3 ; II, 9 ; Epiphane, *Hær.*, 54. 57. 62. 65 ; Tertulien, *Adversus Praxeam;* Athanase, *Contra Arianos*, IV, 2 ; Basile, *Ep.* 210. 214. 235. — C'est du centre de la christologie et dans l'intérêt de celle-ci que l'Eglise combattit le monarchianisme qui, dans sa formule ébionite, niait la divinité de Jésus-Christ, et qui, dans sa forme sabellienne, compromettait l'humanité du Fils et ouvrait la porte au docétisme. A ces deux hérésies l'Eglise répondit en définissant avec plus de précision les rapports immanents de Dieu et du Logos ou Fils de Dieu : pour combattre victorieusement les monarchiens ébionites, elle accentua la divinité essentielle du Fils ; pour réagir efficacement contre les monarchiens modalistes, elle affirma la distinction hypostatique du Père et du Fils. Tertullien et Origène, les deux principaux adversaires des monarchiens, déterminèrent ce double progrès dans l'histoire du dogme. Origène surtout exerça une influence décisive sur le développement de la doctrine dans le sens indiqué ; son enseignement christologique et trinitaire résume à la fois le travail de l'époque précédente et recèle le germe des controverses postérieures. Il soutint l'indépendance personnelle, la distinction hypostatique du Fils : cette formule passa dans le dogme de l'Eglise. Il enseigna la coéternité du Père et du Fils ((οὐκ ἐστίν ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός) : cette thèse fut le point de départ d'Athanase dans sa lutte contre Arius. Il affirma non moins explicitement la subordination du Fils au Père (le Fils est θεός, non ὁ θεός ou αὐτόθεος) : cette proposition développa toutes ses conséquences dans la doctrine d'Arius (voy. *de Princ.*, I, 2 ; IV, 28 ; *In Joan.*, II, 6 ; I, 23). — Dans cette conception d'Origène, il restait un dualisme qui devait nécessairement éclater aux yeux des penseurs et provoquer un conflit aboutissant à une scission, qui ne tarda pas à se produire. Il y avait, en effet, une contradiction flagrante à maintenir tout ensemble l'éternité du Fils et sa subordination au Père. Il s'imposait donc à la pensée dogmatique une double alternative : affirmer la subordination du Fils en sacrifiant son éternité, ou sacrifier celle-là pour maintenir celle-ci. Denys d'Alexandrie et Arius s'attachèrent au premier terme du dilemme, Athanase adopta le second. D'après Arius, le Père seul est éternel, le Fils a été tiré du néant (ἐξ οὐκ ὄντων) ; il ne participe ni à l'essence ni à l'éternité du Père ; créature du Père, il n'est pas semblable à lui (ἑτερούσιος) ; quoiqu'il soit antérieur au monde que Dieu a créé par le moyen du Fils, il ne procède pas de la substance divine, mais il est le produit de la volonté divine. Si donc il existe actuellement une trinité, il n'y avait primitivement qu'unité en Dieu ; les personnes de la trinité sont infiniment et essentiellement séparées les unes des autres ; de même que le Fils est la première créature du Père, ainsi le Saint-Esprit est la première créature du Fils. Ce principe arien de la création du Fils par le Père et du Saint-Esprit par le Fils fut vivement combattu par Athanase qui y voyait une atteinte portée à la fois à la conscience religieuse du chrétien et à la notion métaphysique du Père. Le Fils doit être conçu comme égal au Père, quant à l'éternité et à la substance, c'est-à-dire comme éternellement engendré de la substance du Père. De même, la divinité et l'éternité du Saint-Esprit conçu comme personne distincte fut pour Athanase le corollaire nécessaire de sa christologie, et nulle part

on ne saisit plus clairement la solidarité qui existe entre le dogme trinitaire et la doctrine de la personne du Christ (voy. Epiphane, *Hær.*, 69; Théodoret, *H. E.*, *I*, 4. 11; Athanase, *Epist. de decret. Syn. Nic.; contra Arian.*, *Orat. I.* — Ce n'est, en effet, que le développement de plus en plus vigoureux de la christologie qui eut pour conséquence la définition plus précise de la doctrine du Saint-Esprit, et, par suite, du dogme trinitaire. La notion du Saint-Esprit notamment était restée longtemps indécise et flottante. Il convient maintenant d'en retracer rapidement l'histoire. Les indices épars dans les écrits des Pères apostoliques sont vagues et parfois contradictoires. Un verset de Clément de Rome (*Ad. Cor.*, II, 9) et un passage du Pasteur d'Hermas (*Simil.*, V, 5) semblent identifier le Saint-Esprit avec le Fils de Dieu. Même indécision chez les Pères apologistes, Justin Martyr, Tatien, Athénagore, Théophile d'Antioche. Chez Justin, le Saint-Esprit est tantôt conçu comme un attribut divin ou un don de Dieu, tantôt il est identifié avec le Logos; ailleurs Justin parle du πνεῦμα προφητικόν ἐν τρίτῃ τάξει (*Apol.*, I, 13); dans un autre passage enfin il mentionne comme objets de l'adoration « Dieu, son Fils, l'armée des bons anges, et l'esprit des prophètes » (*Apol.*, I, 6). C'est chez Théophile d'Antioche († 181) que se rencontre pour la première fois le terme de τρίας (*Ad Autol.*, II, 15); cependant l'identification du Saint-Esprit et de la σοφία, ainsi que la place accordée à l'homme que Théophile coordonne avec les trois membres de la triade, prouve qu'il n'est pas encore question d'une trinité ontologique ou immanente (αἱ τρεῖς ἡμέραι πρό τῶν φωστήρων γεγονυῖαι τύποι εἰσίν τῆς τριάδος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ· τετάρτῳ δὲ τύπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεὴς τοῦ φωτός, ἵνα ᾖ θεός, λόγος, σόφια ἄνθρωπος). Les Pères latins ne sont pas plus explicites que les Pères grecs. Il paraît que Lactance n'admettait pas encore la personnalité du Saint-Esprit (Jérome, *Ep.* 49 : *Spiritus sancti negat substantiam*). Tertullien, au contraire, est plus précis et plus catégorique; créateur du terme latin de *trinitas* (*De pud.*, cap. 21; cf. *adv. Prax.*, 2 et 3.), il enseigne explicitement la personnalité du Saint-Esprit, mais en le subordonnant au Père et au Fils. La même idée se rencontre chez Origène, dont la doctrine précise n'est d'ailleurs pas facile à établir : d'après un passage du traité περὶ ἀρχῶν, Origène aurait déclaré qu'il n'avait trouvé dans les Ecritures aucune parole représentant le Saint-Esprit comme une créature, mais il est probable que ce passage a été modifié par Rufin, le traducteur latin d'Origène (*De princ.*, I, 3. 3.) : car, sans parler des accusations d'Epiphane (*Hær.*, 64; Jérôme, *ad Avit.*, *Ep.* 94), plusieurs passages du commentaire de l'Evangile selon saint Jean prouvent clairement qu'Origène concevait le Saint-Esprit comme une créature inférieure au Fils et tirant son origine de celui-ci (*In Joan.*, II, 6.) L'indécision au sujet de la doctrine du Saint-Esprit qui se révèle par la sage neutralité qu'observe le concile de Nicée (καὶ [πιστεύομεν] εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα), est attestée encore par un passage caractéristique de Grégoire de Nazianze (*Orat.* XXXI, 5) : « Les uns regardent le Saint-Esprit comme une simple force, d'autres le prennent pour une créature, d'autres pour Dieu lui-même, d'autres enfin ne savent pas dans quel sens ils doivent se prononcer, par respect pour les Ecritures, disent-ils, celles-ci ne ren-

fermant rien de précis à ce sujet. » Cependant, avant Grégoire de Nazianze, Athanase avait indiqué le sens dans lequel la doctrine du Saint-Esprit devait nécessairement se développer, une fois que l'on avait adopté la christologie de Nicée : le dogme de la coéternité et de la consubstantialité (ὁμουσία) du Père et du Fils ne pouvait tarder à développer ses conséquences, et l'on fut logiquement amené à revendiquer pour le Saint-Esprit les propriétés attribuées au Fils. C'est Athanase lui-même, avons-nous dit, qui fit ce pas décisif et qui en démontra spéculativement la nécessité. A ceux qui prenaient le Saint-Esprit pour une créature (κτίσμα) ou qui l'appelaient le premier des esprits serviteurs de Dieu (τὸ πρῶτον τῶν πνευμάτων λειτουργικῶν), il s'efforça de démontrer qu'introduire dans la triade quelque chose d'étranger (ἀλλότριον) à l'essence divine, c'était retomber dans l'arianisme : cette hérésie ne pouvait être entièrement vaincue que si l'on admettait sans réserve une triade dont les hypothèses fussent égales, consubstantielles et coéternelles. La sanction ecclésiastique de cette doctrine d'Athanase fut hâtée par une nouvelle controverse qui surgit du milieu des sémiariens. Macédonius, évêque de Contantinople, enseigna que le Saint-Esprit n'était qu'une simple créature, semblable aux anges, serviteur de Dieu comme eux, bien que d'une nature supérieure (διάκονος καὶ ὑπηρέτης ; ses partisans furent appelés πνευματομάχοι ; (voy. Théodoret, II, 6 ; Sozomène, IV, 27). Les sectateurs de Macédonius rencontrèrent dans Athanase un infatigable adversaire : celui-ci fit décréter au concile d'Alexandrie (362) que le Saint-Esprit n'était pas une créature ni quelque chose d'étranger à l'essence du Père et du Fils. Basile, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse soutinrent l'opinion d'Athanase, et le concile de Constantinople (381), condamnant l'hérésie de Macédonius, précisa le troisième article du symbole de Nicée. (Addition à ce symbole : πν. ἅγ., τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευομενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συνπροσκυνούμενον. καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν). Bien que le terme d'homousie ne se trouve pas dans le symbole, l'égalité des trois hypostases divines y est affirmée avec une clarté parfaite. — Après l'année 381, le dogme trinitaire fut développé encore et précisé, en Orient par Jean de Damas, en Occident par Augustin. Le premier, reprenant les idées des trois grands docteurs de Cappadoce, insista surtout sur l'unité de l'essence divine, afin de réagir contre le trithéisme de quelques monophysites (Jean Askusnages, Jean Philoponus, Damianus, Pierre de Kallinico) (voy. Joh. Damasc., *De haer.*, p. 101 ss ; Niceph., XVIII, 45-49 ; XIII, 49). La doctrine d'Augustin fit autorité dans l'Eglise latine et exerça une grande influence sur la forme du dogme au moyen âge et jusque dans les temps modernes. La trinité des personnes divines exprime les différentes relations dans lesquelles l'Esprit absolu entre avec lui-même en se pensant. La mémoire, l'intelligence, la volonté ou l'amour sont les moments particuliers du procès de la pensée divine et correspondent au Père, au Fils et au Saint-Esprit. L'union des trois termes est telle que chacun d'eux renferme les deux autres et que les trois ensemble sont égaux à chacun d'eux (*tres simul æquales singulis*). Cependant la subordination n'était pas encore absolument bannie de la trinité ; car, d'après Augustin, c'est dans le Père que réside le principe

de la procession de l'Esprit ; le Fils a sans doute le pouvoir de faire procéder de lui le Saint-Esprit, mais c'est du Père qu'il a reçu ce pouvoir. (voy. Augustin, *De Trinitate libri XV*, *De Fide ad Petrum*; cf. Gangauf, *Des heil. Aug. specul. Lehre von Gott als dem Dreieinigen*, 1865). — En 589, le concile de Tolède ajouta au symbole de Nicée (rédaction de 381) le *filioque*, que l'Occident fut seul à adopter et que rejeta l'Eglise grecque. — Les résultats du développement du dogme trinitaire furent fixés dans le symbole dit d'Athanase, rédigé en Espagne ou en Afrique et reproduisant la conception d'Augustin (voy. l'article *Athanase* [symbole d']). La doctrine qui y est formulée est appelée *fides catholica*. Cette foi générale de l'Eglise, il faut la conserver entière et intacte, sous peine de la damnation éternelle ; elle se résume dans la doctrine de l'unité de l'essence divine et de la trinité des personnes divines : le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, et cependant ce ne sont pas trois dieux, c'est un seul Dieu (art. 15 et 16). Le Père n'a été ni fait, ni créé, ni engendré ; le Fils n'a été ni fait, ni créé, mais engendré par le Père seul ; le Saint-Esprit n'a été ni créé, ni engendré par le Père et le Fils, mais il procède de l'un et de l'autre (art. 20-22). Et cependant, dans cette trinité divine, rien n'est antérieur ou postérieur, rien n'est plus grand ou plus petit, mais les trois personnes sont coéternelles et égales entre elles (art. 24). — Le symbole dit d'Athanase nous a conduits au terme du développement du dogme trinitaire. La rigueur dialectique avec laquelle le dogme est formulé excluait toute détermination ultérieure, puisqu'un seul mot, ajouté ou supprimé, ouvrait la porte à l'hérésie. Aussi est-il inutile de poursuivre l'histoire de la doctrine ecclésiastique ; cette histoire est nécessairement close, parce que le dogme est définitivement fixé : Dans l'unité de la substance divine (οὐσία, φύσις, *essentia*, *substantia*, *natura*), il y a trois personnes (ὑποστάσεις, πρόσωπα, *personæ*), le Père, le Fils, le Saint-Esprit ; chaque personne (*quod proprie subsistit*, dit la conf. d'Augsb. Art. 1) se distingue de l'autre par un attribut qui lui est propre (ἰδιότης, *proprietates personales*) ; le Père n'est pas engendré (ἀγεννησία, *innascibilitas*), le Fils est engendré par le Père (γέννησις) le Saint-Esprit procède du Père (doctrine grecque), ou du Père et du Fils (doctrine romaine) (ἐκπόρευσις, ἐκπέμψις, *processio*, *spiratio*). L'ensemble de ces attributs immanents et éternels des trois personnes constitue leurs fonctions internes, *opera ad intra*, distinctes de l'activité qu'elles déploient en se révélant dans la création, la rédemption ou la sanctification, *opera ad extra*. Cette distinction établie entre les attributs ou les fonctions immanentes des personnes de la trinité ne porte pas atteinte à l'unité de l'essence divine (ὁμουσία, *consubstantialitas*) ou à l'égalité des personnes divines, dont la relation est si étroite que chacune d'elles existe tout entière dans l'autre (περιχώρησις, *immanentia*). Tel est le dogme trinitaire, dans sa forme scolastique, officiellement consacrée par l'Eglise et rigoureusement précisée par les théologiens. Les confessions de foi des différentes Eglises chrétiennes sont parfaitement d'accord, avec la seule réserve du *Filioque*. Au concile de Florence (1439), on adopta une formule conciliatrice enseignant la procession du Saint-Esprit ἐκ τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ ; mais elle fut bientôt abandonnée (voy. *Conf. Orth.*, p. I.

qu. 71; *Catech. Rom.*, lib. I, par. 1, cap. 3; *Conf. August.*, art. I; *Smalc.*, I, 1; Zwingle, *Fidei Ratio*, I; *Expos. christ. fid.*, § 21-22; *Helv. prior.*, VI; *Helv. poster.*, III; *Conf. gallic.*, *VI; Cat. Heidelb.*, 25 et 53; cf. Melanchthon, *Loci com.*, dans les édit. postérieures à 1535; loc. I; Calvin, *Inst.*, I, 13).

III. Les essais de justification ou d'explication du dogme trinitaire. — Depuis les Pères de l'Eglise jusqu'à nos jours, l'apologétique a eu recours à des arguments, à des analogies, il est permis de dire à des expédients, par lesquels elle a cherché soit à expliquer, soit à justifier le dogme de l'Eglise. Mais telle est la rigueur logique du système orthodoxe que ces essais apologétiques eux-mêmes renferment des germes dangereux de dissolution qui pouvaient compromettre la doctrine qu'on voulait sauvegarder; en effet, le dogme triritaire étant un mystère à la fois supérieur et contraire à la raison déchue, il est aussi hardi qu'inutile d'en appeler à celle-ci pour expliquer l'inexplicable; en outre, les analogies, les comparaisons, les exemples humains sont toujours insuffisants ou incomplets, pèchent par quelque endroit, déguisent le plus souvent la difficulté principale, donnent parfois aux formules ecclésiastiques un sens qui leur est étranger ou finissent par verser dans l'un des abîmes, modalisme ou trithéisme, entre lesquels le dogme officiel cherche à conserver l'équilibre. Il suffira d'un rapide examen pour s'en convaincre.— 1. Nous ne nous arrêterons pas aux analogies empruntées à la création matérielle et au monde sensible; les Pères de l'Eglise, les scolastiques, Luther et d'autres réformateurs ne les ont pas dédaignées: le lac formé par le fleuve et par la source du fleuve; le soleil, dont procèdent à la fois la lumière et la chaleur; l'arbre, qui se compose des racines, du tronc et des branches; la fleur, dans laquelle il faut distinguer la forme, la couleur et le parfum; le triangle avec ses trois côtés; le sceau, l'empreinte qu'il laisse, et la ressemblance de l'un et de l'autre; l'œil, l'objet perçu et l'acte de la vision; la lumière solaire qui se décompose en plusieurs couleurs, tous ces phénomènes peuvent servir à illustrer et à représenter d'une manière concrète l'unité de l'essence divine et la trinité des personnes divines. Il serait oiseux d'insister sur l'insuffisance absolue de ces expédients qui ne rendent compte d'aucune des difficultés du dogme et qui exposent la religion chrétienne à être rabaissée au niveau des religions de la nature (Tertull., *Apolog.*, XXI; Lactant., IV, 29; Aug., *De Trin.*, XI, 1, ss.; XI, 2, 2; XV, 3, 5; Cassiod., *In Psalm.*, I; Joh. Damasc., *De fide orth.*, I, 8; Anselm., *De process. Sp. sancti contra Græcos*, c. XV, XVI; Abélard, *Theol. christ.*, IV, p. 1335; Nicetas Choniates, *Thesaur.*, c. XXX; Savonarol., *Triumph. crucis*, III, 6; Luther, éd. Walch., XXII, 372; Hahn, *Lehrbuch des christlichen Glaubens*, p. 225 ss.; Christlieb, *der christliche Gottesbegriff*, 1867). L'Eglise elle-même n'a jamais attaché d'importance à ces images tirées de la nature physique: « La créature, dit Jean de Damas, n'est pas une image adéquate de l'immuable divinité; » Thomas d'Aquin affirme qu'il suffit de soutenir que ce qu'enseigne la foi n'est pas impossible (p. I, qu. 32, art. I). L'ancienne orthodoxie protestante se défiait même de ces essais de justification naturelle d'un mystère dont le ca-

ractère surnaturel doit nécessairement être contraire à la raison obscurcie par la chute (Quenstedt, p. I, p. 318). Ne mentionnons que pour mémoire l'exemple invoqué par Abélard : les trois personnes, celle qui parle, celle à qui l'on parle, celle de qui l'on parle (*Introd. ad theol.*, II, 12); cette analogie fournie par la grammaire fait manifestement dévier le dogme dans le sens du trithéisme ; aussi fut-elle condamnée par le concile de Soissons (1121). — 2. Plus sérieuse est l'analogie empruntée à la vie spirituelle de l'homme, à l'âme et à ses diverses facultés : c'est l'argument psychologique. Augustin le développa avec une prédilection particulière : la mémoire, l'intelligence et la volonté ou l'amour, ces trois attributs ou forces distinctes qui constituent l'unité de l'âme humaine, sont l'image de la trinité (*Mens meminit sui, intelligit se, diligit se* ; *si hoc cernimus, trinitatem cernimus*, *De Trin.*, XI, 5; XV, 21 ; IX, 18; X, 8, 9, 11). Cette preuve psychologique eut un grand succès et fit autorité pendant tout le moyen âge. Quelques scolastiques y eurent recours en la modifiant de différentes manières sans que le fond même de l'argumentation fût changé (Anselm., *Monol.*, 32, 48, 49, 57 ; Lomb., *Sentent.*, lib. I, dist. 3, 5 ; Alex. Hales, *Sum.*, p. I, qu. 27, membr. 2 ; Thom. Aq., *Sum.*, p. I, qu. 27, art. 5). Abélard, en suivant cette voie, aboutit au modalisme, puisqu'aux différentes facultés de l'âme il substitua des qualités ou des vertus (Ab., *Theol. christ.*, IV, 11 : « *Pater ex potentia dictus, Filius ex sapientia, et Spiritus sanctus ex benignitate* »). Cet essai psychologique fut repris par Mélanchthon qui, dans ses *Loci* de 1521, avait sommairement écarté le dogme trinitaire, trop étranger aux vérités religieuses remises en lumière par la Réforme ; cependant les attaques des antitrinitaires ainsi que les exigences de la science théologique et les besoins du système, le déterminèrent à admettre la doctrine de la trinité dans les éditions postérieures de ses *Loci* (à partir de 1535). Son argumentation n'a rien d'original ; elle reproduit dans ses traits essentiels l'analogie psychologique invoquée par Augustin et que Mélanchthon, suivant d'ailleurs les traces du Père de l'Eglise, élargit en lui donnant une portée spéculative (*Corp. Ref.*, XXIII, 235 ; XXV, 19 ; XV, 1274 : « *In anima sunt mens ipsa, cogitatio et motus. Æternus Pater est veluti mens, Filius imago Patris cogitatione genita, Spiritus sanctus ut motus ;* » cf. Herrlinger, *Die Theologie Melanchthons*, 1879, p. 172-182). Cet expédient apologétique, indiqué aussi par le catéchisme romain (I, 2, 3, § 35, édit. Danz) et renouvelé non sans originalité par les réformés Keckermann (*Syst. sacr. theol.*, I, 2), et Mornay (*De la vérité chrétienne*, ch. V) fut blâmé par les dogmaticiens postérieurs ; Scherzer et Quenstedt surtout, se défiant de toute tentative d'une explication philosophique de la trinité, condamnèrent très sévèrement ce qu'ils appelaient les rêveries de Mélanchthon, *somnium Philippi, somnium stultæ rationis et philosophiæ*. Il eût été juste, cependant, de rappeler que Mélanchthon lui-même n'y attachait pas une importance considérable et que sa foi, d'un caractère essentiellement éthique et religieux, ne reposait pas sur la base d'une argumentation purement philosophique (voy. *Corp. Ref.*, XXI, 608, 612). — 3. Saint Augustin déjà joignit aux

analogies psychologiques dont il a été question un argument mystique déduit de la nature de l'amour : le sujet aimant, l'objet aimé et la communion qui unit l'un et l'autre, correspondent au Père, au Fils et au Saint-Esprit (*De Trin.*, VIII, 8 : « *Vides trinitatem, si caritatem vides,* » IX, 2 : « *Cum aliquid amo, tria sunt : ego, et quod amo, et ipse amor* »). Cette idée est à la base de la construction trinitaire de Richard de Saint-Victor (*De Trin.*, III, 3 ; III, 14), et elle a repris faveur de nos jours auprès d'un grand nombre de théologiens qui l'ont développée sous différentes formes : Dieu, qui est amour, ne trouve pas dans le monde fini d'objet digne de cet amour et qui puisse y répondre parfaitement ; or, l'amour divin exige un objet absolument digne de lui et qui le paye de retour ; cet objet de la dilection éternelle de Dieu est le Fils qui, en conséquence, doit être éternel comme le Père. Enfin, la communion ineffable du Père et du Fils se réalise dans une troisième personne, lien vivant, éternel, indissoluble des deux autres, le Saint-Esprit (J. Müller, *Lehre von der Sünde*, 3ᵉ édit., II, 182 ; Schœberlein, *Die Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Prinzip der Liebe*, 1848, p. 22 ss. ; Liebner, *Die christliche Dogmatik aus dem christol. Prinzip*, 1849, I, 108 ss. ; le même, *Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1856, I ; Sartorius, *Die Lehre von der heiligen Liebe* (éd. de 1861), p. 6-19 ; cf. Dorner, *System der christl. Glaubenslehre,* 1879, I, 391 ss.). — 4. Il reste à mentionner un dernier essai tenté pour légitimer le dogme devant la raison, l'essai spéculatif. La construction spéculative de la trinité a été entreprise de différentes manières ; on lui a donné tour à tour une base psychologique, logique ou mystique ; le plus souvent cependant ses auteurs ont procédé *a priori* et ont déduit la nécessité de la trinité de l'essence même de Dieu. L'essai du théosophe Bœhme est un amalgame d'idées bibliques et de rêveries panthéistes et naturalistes (*Morgenrœthe*, III, VII, XXIII ; *Mysterium magnum*, VII) ; celui de Poiret tient à la fois de la spéculation et du mysticisme (*Œconomie divine*, Amst., 1687) ; celui de Lessing est plus rigoureusement spéculatif (*Erziehung des Menschengeschlechts*, § 73 ; *das Christenthum der Vernunft*, § 1-12). Plus important est l'ouvrage publié par Leibnitz en 1693 : *Remarques sur le livre d'un antitrinitaire anglais, qui contient des considérations sur plusieurs explications de la Trinité* : « Je ne trouve, dit Leibnitz, rien dans les créatures de plus propre à illustrer ce sujet que la réflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre objet immédiat et agit sur soi-même en pensant à soi-même et à ce qu'il fait. Car le redoublement donne une image ou ombre de deux substances respectives dans une même substance absolue, savoir de celle qui entend et de celle qui est entendue : l'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils diffèrent par des relations mutuelles, mais ils ne font qu'une seule et même substance individuelle absolue. » Quelques disciples de Leibnitz et de Wolf, entre autres Carpzov, Daries, Canz, Reusch, marchèrent sur les traces du maître. — Cependant les théories spéculatives les plus intéressantes datent de notre siècle et doivent leur origine à l'influence de la philosophie allemande ; elles procèdent notamment de Schelling et de Hegel. L'essai de Schelling est manifes-

tement empreint d'un panthéisme gnostique : la trinité, c'est Dieu se contemplant lui-même et émanant de lui-même. Les idées de Schelling furent développées par Hegel avec une dialectique plus sévère et plus puissante. Hegel exalte la profondeur spéculative du dogme de la trinité. Selon lui, la doctrine ecclésiastique traduit sous la forme de la représentation, de l'image, du symbole (*Vorstellung*) la vérité que la philosophie possède à l'état d'idée pure (*Begriff*). Cette vérité, que Hegel prétend dégager des formules orthodoxes, n'est autre que la substance même de la philosophie hégélienne. L'absolu traverse trois moments essentiels; celui de l'Idée en soi est le règne du Père, de Dieu encore considéré comme idée abstraite et antérieure au monde réel ; cependant l'idée tend à sortir d'elle-même, à s'objectiver, à se réaliser à travers d'innombrables négations : le second moment, celui du développement de l'Idée dans le monde correspond à la seconde personne de la trinité, au Fils ; enfin, de même que l'Idée ne doit pas demeurer à l'état d'abstraction, mais se donner un contenu objectif, de même le monde est destiné à être de nouveau saisi et pénétré par l'Idée ; il en résulte que l'Idée et le monde tendent de nouveau à se rencontrer et à s'identifier ; cette synthèse de l'idéal et du réel, ce moment où l'absolu arrive à se connaître comme esprit absolu à travers l'épanouissement des choses finies, correspond à ce que l'Eglise appelle le Saint-Esprit. Ces tours de force spéculatifs, ces jeux de mots qui ne profitèrent ni à la science ni à la foi, furent pris au sérieux par les théologiens de la droite hégélienne, qui s'imaginèrent avec candeur trouver dans Hegel des explications propres à confirmer le dogme officiel : Dieu, conçu comme sujet absolu, est le Père ; Dieu, s'opposant lui-même à lui-même comme objet, est le Fils ; Dieu, identique à lui-même comme sujet-objet, est le Saint-Esprit. Ce syncrétisme aussi stérile qu'artificiel, parfaitement sincère chez Daub, Marheineke, Gœschel et d'autres disciples de Hegel, fut ruiné par Strauss qui persifla les illusions des auteurs de cette orthodoxie factice et en dévoila l'irrémédiable impuissance (voy. Schelling, *Meth. d. akad. Stud.*, p. 184.192 ; Hegel, *Religionsphilosophie*, œuvres compl., XII, 186 ; Marheineke, *Grundl. d. Dogm.*, 123 ss., 174 ss., 254 ss. ; Daub, *Einleit. in d. Dogm.*, 65 ss. ; Gœschel, *Beitræge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gottmenschen*, 1838 ; Weisse, *Die Idee der Gottheit*, 1833 ; id., *Zur Vertheidigung des Begriffs der immanenten Wesenstrinitæt*, *Stud. u. Krit.*, 1841, H. 2 ; id., *Philosophische Dogmatik*, 1855-1862 ; Strauss, *Christl. Glaubenslehre*, § 32).—Tels sont les différents essais tentés pour justifier ou développer scientifiquement le dogme trinitaire. Nous n'avons pas la prétention d'avoir épuisé la liste des différentes théories mises en avant de nos jours surtout ; il importait seulement d'indiquer les points de vue généraux de l'apologétique et les méthodes auxquelles on a eu recours pour défendre la doctrine officielle. Parmi les essais qu'il y aurait lieu de mentionner encore, les uns demandent le retour pur et simple aux Ecritures, interprétées cependant dans le sens traditionnel ; d'autres se rapprochent effectivement du dogme de l'Eglise pris dans son acception primitive ; d'autres enfin continuent à donner aux formules de

l'ancienne orthodoxie une portée philosophique et une signification spéculative qui leur sont positivement étrangères (Fichte junior, *Einige Bemerkungen über den Unterschied der immanenten und der Offenbarungstrinitæt*, *Zeitschrift*, 1841, II; Billroth, *Religionsphilosophie*, 1844; Zukrigl, *Wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitætslehre gegen ihre neuesten Gegner mit bes. Rücksicht auf Strauss*, 1846; Ulrici, *Ueber den Begriff der Trinitæt. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben*, 1853, nos 23-24; Peip, art. *Trinitæt*, dans Herzog's *Realencycl.*, XVI). L'étude de Schleiermacher, dont il sera question dans le paragraphe suivant, ainsi que le chapitre consacré à la trinité dans sa dogmatique, suscita une controverse intéressante entre Lücke et Nitzsch (*Stud. und Krit.*, 1840-1841). Disons enfin que les principaux représentants de la nouvelle orthodoxie confessionnelle en Allemagne repoussent plus ou moins énergiquement toutes les constructions psychologiques ou mystiques, logiques ou spéculatives de la trinité : ils demandent que l'on parte de la trinité révélée dans l'œuvre de la création, de la rédemption et de la sanctification, et de la trinité historique ils concluent à la trinité métaphysique : si Dieu se révèle à nous sous une forme trinitaire, c'est parce que cette forme trinitaire est inhérente à son essence même (Thomasius, *Christi Person und Werk*, I, 118; Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, I, 117; Luthardt, *Compendium der Dogmatik*, § 31; cf. l'étude déjà citée de Bonifas, *Revue théol.*, 1878, p. 60).

IV. Les adversaires du dogme officiel. — Il serait trop long de raconter en détail l'histoire des attaques dont le dogme de la trinité a été l'objet, surtout depuis trois siècles. Nous nous bornerons à rappeler les principaux adversaires du dogme et à résumer brièvement les objections formulées par eux (voy. les art. *Antitrinitaires*, *Unitaires*). Il faut mentionner d'abord le groupe des antitrinitaires allemands et néerlandais, dont la plupart se rattachent plus ou moins directement à l'anabaptisme du seizième siècle, Conrad in Gassen, Hetzer, Denck, Kantz, Sébastien Franck, Claudius de Savoie (surtout à Berne), Campanus, Joris. Quelques protestants italiens réfugiés en Suisse, et dont plusieurs séjournèrent plus tard en Pologne, mêlèrent parfois à leurs objections critiques contre la doctrine officielle des rêveries et des spéculations bizarres : Ochino, Gribaldo, Alciati, Blandrata, V. Gentilis, Stancaro. Plus célèbre que les précédents est le médecin espagnol Michel Servet, qui dut expier par la mort ses hérésies antitrinitaires. Le dogme ecclésiastique rencontra des adversaires bien plus dangereux encore chez les sociniens et les arminiens, qui l'attaquèrent au nom de la raison et des Ecritures. Le rationalisme reproduisit les objections des sociniens et des arminiens, sans que les supranaturalistes eussent le courage de défendre la doctrine officielle dans sa formule rigoureuse et définitive. — Celle-ci fut soumise par Schleiermacher à une critique vigoureuse et serrée; cependant, il y aurait quelque injustice à ranger Schleiermacher purement et simplement parmi les antitrinitaires. En effet, nul mieux que lui n'a mis en lumière les racines religieuses du dogme, nul n'a formulé plus nettement les termes du problème théolo-

gique qui s'imposait à la foi de l'Eglise, nul n'en a mieux saisi le sens et mesuré la portée. La solution qu'il propose ne saurait toutefois satisfaire ceux qui n'acceptent pas sa méthode dogmatique et son point de vue général. La dogmatique n'étant pour lui que la description et l'explication des phénomènes de la conscience chrétienne, il est naturel qu'entre ses mains le dogme trinitaire dut se transformer, prendre un caractère différent de celui qu'il avait dans le système orthodoxe, et occuper une autre place que celle qui lui était assignée généralement. La conscience religieuse, ne dépassant pas le domaine de l'expérience immédiate, n'a ni la prétention ni les moyens d'affirmer quoi que ce soit sur l'essence divine prise en elle-même. De l'impression que lui laisse la personne du Christ, elle conclut à l'union de Dieu avec l'humanité en Jésus-Christ; des effets divins produits au sein de l'Eglise chrétienne, elle remonte à leur causalité également divine, c'est-à-dire à l'œuvre que Dieu accomplit par son esprit dans l'humanité. Union parfaite de Dieu avec Jésus-Christ, présence et action de l'esprit de Dieu dans la communauté chrétienne, voilà les faits qu'affirme la conscience religieuse, parce qu'elle en a éprouvé la réalité et la puissance; mais elle ne saurait aller au delà : tranformer ces faits de l'expérience subjective en réalités objectives, les élever à la hauteur de relations immanentes dans l'être divin, les ramener à des personnes distinctes constituant l'essence unique de Dieu, c'est sortir de l'enceinte dans laquelle est fatalement enfermée la conscience chrétienne, c'est franchir les limites imposées à notre connaissance religieuse, c'est substituer la spéculation et la métaphysique à la religion et à la foi. C'est dire qu'en définitive Schleiermacher s'en tient à la trinité de révélation et qu'il sacrifie la trinité d'essence. La trinité des manifestations divines est pour lui le résumé de l'œuvre du salut, qui se réfléchit dans les expériences de la conscience chrétienne, se sentant dépendante du Père, qui lui a révélé le Fils, par l'action de l'Esprit. Cette conception essentiellement subjective de la trinité historique explique la place que lui accorde Schleiermacher dans sa dogmatique : tandis que pour la droite hégélienne, dont la spéculation *a priori* part de l'absolu, le dogme trinitaire forme le fondement du système dogmatique, ce dogme est, aux yeux de Schleiermacher, non pas un simple appendice (comme le dit M. Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en All.*, II, 220), mais le couronnement de tout l'édifice : il ramène à leur unité et exprime dans leur ensemble les expériences religieuses faites par la conscience chrétienne sous l'impression de la rédemption et de la régénération (Schleiermacher, *Glaubenslehre*, § 170-172; id., *Ueber den Gegensatz der sabellianischen u der athanasianischen Vorstellung von der Trinitæt* dans la *Theol. Zeitschrift* de Schleiermacher, De Wette u. Lücke, 1822, III; cette étude, dans laquelle l'auteur justifie historiquement la préférence qu'il accorde à la trinité économique, se trouve dans les *Œuvres complètes de Sch.*, I° part., vol. II, p. 485-574; cf. Al. Schweizer, *Christl. Glaubenslehre*, § 102; Hase, *Evang. prot. Dogmatik*, § 224). — En Angleterre et en Amérique il s'est formé un parti assez nombreux qui, sous le nom d'*unitaire*, rejette le dogme officiel de la trinité. M. Réville (art. *Antitrinitaires*, I, 386)

place à côté de l'unitarisme anglo-américain « la tendance connue sous le nom de protestantisme libéral, » celle-ci et celui-là ayant emprunté aux sociniens beaucoup de leurs idées et de leurs critiques. En Allemagne, bon nombre de libéraux repoussent la dénomination d'unitaires; l'un des chefs du parti, M. Schmidt, professeur à Bâle, ayant soutenu dans une conférence publique que l'unitarisme était l'un des points fondamentaux qui séparaient les libéraux des orthodoxes, d'autres coryphées de la fraction libérale de la théologie allemande repoussèrent cette assertion; M. Pfleiderer, notamment, l'éminent auteur de la *Philosophie de la Religion* (1878), affirma que l'unitarisme n'était pas un progrès, mais un retour pur et simple à une notion de la Divinité inférieure à la notion chrétienne, c'est-à-dire un retour à la notion juive et à la notion païenne; cependant, le dogme officiel n'a pour M. Pfleiderer, qui procède de Hegel et de Biedermann, qu'une valeur symbolique, et ce n'est que dans ce sens qu'il a pu justifier l'adoration dont le Christ est l'objet (voy. les documents de cette intéressante controverse, *Prot. Kirchenzeitung*, 1880, p. 449 ss., 524 ss., 585 ss.; voyez aussi Pfleiderer, *Grundriss der christl. Glaubenslehre*, Berlin, 1880, § 118-123). — 2. Il nous reste à résumer succinctement les objections élevées contre la doctrine trinitaire par les adversaires que celle-ci a rencontrés depuis le seizième siècle jusqu'à nos jours. Le dogme a été attaqué au nom de l'Ecriture sainte et de l'histoire des dogmes; il a été ensuite examiné en lui-même et l'on y a signalé des contradictions internes qui le rendent inacceptable. Sans doute, le Nouveau Testament nous parle du Père, du Fils et du Saint-Esprit; mais son enseignement ne diffère-t-il pas de celui de l'Eglise? Attribue-t-il la divinité métaphysique et la préexistence éternelle au Fils de Dieu, qui serait par conséquent absolument égal au Père? Conçoit-il le Saint-Esprit comme une personne distincte du Père et du Fils et procédant de l'un et de l'autre? C'est ce que l'on conteste, et il est évident que la négation de la divinité de Jésus-Christ et de la personnalité du Saint-Esprit emporte comme conséquence nécessaire la négation de la trinité elle-même dans le sens que l'Eglise attache à cette doctrine. D'ailleurs, alors même que les éléments de la doctrine trinitaire se trouveraient dans le Nouveau Testament, les écrivains sacrés nous parlent de la trinité révélée dans ses rapports avec l'histoire de notre rédemption, non pas de la trinité en soi et considérée en Dieu même; or, s'ils se taisent sur le rapport immanent des personnes divines, ne faut-il pas en conclure qu'il y a une différence sensible entre la triade religieuse de la révélation chrétienne et la trinité spéculative de la métaphysique ecclésiastique? — L'histoire de la lente et laborieuse formation du dogme est, en outre, alléguée comme une critique décisive de celui-ci; il suffit, dit par exemple Strauss, d'en décomposer et d'en examiner les facteurs pour en achever la ruine : solidaire de la christologie, il tombe avec elle, et les indécisions qui enveloppèrent longtemps des points essentiels de la doctrine prouvent combien peu celle-ci est autorisée à en appeler au consensus de l'Eglise. La formule officielle du symbole dit d'Athanase n'a pu être fixée qu'au prix d'efforts extraordinaires pour neutraliser l'une par l'autre les hérésies opposées qu'il

s'agissait de combattre. De là le caractère purement négatif, formel, abstrait du *Credo* d'Athanase, qui, malgré son luxe de distinctions et d'antithèses, ne renferme qu'un contenu positif extrêmement pauvre et n'a de valeur que par ses négations et ses limitations ; dès que l'on cherche à saisir et à fixer le fond positif du dogme ecclésiastique, on vient échouer contre l'écueil du modalisme ou contre celui du trithéisme, entre lesquels la théologie cherche à naviguer péniblement avec le danger permanent d'un désastreux naufrage. — Enfin, si l'on considère le dogme en lui-même, que de difficultés inextricables! que d'insolubles contradictions! N'y a-t-il pas une antinomie flagrante à admettre que Dieu est *un* et qu'il est *trois?* Malentendu, disent les trinitaires, car ce n'est pas dans le même sens que Dieu est un et qu'il est trois. Mais alors, dans quel sens Dieu est-il un et dans quel sens est-il trois? Comment soutenir la distinction et l'égalité absolue des trois personnes dans l'essence identique et inaltérable de la Divinité? La génération du Fils par le Père n'implique-t-elle pas la subordination du Fils au Père? L'idée d'une génération éternelle ne renferme-t-elle pas une contradiction dans les termes? En quoi l'acte de la génération du Fils diffère-t-il de l'acte de la procession de l'Esprit? Le Saint-Esprit, qui procède du Père et du Fils, peut-il être égal au Père et au Fils? Que si l'on se retranche derrière le caractère surnaturel de la doctrine, si on en appelle à notre ignorance et qu'on cherche à terrasser les objections en soutenant que le dogme est un mystère, n'est-ce pas là une arme dangereuse et qui peut se retourner contre ceux qui la manient avec tant d'assurance? Car enfin, si nous ne pouvons sonder les profondeurs de l'essence divine, n'y a-t-il pas lieu de condamner les méthodes et les procédés de l'orthodoxie? Celle-ci, abandonnant le terrain de la révélation historique et de l'expérience chrétienne, n'a-t-elle pas précisément la prétention de nous initier aux mystères de la vie divine, d'en fixer les relations essentielles, d'en préciser les modalités internes? De quel droit transforme-t-elle les données de la révélation évangélique et les expériences de la conscience chrétienne en axiomes métaphysiques, exprimant des relations essentielles et immanentes en Dieu? Enfin, n'est-ce pas méconnaître entièrement le caractère moral et religieux de l'œuvre du salut que de faire dépendre ce salut de l'admission d'une doctrine qui, dans la formule précise qu'on veut imposer à l'intelligence, relève exclusivement de la théologie et non de la religion? Telles sont les principales objections formulées contre le dogme officiel depuis les sociniens et les arminiens jusqu'à Schleiermacher et à l'école critique de nos jours (*Cat. rac.*, qu. 71, 78, 80, 84; F. Socin, *Christ. relig. brevissim. inst.*, dans la *Biblioth. fr. Pol.*, I, 651 ss.; Crell, *De uno Deo patre*, I, 1-3; II, 1-2, dans la *Bibl. fr. Pol.*, tom. V; *Conf. remonstr.*, c. 3; Episcop., *Inst., theol.*, IV, 2, 32; Limborch, *Theol. christ.*, II, 17; Clarke, *The scripture doctrine of the trinity*, 1712; 3e éd. 1732; Whiston, *Primitive christianity revived*, 1712, tom. I et V; Tœllner, *Theol. Untersuchungen*, 1773; Wegscheider, § 89, 92; Chenevière, *Du système théologique de la Trinité*, Genève et Paris, 1831; outre les ouvrages cités de Schleiermacher, Hase, Schweizer, Pfleiderer, voyez Strauss, *Die christl. Glau-*

benslehre, § 32; Biedermann, *Christl. Dogmatik*, § 412-417, 611-616; Lipsius, *Evang. prot. Dogmatik*, § 355-368).

V. Conclusion. — La tâche que nous impose cet article, dont nous ne pouvons à notre gré étendre les limites, consiste uniquement à retracer les grandes lignes du développement du dogme trinitaire, à en mentionner les défenseurs et les adversaires, et à orienter le lecteur dans le vaste champ de l'histoire et de la littérature théologique. Qu'il nous soit permis, cependant, de dégager de l'exposition qui précède les enseignements qu'elle renferme et qui doivent inspirer tout théologien animé de la courageuse et louable ambition de contribuer à la solution du problème proposé. C'est faire preuve de légèreté et d'ignorance que d'écarter sommairement le dogme trinitaire et de n'y voir qu'un amas de subtilités alexandrines et de formules contradictoires, jetant un audacieux défi à la raison, et n'ayant aucun intérêt religieux par lequel il puisse se recommander à la conscience ou au cœur. Une étude attentive et indépendante a pu nous convaincre, au contraire, que le problème auquel la théologie officielle a essayé de répondre lui était suggéré par la révélation chrétienne et par la conscience de l'Eglise. Quels sont les éléments de ce problème, c'est-à-dire les données fondamentales de la révélation évangélique et les expériences positives de la piété chrétienne? Nous l'avons montré au début de cette étude, et c'est de ce point de vue que nous avons raconté l'histoire du dogme de la trinité. Ce dogme, comme toute doctrine chrétienne vraiment digne de ce nom, a sa racine dans le sentiment chrétien, dans l'expérience chrétienne mise en contact avec le fait antérieur et supérieur d'une manifestation divine au sein de l'humanité. Union de Dieu avec l'humanité en Jésus-Christ et par le Saint-Esprit, voilà la révélation divine, affirmée par la conscience chrétienne en vertu d'une expérience que la science n'a pas créée, qu'elle ne saurait ni démontrer ni réfuter, et sur laquelle la critique n'a pas de prise. Ces faits objectifs et ces réalités intimes, la théologie s'en empare et cherche à leur donner une forme scientifique, car la théologie chrétienne n'est que la foi chrétienne se prenant elle-même comme objet d'étude et se transformant en science. C'est dire que, pour formuler scientifiquement le fait qui est à la base du dogme trinitaire, il faut prendre son point de départ, non pas dans l'essence divine considérée en elle-même, mais dans les données historiques de la révélation et dans les expériences intimes de la conscience chrétienne : à la méthode déductive et *a priori* il faut substituer la méthode inductive et *a posteriori*. Tout essai de construction du dogme qui ne repose pas sur cette base peut présenter un intérêt philosophique et faire honneur à l'esprit spéculatif qui l'a créé ; mais il ne saurait être considéré comme une manifestation fidèle et véritablement sincère de la pensée théologique travaillant exclusivement sur les données chrétiennes. La théologie officielle a-t-elle procédé ainsi, s'élevant du fait à l'idée, de l'effet à la cause, de l'œuvre divine à l'essence divine? A cette question, l'histoire répond négativement. Les analogies physiques et psychologiques, les essais mystiques ou spéculatifs imaginés pour justifier ou illustrer le dogme, répondent moins encore au canon que nous venons de formuler, et qui

est déduit de l'objet même de la théologie chrétienne. — Mais si la méthode à appliquer n'est pas douteuse, quels seront les résultats fournis par elle? L'idée chrétienne de Dieu se distingue à la fois de la notion juive et de la notion païenne, en ce que son caractère essentiel nous a été révélé par Jésus-Christ, c'est-à-dire non seulement par son enseignement, mais surtout par sa personne, par sa conscience religieuse : en Jésus-Christ, Dieu se révèle à nous comme notre Père, et le Saint-Esprit rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Dieu se manifestant à l'humanité en Jésus-Christ par le Saint-Esprit, voilà la substance de la notion chrétienne de Dieu. Aussi l'expérience chrétienne ramène-t-elle le salut à ce triple facteur, le Père, le Fils, le Saint-Esprit, dont elle affirme à la fois les activités distinctes et l'œuvre commune. Dès lors, il est incontestable que la conscience chrétienne, éclairée par la double lumière de l'Evangile et de l'expérience intime, est autorisée à admettre une trinité économique ou historique. Celle-ci, en effet, est l'expression complète de l'œuvre du salut, dans sa conception idéale, dans son accomplissement objectif et dans sa réalisation intérieure et permanente. Est-il nécessaire, est-il possible, est-il permis d'aller plus loin? Cette distinction trinitaire n'a-t-elle de réalité qu'au point de vue des rapports de Dieu avec le monde, ou est-elle une distinction absolue, éternelle, inhérente à l'essence divine? La réponse à cette question dépendra nécessairement, d'une part, de la signification et de l'autorité que l'on attache à l'enseignement biblique, d'autre part, de l'idée que l'on se fait des conditions de notre connaissance de Dieu et des choses divines. Si l'on conteste que le Nouveau Testament enseigne la divinité métaphysique du Fils et la personnalité distincte de l'Esprit, ou si, tout en accordant que le quatrième évangile au moins affirme l'une et l'autre, on refuse à cet évangile une autorité normative en matière dogmatique, on a enlevé au dogme de la trinité immanente ou ontologique sa base scripturaire; d'un autre côté, si l'on refuse à l'esprit humain le droit d'affirmer la réalité objective de notre connaissance de Dieu, si l'on accorde une valeur purement subjective à toutes les formules par lesquelles nous essayons d'exprimer le divin, il est évident qu'il ne nous est pas permis de transformer les affirmations de la conscience chrétienne en axiomes métaphysiques exprimant des relations essentielles et immanentes en Dieu (Schleiermacher, l'école néokantienne). Sur ces deux points, la théologie conservatrice se sépare de la théologie critique. M. Bonifas s'est fait l'interprète, aussi modéré qu'éclairé, de la solution orthodoxe, qui croit pouvoir conclure que la doctrine trinitaire enseignée dans l'Ecriture a une portée métaphysique incontestable. Dans les passages Jean I, 1 ; I, 18 ; XVI, 13-14 ; 1 Cor, II, 10 ss. ; Matth. XXVIII, 19, il est question, dit-il, non pas seulement des rapports de Dieu avec le monde, mais aussi de Dieu considéré en lui-même. « Quand même, poursuit M. Bonifas, on réussirait à démontrer qu'il ne s'agit dans ces passages que de la trinité révélée, nous nous croirions encore autorisé à affirmer la trinité métaphysique. La première, en effet, conduit nécessairement à la seconde. Celle-ci est virtuellement et logiquement impliquée dans celle-là. Si Dieu se manifeste à nous,

dans l'histoire de notre salut, comme Père, comme Fils et comme Saint-Esprit, il faut bien qu'à cette manifestation trinitaire corresponde quelque chose de réel en Dieu. Prétendre que Dieu n'est pas tel en lui-même qu'il se révèle à nous, ce serait dire que la révélation n'est pas véridique, et que Dieu se cache et se dérobe à nous par l'acte même qui a pour but de nous le montrer tel qu'il est. Une telle affirmation, outre qu'elle ferait injure au caractère et aux perfections de Dieu, contredirait l'idée même de la révélation. La Bible, d'ailleurs, n'enseigne-t-elle pas que Dieu, dans la révélation, nous révèle sa propre essence? L'essence de Dieu, d'après la Bible, c'est l'amour, et c'est parce que Dieu est amour, que Dieu a voulu se révéler. Et que révèle-t-il de lui-même, sinon son amour? L'œuvre admirable de notre salut n'est-elle pas, comme l'œuvre de la création, la suprême manifestation de l'amour divin? Ainsi, nous retrouvons dans la révélation divine l'essence même de Dieu. Si donc Dieu se révèle à nous sous une forme trinitaire, nous pouvons affirmer que cette forme trinitaire est inhérente à son essence même, et que c'est parce qu'il est le Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, qu'il est le Dieu amour, le Dieu vivant, le vrai Dieu » (*Revue théologique*, 1878-1879, p. 60).

Bibliographie : La plupart des études et des monographies concernant le dogme trinitaire ont été citées dans cet article. Nous pouvons donc, en renvoyant aux manuels de théologie biblique, d'histoire des dogmes et de dogmatique, nous borner à citer encore les ouvrages suivants : Baur, *Entwickelungsgeschichte von der Menschwerdung Gottes und der Trinitæt*, 3 vol., 1841-1845 ; Meyer, *Die Lehre von der Trinitæt in iher historischen Entwickelung*, 1844 ; Eck, *Etude sur le dogme de la trinité d'après les données du Nouveau Testament*, Strasb., 1859 ; Kuhn, *Dreieinigkeitslehre*, 1857 ; Oischinger, *Die christliche Trinitætslehre*, 1850 ; Sartorius, *Apologie des I Artikels der Augsb. Conf.*, 1853 ; Horn, *Versuch einer Entwickelung der immanenten Trinitætslehre*, 1839 ; nouv. édit. 1862 ; Sack, *Ueber die katechetische Behandlung der Lehre von der Dreieinigkeit* (*Stud. u Krit.*, 1834, I) ; Dorner, *System. der christl. Glaubenslehre*, 1879, I, 330-447. — Voyez, en outre, Bossuet, *Elévations sur les mystères* ; D. Encontre, *Lettre à M. le professeur Combe-Dounous*, 1811 ; *le Semeur*, tome V (1836), 85 ; Guers, *Le Saint-Esprit, étude doctrinale et pratique sur sa personne et sur son œuvre*, 1865 ; Bonet-Maury, *Des origines du christianisme unitaire chez les Anglais*, Paris, 1881. P. Lobstein.

TRIPOLI. La partie occidentale des anciens Etats barbaresques a longtemps formé, sous le nom de régence de Tripoli, un Etat nominalement tributaire de la Turquie, mais dont la souveraineté n'était pas en fait contestée par le sultan. Depuis 1835, la Porte a ressaisi son ancienne autorité sur la régence, qui n'est plus qu'un vilayet de l'empire, comme toutes les autres provinces turques. On aurait donc pu se dispenser de consacrer un article spécial à ce pays. Mais comme beaucoup de personnes ont encore l'habitude de considérer la Tripolitaine comme un Etat indépendant, il a semblé utile de dire quelques mots de sa statistique religieuse. La population de ce pays est très diversement appré-

ciée ; les évaluations des meilleurs auteurs varient entre 500,000 et 1,200,000 âmes ; c'est que, d'une part, il n'y a jamais eu dans ce pays de recensement régulier ; de l'autre, les limites méridionales du pachalik, du côté du désert, sont très instables, et certaines tribus peuvent être considérées comme indépendantes ou comme soumises au pacha, suivant les années et la situation politique du moment. — Les habitants sont presque tous mahométans ; l'invasion arabe du septième siècle n'a laisssé subsister aucune des anciennes Eglises que l'on retrouve dans plusieurs autres régions devenues musulmanes. Le chef du culte musulman est un mufti, que des liens, assez lâches d'ailleurs, rattachent au cheik-ul-islam de Constantinople. Les juifs sont beaucoup moins nombreux à Tripoli que dans les autres pays barbaresques. On en compte tout au plus 2 à 3,000. Les chrétiens sont encore en moindre nombre. Comme nous venons de le dire, il n'y a plus de chrétiens indigènes. Quelques Européens, Italiens, Maltais, etc., forment une commuauté catholique sans importance. Les autres dénominations chrétiennes ne sont représentées que par des individus isolés, mais n'ont aucune organisation ecclésiastique. Les tentatives missionnaires des catholiques sont restées stériles jusqu'à présent. Les protestants n'ont rien encore tenté dans ce sens à Tripoli. E. VAUCHER.

TRISAGION (τρίς ἅγιον). C'est une formule de louange adressée à Dieu que l'on trouve dans Esaïe VI, 3 : « Saint, saint, saint est le Seigneur, Dieu des armées ; toute la terre est remplie de sa gloire. » Elle est répétée dans l'Apocalypse (IV, 8). L'Eglise catholique l'a insérée dans la liturgie de la messe, après la préface, immédiatement avant le canon, mais en la modifiant (« Saint Dieu, Saint puissant, Saint immortel, ayez pitié de nous ») ; elle ne la chante d'ailleurs qu'une fois dans l'année, le vendredi saint, avant l'adoration de la croix. Elle est d'un usage journalier dans l'Eglise grecque. Voici, d'après Jean Damascène (*De Fide orthod.*, III, 10), l'origine de cette coutume. La ville de Constantinople ayant été affligée, en 446, d'un grand tremblement de terre, le peuple étant assemblé dans les champs avec le patriarche Proclus et l'empereur Théodose le Jeune pour implorer le secours de Dieu, on vit tout à coup un enfant s'élever dans les airs, où il entendit les anges qui chantaient le trisagion. Il revint peu après et dit au patriarche Proclus qu'il fallait chanter ce que l'on venait d'entendre. Tout le peuple répéta plusieurs fois le trisagion ; l'enfant mourut à l'instant et le tremblement de terre cessa. Mais ce récit, qui a été transmis par l'évêque Acace, de Constaninople, à Pierre le Corroyeur, patriarche d'Antioche (voy. Mansi, *Coll. ampl.*, VII, 1121), et dans une lettre du pape Félix au même, est en contradiction avec le fait que cette formule se trouve déjà dans les *Constitutions apostoliques* (VIII, 38, éd. Cotelier). D'autres auteurs, en particulier Socrate (*Hist. eccl.*, 6, 8), en ramènent l'introduction à Ignace, la psalmodie étant d'ailleurs le trait caractéristique du rituel d'Antioche (cf. Cyrille, *Catech. Mystgaog.*). Le plus naturel est de mettre l'usage du trisagion en rapport avec les cultes dogmatiques qui ont agité l'Eglise d'Antioche à partir de la fin du troisième siècle. — Voyez Allix, *Dissert. de Trisagii originè*, Rouen, 1678 ; *Historia trisagii*, Halle, 1744 ; Til-

lemont, *Mémoires*, XIV; Le Quien, *Remarques à l'épître de J. Damascène de Trisagio;* Suicer, *Thesaurus*, II, 310; Bingham, *Orig. eccl.*, XIV, 2; Augusti, *Denkwürdigk.*, V, 219; Walch, *Ketzerhistorie*, VII, 232 ss.; Dorner, *Christologie*, II, 155 ss.; Renaudot, *Liter. orient.*, I, 228; Assemani, *Bibl. orient.*, I, II; Bunsen; *Hippolytus*, II; Daniel, *Codex liturgicus*, IV; Lebrun,, *Explic. de la messe*, II, 352.

TRITHÈME (Jean), savant théologien et historien, né à Trittenheim, près de Trèves, en 1462, mort à Wurtzbourg en 1516. Pauvre et pieux, il s'enfuit de la maison paternelle, où il était maltraité, et suivit l'école latine de Trèves, soutenu par quelques personnes charitables. Après avoir parcouru diverses contrées de l'Allemagne, il s'arrêta à Heidelberg, où Rodolphe Agricola, frappé de ses dons, l'initia à l'étude de l'histoire. Il prit l'habit de Saint-Benoît dans le monastère de Spanheim, au diocèse de Mayence, et, en 1483, grâce à sa piété, sa science et son zèle, il devint abbé de ce couvent. Il le gouverna jusqu'en 1506, époque à laquelle il s'en démit pour être abbé de Saint-Jacques de Wurtzbourg. Par ses soins, le monastère s'était relevé et accru d'une bibliothèque de plus de 2,000 volumes, parmi lesquels des manuscrits précieux et quelques livres imprimés, très rares dans ce temps. Lui-même avait continué ses études, ne regardant pas au-dessous de sa dignité de se faire enseigner le grec par le savant Reuchlin. Par sa correspondance, il était en relation avec Wimpheling, Pirckheimer, l'empereur Maximilien, l'électeur palatin Philippe, Joachim, électeur de Brandebourg, le duc Eberhard de Wurtemberg. — On trouvera le catalogue complet et exact de ses ouvrages chez Erhard, *Gesch. des Wiederaufblühens wissensch. Bildung*, Magdeb., 1832, III, 387 ss. Ils se rapportent soit à la théologie, en particulier à l'ascétique et à le vie monastique, soit à l'histoire de l'Allemagne, soit enfin à la philosophie scolastique et aux sciences naturelles. Parmi ses écrits théologiques, nous signalerons : 1° *Sermones et exhortationes ad Monachos*, Argent., 1516; 2° *De triplici regione claustralium et spirituali exercitio Monachorum;* 3° *De religiosorum sive claustralium tentationibus libri III;* 4° *De vanitate et miseria vitæ humanæ;* 5° *Institutio vitæ sacerdotalis*. Ces écrits ont été publiés par Busæus, *Jo. Tritemii opera spiritualia quotquot reperiri potuerunt*, Mogunt., 1604. Les mérites de Trithème, comme historien, sont supérieurs encore à ceux du théologien. Il fouilla avec un zèle infatigable et une fidélité consciencieuse les archives et les bibliothèques de Wurtzbourg, de Bamberg, de Spire, de Heidelberg, de Cologne, etc. Son histoire des couvents de Hirschau, de Spanheim, de Saint-Jacques de Wurtzbourg, sa biographie de Raban Maur, ses recherches sur l'histoire des Francs, en particulier son histoire de la guerre du Palatinat (1504), sont des documents utiles à consulter. Enfin, par son *Catalogus illustrium virorum Germaniam suis ingeniis et lucubrationibus omnifariam exornantium* et par son précieux ouvrage *De scriptoribus ecclesiasticis*, il a mérité d'être considéré comme l'un des premiers historiens en date de l'Allemagne et même de l'Europe au seuil des temps modernes. Ses œuvres historiques ont été réunies et publiées par Freherus, *Jo. Trithemii opera historica*, Francf., 1601, 2 vol. — Voyez les lettres de Trithème, publiées sous le titre de *Epis*

tolar. familiar. libri II ad diversos Germaniæ principes, episcopos ac eruditione præstantes viros, Hagan., 1636 ; Ziegelbauer, *Hist. rei litter. ord. Bened.*, III, 221 ss. ; Fabricius, *Bibl. lat. med. et inf. ætate*, IV, 134 ; Nicéron, XVIII, 283.

TROAS, Τρωάς, ville maritime sur les bords de l'Hellespont, que l'apôtre Paul traversa deux fois dans ses voyages missionnaires (Actes XVI, 8. 11 ; XX, 5 ; 2 Cor. II, 12 ; 2 Tim. IV, 13). Construite entre les promontoires de Lectum et de Sigeum (Ptolémée, 5, 2) par le roi Antigone, elle échangea son nom d'Antigonia Troas contre celui de Alexandria Troas par une flatterie de Lysimaque (Strabon, 13, 593). Auguste en fit une *colonia juris italici*. Elle devint plus tard un évêché sous la métropole de Cyzique, au diocèse d'Asie. On en connait neuf évêques, dont le premier, Marin, assista au premier concile de Nicée (325). — Voyez Le Quien, *Oriens Christ.*, I, 777, Mannert, VI, 471 ss.

TRONCHIN, famille d'origine champenoise établie à Genève depuis 1579. Le premier de ses membres qui fut reçu bourgeois de Genève (8 décembre 1579) fut Remi Tronchin, militaire distingué qui, après le massacre de la Saint-Barthélemy, se réfugia dans la ville de Calvin et y épousa, en 1580, Sarah Morin. Des nombreux enfants issus de ce mariage, deux : Théodore et Daniel, suivirent la carrière ecclésiastique ; le premier seul avec distinction. Né à Genève le 17 avril 1582, Théodore, fils aîné de Remi, fut destiné à l'Eglise. Il eut pour parrain Théodore de Bèze, dont il épousa plus tard la fille, Théodora Rocca. Il étudia successivement à Genève, à Bâle, à Heidelberg, à Franeker et à Leyde, visita rapidement l'Angleterre et la France, et rentra à Genève en 1606. Nommé en cette même année professeur de langues orientales, il devint pasteur en 1608, recteur de l'académie en 1610, professeur de théologie en 1618. Vrai fils de son père par l'énergie de son caractère, il apportait dans sa doctrine la raideur de son parrain de Bèze. Chargé, avec Jean Diodati, de représenter la vénérable compagnie des pasteurs au synode de Dordrecht, il se prononça en faveur de Gomar contre Arminius. Seuls entre tous les théologiens étrangers, les députés genevois appuyèrent les mesures édictées contre les vaincus. Peu de temps après le retour de Tronchin à Genève, il réfuta, sur la demande de ses collègues, un gros pamphlet du père jésuite Cotton, confesseur de Henri II, intitulé *Genève plagiaire*. Cotton incriminait la version de la Bible que le clergé genevois avait, en 1588, soumis à une revision complète. La réponse de Tronchin parut sous le titre de *Cotton plagiaire*, etc. , Genève, 1620, et révéla un vrai talent de polémiste. — De janvier à juillet 1632, Théodore Tronchin fut attaché en qualité de chapelain à la maison militaire du duc de Rohan, que Richelieu avait chargé de garder la Valteline contre les Autrichiens. Il apprit, pendant cette campagne, à apprécier la noblesse de caractère et la profonde piété du capitaine huguenot ; aussi lorsque, quelques années plus tard, ses restes furent déposés dans la cathédrale de Saint-Pierre, Tronchin fut-il chargé de prononcer son oraison funèbre. Il rendit alors (1630) un touchant hommage à son humanité. — En 1634 et en 1655, nous trouvons encore Tronchin appelé à des devoirs honorables par la compagnie des pasteurs. En 1634,

il fut invité, avec quelques-uns de ses collègues, à remédier « aux partialités et aux divisions qui s'étaient fourrées parmi les ministres, jusque-là qu'il y avait entre eux des esprits irréconciliables et de très grandes brigues, lorsqu'il s'agissait de quelque charge à pourvoir dans leur corps. » En 1633, il traita, avec l'Ecossais J. Duracus, des moyens de réunir les calvinistes et les luthériens. Il rédigea, paraît-il, à cette occasion, une *Harmonia confessionum* qui n'a pas été publiée. Tronchin mourut le 19 novembre 1637. Il n'a laissé qu'un petit nombre d'écrits, dont les plus importants sont ses traités : *Disp. de baptismo*, Gen., 1628, in-4°; *De bonis operibus*, Gen., 1628, in-4°; *De Peccato originali*, Gen., 1634, in-4°, etc. — Louis Tronchin, fils du précédent, né le 4 décembre 1629, fut aussi destiné à la carrière ecclésiastique. Il fit ses études en partie à Genève et en partie, chose étrange, à Saumur, sous la direction d'Amyraut, dont la doctrine universaliste (voir art. *Amyraut*) avait été condamnée par la vénérable compagnie, et n'avait pas d'adversaire plus décidé que Théodore Tronchin. De retour à Genève, Louis Tronchin fut admis au ministère en juillet 1651 et consacra environ trois années à des voyages d'études en France, en Angleterre, en Hollande et en Allemagne. L'Eglise de Lyon l'ayant appelé à une place de second pasteur, il subit, devant les pasteurs de Charenton, un examen qui lui valut l'éloge de Daillé. Trois ans plus tard, malgré les instances d'Amyraut et de Cappel, Louis Tronchin refusa, pour des motifs demeurés ignorés, de succéder à La Place dans l'académie de Saumur. Mais, en 1661, il répondit favorablement à l'appel des conseils de la République, qui l'avaient nommé professeur de théologie à la place d'Antoine Léger, décédé. — Quoique l'examen subi par le nouveau professeur eût pleinement satisfait l'autorité, sa nomination fut vue avec déplaisir par Fr. Turrettini, partisan ardent de la prédestination absolue, qui flairait dans son nouveau collègue un disciple d'Amyraut. Turrettini ne se trompait pas. En effet, Tronchin désapprouvait la rigueur doctrinale dont faisait preuve la compagnie et, en juin 1669, d'accord avec son collègue Mestrezat, il demandait l'abolition du serment exigé depuis 1647 des proposants reçus au ministère, serment par lequel ils s'engageaient à n'enseigner aucune doctrine nouvelle, comme l'universalité de la grâce et la non-imputation du péché d'Adam. La proposition de Tronchin souleva dans le sein de la compagnie une violente tempête et, sur l'observation que lui fit Fr. Turretini que tous les membres de la compagnie avaient signé et ne pouvaient revenir en arrière, Tronchin s'écria : « *Serment qui n'est pas de faire n'est pas de tenir*. » Le conseil, nanti du débat, somma les pasteurs et professeurs de ne rien innover et, le 28 août, « par amour de la paix, » Tronchin et les partisans du libre examen se soumirent. Ils devaient aller plus loin encore dans leur condescendance et apposer leur nom sous la formule *Formula consensûs*. Louis Tronchin mourut le 8 septembre 1705. Sa douceur, son caractère aimable, son profond savoir, sa mâle éloquence lui valurent de hautes distinctions académiques et l'amitié de nombreux savants étrangers avec lesquels il entretint une correspondance étendue. C'est peut-être l'une des causes pour lesquelles il a laissé si peu d'écrits (*Theses theologicæ*,

Gen., 1663, in-4°; *Disp. de provid. Dei*, Gen., 1670, in-4°; *De autor. Script. sacr.*, 1677, in-4°; quelques *Sermons*, etc.). La Société anglaise pour la propagation de la foi le reçut en 1702 au nombre de ses membres. — Un petit-fils de Louis Tronchin, nommé aussi Louis, né en 1697, pasteur et professeur en théologie depuis 1737, mort en 1756, se montra animé des mêmes dispositions que son grand-père. Il sut inspirer de l'estime à Voltaire, et a laissé quelques traités théologiques. — Consulter : Senebier, *Hist. litt. de Genève;* Haag, *France prot ;* Gaberel, *Hist. de l'Eglise de Genève*, t. III; Herzog, *Real. Encyklopædie,* article *Tronchin;* de Montet, *Dict. des vaud. et des gen.*, etc.

Louis Ruffet.

TROPHIME, nom d'un chrétien d'Ephèse qui accompagna l'apôtre Paul dans son troisième voyage missionnaire de Troas en Macédoine, et de là à Jérusalem (Actes XX, 4 ; XXI, 29 ; cf. 2 Tim. IV, 20). La légende rapporte que Paul, passant par les Gaules, laissa Trophime à Arles, en qualité d'évêque. Les Grecs célèbrent sa mémoire le 14 avril et disent qu'il eut la tête tranchée avec saint Paul, par ordre de Néron. On honore sa mémoire à Arles, le 29 décembre.

TROTTET (Jean-Pierre-Philippe), né à La Tour de Peilz, près de Vevey, au canton de Vaud, le 12 décembre 1818, commença tardivement les études classiques qui devaient le conduire au saint ministère. Après avoir suivi les cours de l'académie de Lausanne de 1837 à 1846, il passa quatre années en Allemagne et obtint, en 1855, le diplôme de bachelier en théologie à l'académie de Genève. Consacré, en 1851, dans l'Eglise nationale genevoise, il enseigna quelque temps à l'Ecole normale de Courbevoie, et se révéla dès 1853 comme un prédicateur de mérite et un penseur dans un volume de *Discours évangéliques*, publiés à Paris dans cette même année (1 vol. in-8°, 1853). Disciple de Vinet, dont il avait été l'élève à l'académie de Lausanne, Trottet avait gardé de lui l'amour ardent de la liberté religieuse ; aussi, pendant les années qu'il passa en Suède, comme pasteur de l'Eglise française de Stockholm, défendit-il avec une grande énergie cette sainte cause. Des articles publiés dans la *Revue chrétienne* (décembre 1859) et dans la *Revue des Deux-Mondes*, retracent la crise religieuse par laquelle passait ce pays, et contribuèrent pour leur part à y faire triompher, du moins en partie, le principe de la liberté des cultes. Appelé, en 1860, comme pasteur dans l'Eglise wallonne de La Haye, Trottet, dans l'esprit duquel se faisait un travail intérieur qui devait l'amener à rompre plus ou moins ouvertement avec l'orthodoxie évangélique, entra en lutte avec un des plus nobles représentants du calvinisme hollandais, M. Groen van Prinsterer. Dans une série de brochures : le *Parti orthodoxe pur dans l'Eglise wallonne de La Haye ;* le *Parti antirévolutionnaire et confessionnel dans l'Eglise réformée des Pays-Bas ; Pourquoi je prends congé de l'Eglise wallonne de La Haye* (La Haye, 1860, 1861), il accentua son opposition à ce qu'il considérait comme une corruption visible de la foi évangélique, et se retira à Genève, en 1862, pour y poursuivre ses travaux sur le génie des civilisations. Il venait de publier les deux premiers volumes du livre qui devait exposer les résultats de ses études (*le Génie des civilisations*, 2 vol. in-12, Paris

et Genève, 1862), lorsque la maladie l'emporta pendant un séjour qu'il faisait dans sa famille, le 30 août 1862. — Trottet laissait inachevée l'œuvre capitale de sa pensée. Quelle en eût été la conclusion? On l'ignore. Trottet le savait-il lui-même? « Cette obscurité, a dit le professeur S. Chappuis, tenait à toute la personnalité de Trottet, qui ne se distinguait ni par la facilité, ni par la précision et la clarté. Etant entré tard et à la suite de grandes difficultés dans le rude sentier de la science, il avait, dès le premier pas, entrevu les sommités vers lesquelles il n'avait depuis jamais cessé de gravir avec la confiance, la persévérance que donnent un caractère énergique et une robuste santé. Mais ces hauts sommets sont comme ceux de nos Alpes, souvent enveloppés par les brouillards. Aucun des admirateurs de Trottet, de ceux qui l'ont suivi avec sympathie, n'oserait dire qu'il n'ait jamais perdu sa route. Ils savaient seulement deux choses : leur ami ne suivait pas les sentiers battus, et ils étaient toujours assurés de le trouver marchant d'un pas ferme et courageux dans la voie qu'il estimait être celle de la vérité » (*Chrét. évang.*, 1862, p. 687). Cette appréciation s'applique aussi aux conférences sur les *Grands jours de l'Eglise apostolique, considérés relativement à l'époque actuelle* (Paris, in-8°, 1856), conférences dans lesquelles l'auteur, passant en revue les divers types de l'Eglise apostolique, estimait qu'au légalisme de Pierre et de Jacques, et à la théologie de Paul, devait succéder désormais et régner sur l'Eglise le christianisme de Jean, dont le principe essentiel est « l'amour selon l'esprit ; » seul ce christianisme-là devait rendre l'Eglise de nos jours capable de se développer dans le domaine de la pensée et dans celui de la vie. — Consulter : A. de Montet, *Dict. biogr. des genev. et des vaud.* qui se sont distingués, etc., t. II, p. 583 et 584 ; *Chrétien évangélique*, 1859 et 1862, etc. — Un volume de *Sermons* manuscrits de J.-P. Trottet a été déposé, par les soins de sa veuve, dans la bibliothèque de la Compagnie des pasteurs, à Genève.

LOUIS RUFFET.

TROYES, en Champagne (*Trecæ*), possède une antique et célèbre église, dépendante de la province de Sens ; son nom était dans l'antiquité *civitas Tricassium*. On donne saint Amateur (vers 340) comme son plus ancien évêque ; après lui, on nomme Optatien, saint Mélaine, et saint Loup, évêque vers 427, mort sans doute en 479, à l'âge de quatre-vingt-seize ans, et qui occupa, avec saint Germain d'Auxerre, la tête du clergé gaulois. C'est avec lui qu'en 429 saint Germain fit le célèbre voyage de Grandé-Bretagne, sur le chemin duquel il rencontra à Nanterre sainte Geneviève (*AA. SS.*, 29 juillet, V, et la littérature énumérée dans le *Répertoire* de l'abbé U. Chevalier ; *Hist. litt. de la Fr.*, II, p. 487 et 690). Né à Toul, élevé à Lérins où il fut avec son frère Vincent disciple de saint Honorat, saint Loup a laissé un grand renom. M. Schoell (voyez les articles *saint Germain d'Auxerre* et *sainte Geneviève*) et M. Kohler (*Et. crit. sur le Texte de la Vie latine de sainte Geneviève*, Bibl. Ec. hautes études, 1881) ont soumis à une critique détaillée le récit du voyage en Grande-Bretagne ; nous sommes heureux d'avoir vu M. Kohler placer la vie de saint Germain, ou du moins le passage relatif au voyage à Nanterre, après la *Vie* de la sainte parisienne. La *Vie* la plus

ancienne de saint Loup garde sur sainte Geneviève le silence le plus complet; mais M. Kohler pense que le fait du voyage de Grande-Bretagne était dans le premier texte, plus ancien que la *Vie* de sainte Geneviève même, de la *Vie* de saint Germain. L'histoire religieuse de Troyes, dans les premiers siècles, est souvent bien obscure. Au neuvième siècle, on rencontre sur le siège de cette ville saint Prudence († 861), l'auteur des *Annales* qui sont insérées dans les *Annales* dites de saint Bertin (éd. Deshaines, 1871; Pertz, I) et de plusieurs remarquables écrits (*Hist. litt. Fr.*, V; Wattenbach, I, p. 239). Peu après lui, l'évêque Ottulphe († 883) relève la cathédrale de Saint-Pierre, brûlée de nouveau en 1188 et dont l'édifice actuel n'est pas plus ancien que le treizième siècle; le clocher en fut brûlé en 1700 (d'Arbois, *Rép. archéol. de l'Aube*, 1861). Sous lui se réunit en 878 le grand concile de Troyes, présidé par Jean IX (Hefele, *Conciliengeschichte*, IV, 2ᵉ édit., 1879; voyez dans le même volume l'histoire du concile de 867, et dans le suivant celle des conciles du douzième siècle). « Saint Grégoire de Tours mentionne la basilique dédiée à saint Loup et dans laquelle reposait ce bienheureux; les hagiographes nous apprennent que cet édifice, construit en dehors de la ville, existait du vivant même de saint Loup, et qu'il était alors placé sous l'invocation de la Vierge. Il fut détruit par les Normands vers la fin du neuvième siècle, et l'on bâtit peu de temps après, dans l'intérieur de la ville, une nouvelle église où l'on déposa le corps du saint évêque et qui devint plus tard l'abbaye de Saint-Loup. Il subsista cependant de l'église dévastée par les Normands une chapelle consacrée à saint Martin, et l'on y établit quelques clercs qui se soumirent, en 1104, à la règle de saint Augustin; c'est là l'origine de l'abbaye de Saint-Martin ès Aires, située au milieu du faubourg de Saint-Martin et occupée aujourd'hui par un orphelinat » (Longnon, *Géogr. de la Gaule au sixième siècle*, 1878). L'église moderne de Saint-Nizier conserve le souvenir du voyage que fit à Lyon, à la fin du sixième siècle, l'évêque Gallomagnus, pour recevoir les reliques du célèbre évêque de Lyon. Troyes conservait l'église collégiale ou royale de Saint-Etienne, ancienne chapelle du château des comtes de Champagne, datant de la fin du douzième siècle et aujourd'hui détruite; on y voit encore l'église collégiale et papale, aujourd'hui paroissiale, de Saint-Urbain, de la fin du treizième siècle, fondée par le pape Urbain IV, qui était né sur son emplacement, et les églises de Saint-Remi, de Saint-Jean et de Sainte-Madeleine (celles de Saint-Denis et de Saint-Jacques-aux-Nonnains, etc., sont détruites) toutes anciennes, ainsi que Saint-Martin ès Vignes, Saint-Nicolas, Saint-Pantaléon, Saint-Frobert, plus modernes (voyez d'Arbois). Parmi les écrivains du moyen âge qui ont fait honneur à Troyes, il faut nommer l'auteur de l'*Histoire scolastique*, Pierre Comestor. — Voyez *Gallia christiana*, XII; la *Topographie du diocèse de Troyes*, de Courtalon (1783) et les *Mémoires* de Grosley, 1756, 2ᵉ édit., 1811); Fisquet, la *France pontificale*, Sens, 1866; Lalore, les *Fêtes chômées dans le diocèse de Troyes*, Tr., 1869; l'abbé Lalore publie, depuis 1875, les principaux cartulaires du diocèse de Troyes.

S. Berger.

TRYPHON, Τρύφων, aussi appelé Diodote, ancien capitaine dans les

troupes d'Alexandre Balès, s'empara du trône de Syrie, après avoir gouverné d'abord sous le nom du jeune prince Antiochus, fils de Balès. Il fit mourir le jeune Antiochus et prit le diadème. Mais ayant été abandonné de Simon Machabée et même de ses propres soldats, il se retira à Dora, en Phénicie, et de là à Apamée, où il mit fin à ses jours (1 Mach. XI-XV; Josèphe, *Ant.*, 13, 12; Strabon, 14, 16).

TUBAL-CAÏN, fils de Lamech et de Sella. D'après Genèse IV, 22, il aurait inventé l'art de forger et de battre le fer, et de faire toutes sortes d'ouvrages d'airain. C'est le Vulcain des Grecs.

TUBINGUE (Ecole de). Voyez *Baur*.

TUBINGUE (Université de). Voyez *Universités allemandes*.

TULLE (*Tutela*), évêché dépendant de Bourges, fondé en 1317 par Jean XXII, et dont la cathédrale est dédiée à saint Martin (voyez *Gallia christiana*, II; Baluze, *Historia Ecclesiæ Tutelensis*, P., 1717, in-4°; le même, *Diss. de SS. Claro, Laudo, Ulfardo, Baumado*, Tulle, 1656.

TUNISIE. La Tunisie, située à l'orient de l'Algérie, est gouvernée par un bey que des liens de vassalité, assez relâchés il est vrai, ont rattaché jusqu'à ces derniers temps à l'empire turc. Le pays, très peuplé à l'époque romaine et jusqu'à la fin du moyen âge, a vu diminuer constamment depuis trois siècles le nombre de ses habitants. Faute de recensements réguliers, on est obligé de se contenter d'appréciations qui sont loin d'être d'accord entre elles et qui varient entre 1,250,000 et 3,000,000 d'habitants. Au point ethnographique, trois races principales habitent la Tunisie : les Maures, les Arabes et les Kabyles. On y trouve aussi, mais en nombre beaucoup moindre, des Turcs, des Kourouglis ou métis turco-arabes, des juifs, des nègres, des Européens de divers pays (surtout Maltais et Italiens). La grande majorité de la population se rattache à l'islamisme. A côté des musulmans, nous trouvons environ 50,000 israélites (150,000, disent d'autres auteurs) et environ 26,000 chrétiens, dont 400 catholiques grecs, une centaine de protestants, le reste catholiques romains. — Les Tunisiens appartiennent au rite sunnite ; la plupart d'entre eux se rattachent au groupe des sunnites mételis. Le rite hanéfite a surtout ses adhérents parmi les musulmans d'origine étrangère, Kourouglis, etc. La secte schismatique des khamsis est suivie par les habitants de quelques-unes des régions montagneuses de l'intérieur. — Les juifs, généralement très attachés à leur culte, ont vu leur liberté garantie par la constitution octroyée par le bey en 1857, et qui dit (art. 4) : « La liberté du culte israélite est respectée. » — Les catholiques romains forment un diocèse à la tête duquel était placé jusqu'à ces derniers mois un évêque *in partibus infidelium* qui portait le titre de vicaire apostolique de Tunis. A la suite du traité conclu entre la France et le gouvernement tunisien du 12 mai 1881, le vicaire apostolique en fonctions qui était Italien a été remplacé dans sa charge par l'archevêque d'Alger, qui joint actuellement le gouvernement des catholiques tunisiens à celui de son ancien diocèse. Les catholiques grecs ont à Tunis une communauté avec un prêtre. — L'Eglise anglicane y entretient un chapelain qui est en même temps missionnaire de la société pour l'évangélisation du peuple d'Israël. Les succès qu'il obtient dans cette seconde partie de sa tâche sont jusqu'à ce

jour peu considérables. — Bibliographie : *Almanacco Tunisino per l'anno* 1880 ; M. de Flaux, *La régence de Tunis*, 1866; F. Rousseau, *Annales tunisiennes*, 1864; Sir G. Temple, *Excursions in the Mediterranean*. London, 1856, 2 vol; Pellissis, *Description de la régence de Tunis*, 1859; Dunant, *Notice sur la régence de Tunis*, Genève, 1858 ; Des Godins de Soubesmes, *Tunis, histoire, mœurs*, etc., 1875; Zaccone, *Notes sur la régence de Tunis*, 1875, etc. E. VAUCHER.

TUNKERS ou Dunkers (de l'allemand *tunken*, tremper, plonger), secte baptiste américaine originaire de l'Allemagne. Leur fondateur est Alexandre Mack, de Schwarzenau, qui, en 1720, avec un certain nombre de mennonites de la principauté de Wittgenstein et de la Wetterau, auxquels se joignirent des baptistes dompelaers du Bas-Rhin, se fixa en Pensylvanie, dans la petite ville d'Ephrata et dans quelques autres localités. La secte, qui se compose de trente mille adhérents au moins, enseignait et pratiquait, à l'origine, le célibat et la communauté des biens; aujourd'hui, elle n'a plus conservé des coutumes primitives que le baptême par immersion dans une eau courante, les agapes, l'onction d'huile des malades, l'exercice de la discipline par les anciens, le droit de prédication et de vote accordé indistinctement aux hommes et aux femmes, qui toutes ont pour but de reconstituer la communauté apostolique, mais de fait reposent sur d'anciennes traditions mennonites. Les tunkers professent le dédain de la science et de toute culture intellectuelle ; ils portent de longs cheveux et de longues barbes, des redingotes ou robes traînantes avec ceinture et capuchon ; ils se nourrissent de préférence de racines et de végétaux. — Voyez Schaff, *Die polit., soc. u. kirchl. relig. Zustænde der Vereinigten-Staaten*, Berl., 1854, p. 268 ; Gœbel, *Gesch. des chr. Lebens in der rhein-westphæl. Kirche*, II, 419. 843; III, 94. 264 ; Wiggers, *Statistik*, I, 470.

TURKESTAN. On donne ce nom à une vaste région située à l'occident de l'Asie centrale et dont les limites, tant géographiques que politiques, sont loin d'être déterminées d'une manière précise et invariable. Une partie du pays est soumise d'une manière plus ou moins effective à la domination des Mandchoux, maîtres de la Chine, qui se sont emparés en 1758 de la région du Turkestan connue sous le nom de Petite-Boukharie. Les Russes rattachent presque chaque année à leurs possessions asiatiques un nouveau lambeau de ce territoire. Enfin, le nom de Turkestan indépendant est donné à une contrée autrefois très vaste, mais que les conquêtes russes diminuent graduellement. La population de cette contrée est évaluée par les voyageurs d'une manière assez diverse. Les uns ne l'estiment pas à plus de 5,000,000 d'habitants; d'autres croient pouvoir aller jusqu'au double de ce chiffre. La vie nomade, que mène une grande partie de la population, rendra longtemps encore difficile toute appréciation un peu exacte. La plus grande partie de la population appartient à la race des Turcomans; certaines contrées sont peuplées par des Mongols. Il n'y a guère d'étrangers dans le pays, si l'on en excepte quelques milliers de juifs, ainsi que les Russes et les Mandchoux dans les possessions du tsar et dans celles des Chinois. Les habitants appartiennent presque tous à l'islamisme et sont fanatiquement attachés au rite sunnite de cette religion.

La ville de Boukhara est un des lieux saints les plus vénérés de tout le monde musulman. On n'y trouve pas moins de 360 mosquées, dont plusieurs sont fort remarquables. Boukhara est également un des centres de la science musulmane. La théologie et la médecine y sont enseignées dans 60 *médréssés* ou collèges à de nombreux étudiants, plus de 10,000, s'il faut en croire certains voyageurs. Les détails nous font malheureusement défaut sur la manière dont est donné cet enseignement, dont la tendance appartient à la plus stricte orthodoxie sunnite. — Dans la région de Dervazeh, les habitants sont adonnés au paganisme; on ne connaît guère les formes de leur religion et de leur culte. — Les juifs jouissent d'une tolérance relative dans la plus grande partie du Turkestan. — Il n'y a pas d'autres chrétiens dans le pays que les soldats russes et les quelques trafiquants qui se sont établis à leur suite. Aucune mission chrétienne n'a encore tenté la conversion de ces populations. — Bibliographie : B. W. Bax, *Russian Tartary*, London, 1876 ; J. Bryce, *Transcaucasia and Ararl*, London, 1876 ; Chr. von Saranw, *Russland's kommerzielle Mission in Mittellasien*, Leipzig, 1875 ; Eug. Schuyler, *Turkestan*, 2 vol., London, 1876, etc. E. VAUCHER.

TURLUPINS. Le peuple parisien désignait sous ce sobriquet les béghards panthéistes qui, à la fin du quatorzième siècle, étaient très nombreux à Paris et dans l'Ile-de-France. Ils tenaient des réunions secrètes dans lesquelles, sous prétexte de représenter le paradis, ils se dépouillaient de leurs habits. Les femmes étaient les plus exaltées. L'une d'elles, Jeanne Dabenton, fut brûlée à Paris en 1372, et avec elle ses livres et le cadavre d'un de ses compagnons qui était mort en prison. L'année suivante, Grégoire XI exhorta le roi à appuyer les dominicains dans leurs entreprises contre les turlupins. Une semblable admonition fut adressée au duc de Savoie, Amédée. Il existait encore de ces sectaires du temps de Gerson qui leur reproche les mêmes hérésies dont se rendaient coupables en Allemagne les frères du libre esprit. Leur trace disparait dans le courant du quinzième siècle. — Voyez Hermant, *Hist. des hérésies*, IV, 374.

TURNÈBE (Adrien) philologue français du seizième siècle, se rattache aux sciences religieuses par quelques-unes de ses éditions et de ses traductions, ainsi que par les discussions qui s'élevèrent après sa mort au sujet de la religion à laquelle il avait appartenu. C'était un de ces érudits qui avaient commencé à succéder aux humanistes à partir de la seconde moitié du seizième siècle, et il appartenait en particulier, dans le champ de la renaissance gréco-latine, à cette école française dont le représentant le plus illustre fut Budé, laquelle préférait la critique aux développements originaux et s'associait, pour ce qui concernait le mouvement littéraire proprement dit, aux efforts des écrivains en langue vulgaire qui furent chez nous les vrais humanistes. Ainsi Turnèbe fonda sa réputation sur un recueil de remarques d'une érudition et d'une sagacité rares, relatives aux difficultés de passages d'auteurs latins (*Adversariorum libri XXX*, Parisiis, 1580, 2 vol. in-fol.) mais il a pour Joachim du Bellay et pour Ronsard des éloges enthousiastes (*Turnebi opera*, Argentoraci, 1600, 1 vol. in-fol. divisé en trois tomes ; p. 79 et 83 du t. III) et, si comme

tout le monde il est poète latin, il fait aussi des vers français qui ne nous sont pas parvenus et qui, s'il fallait en croire l'amitié sans doute partiale de Léger du Chesne, auraient valu les produits de la Pléiade (dans son oraison funèbre par Léger du Chesne qui se trouve à la p. 98 du t. III des œuvres de Turnèbe et qui donne sur lui d'utiles renseignements biographiques). D'ailleurs, si Turnèbe mérita par sa science les pompeux éloges des plus célèbres savants de son temps et de l'époque suivante; si Montaigne n'a pas craint de dire de lui qu'il « sçavoit toutes choses » (*Essais*, livre II, chapitre XII) et n'a pas trouvé de meilleur éloge pour la science de Juste Lipse, que de l'appeler « le plus sçavant homme qui nous reste, vraiment germain à mon Turnebus » (*id*), le même Montaigne, si sévère pour le commun des érudits, qui ont, dit-il « la souvenance assez pleine mais le jugement entièrement creux » (livre I, ch. XXIV) fait une exception pour Turnèbe « qui n'ayant faict aultre profession que de lettres, en laquelle c'estoit, à mon opinion, le plus grand homme qui feust il y a mille ans, n'ayant toutefois rien de pedantesque que le port de sa robbe...car au dedans c'estoit l'ame la plus polie du monde; je l'ay souvent à mon escient jocté en propos esloingnez de son usage; il y veoyoit si clair, d'une apprehension si prompte, d'un jugement si sain, qu'il sembloit qu'il n'eust jamais faict aultre mestier que la guerre et affaires d'estat. Ce sont natures belles et fortes, etc. (*id.*). Cette appréciation d'un juge aussi difficile que Montaigne est peut-être aujourd'hui le meilleur titre de gloire de Turnèbe. — Il naquit en 1512, en Normandie, aux Andelys, dans une famille noble, mais pauvre et peut-être d'origine écossaise. Il fit de bonne heure, à Paris, de très brillantes études, devint maître ès arts en 1532, obtint par Odet de Châtillon une chaire à Toulouse et l'occupa jusqu'au moment où il succéda, dans la chaire de langue grecque du collège royal à Tousan, son ancien maître et qui avait été lui-même élève favori de Budé. De 1552 à 1555 il dirigea en outre l'Imprimerie royale pour les livres grecs, puis se déchargea de ce soin sur son ami Guillaume Morel. Sa vie, en général tranquille, n'eut de vif épisode qu'une dispute avec Ramus sur la dialectique (v. le *Ramus* de M. Ch. Waddington, p. 102 ss.; p. 159 ss.) Il est à peine nécessaire de rappeler que l'apologie de Poltrot, qu'on lui a attribuée, a pour véritable auteur Mondoré. Nous ne citerons parmi ses travaux que l'édition princeps de Philon (1552), la publication de l'édition de Cyprien qu'avait préparée Guillaume Morel qui mourut avant d'avoir pu la donner lui-même (1564) et deux traductions latines l'une de la *Vie de Moïse* par Philon (1554), l'autre de la *cessation des oracles* par Plutarque (1556). L'excès de travail abréga sa vie. Il mourut à Paris en 1565 à l'âge de cinquante-trois ans et voulut être enterré sans cérémonie religieuse dans le cimetière des écoliers. — Une vive polémique s'engagea aussitôt sur la question de savoir si, pendant sa vie, il avait été catholique ou protestant. On consultera sur ce point parmi les pièces du tome III de ses œuvres, la lettre intitulée *Philaretus Calanr de Adriani Turnebi morte*, p. 90, à l'appui de la seconde hypothèse, et les assertions de Léger du Chesne, dans son oraison funèbre déjà citée, en faveur de la première. Il faut aussi voir les différentes pièces de vers

latins qui furent publiées à ce sujet et qui se trouvent réunies dans le *selectorum litterariorum specimen VIII exhibens disquisitionem de religione Adr. Turnebi* de Seelen, Lubeck, II, 1722. Nous n'attachons dans ce débat aucune importance à une pièce de vers latins contre les jésuites intitulée *ad Sotericum gratis docentem* (p. 76 du t. III des œuvres complètes) et dont on nous semble avoir fait trop de bruit. C'est un mince épisode de la lutte de l'Université contre les jésuites qui avaient obtenu, en 1564, des lettres de scolarité. Un passage de la lettre de Turnèbe au roi Charles XI pour lui envoyer le Cyprien de Morel et le prier en faveur de la veuve et des enfants de ce savant aurait plus de poids, s'il exprimait autre chose que le désir commun à tant d'hommes éclairés du temps d'une réforme de l'Eglise dans l'Eglise, s'il n'opposait les évêques et les curés aux moines vendeurs d'indulgences et s'il ne trouvait pas le type de l'ancienne Eglise dans les écrits de Cyprien, le champion de l'unité de l'Eglise catholique. Quoi qu'il en soit, on consultera avec utilité sur ce sujet la discussion approfondie (mais aux conclusions peut-être trop affirmatives) de M. Ch. Waddington dans le Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français, III, p. 665. — Bibliographie, outre les sources déjà indiquées, et de plus Pasquier, Baillet, Nicéron, Goujet, etc., voir la *France protestante* et l'article particulièrement bien fait de la biographie Didot. L. MASSEBIEAU.

TURQUIE. — L'empire ottoman a perdu dans la dernière guerre qu'il a soutenue contre les Russes une très grande partie de ses possessions en Europe et un territoire considérable dans son domaine en Asie. Malgré les sacrifices que lui a imposés le traité de Berlin, il reste un des Etats les plus peuplés du globe. Près de 45,000,000 d'hommes sont encore soumis à la souveraineté immédiate ou à la suzeraineté du sultan. L'absence de recensements réguliers dans la plupart des provinces de l'empire turc ne permet pas de donner des chiffres exacts. Voici les évaluations qui paraissent les plus rapprochées de la vérité. La Turquie d'Europe compte encore 8,897,400 habitants; mais, sur ce nombre, 4,790,000 seulement reviennent aux possessions immédiates de la Porte. Le reste se répartit ainsi que suit : la province autonome de la Roumélie orientale, 815,513, la principauté tributaire de Bulgarie, 1,965,474, la Bosnie, l'Herzégovine et le sandjak de Novibazar, occupés par l'Autriche, en vertu du traité de Berlin, 1,326,440. La Turquie d'Asie contient 16,170,601 habitants, savoir 16,132,900 soumis directement au sultan, et 37,701 forment la petite principauté tributaire de Samos. Enfin les pays africains sur lesquels la Porte revendique des droits de souveraineté sont le vilayet de Tripoli, avec 1,000,000 d'âmes environ, et l'Egypte, avec 17,400,000. Le sultan prétend également à la suzeraineté de la régence de Tunis ; mais le traité conclu le 12 mai 1881 entre la France et le bey de Tunis ne reconnaît pas la légitimité de ces droits. Pour plusieurs de ces contrées, nous renvoyons aux articles spéciaux qui leur ont été consacrés (voyez *Bulgarie*, *Egypte*, *Tripoli*, *Tunis*). Quant à la répartition des habitants de l'empire entre les diverses religions qui y sont représentées, il règne encore une grande incertitude dans la connaissance qu'on en a. Pour la Turquie d'Europe, voici les renseigne-

ments qui paraissent les plus probables; mais il faut se garder de les considérer comme certains; ce qui rend la question difficile à trancher, c'est bien moins l'ignorance que la passion et la partialité des témoins. Presque jamais cette statistique n'a été tentée d'une manière désintéressée et, suivant la thèse politique qu'ils défendent, les auteurs qui s'en sont occupés grossissent ou diminuent le nombre des chrétiens ou celui des musulmans. La statistique que nous reproduisons est empruntée à M. W. Jakchitch, de Belgrade, et favorable aux prétentions slaves; les chiffres des amis de la Porte augmentent le nombre des mahométans et diminuent celui des chrétiens. — Possessions immédiates du sultan en Europe : 2,484,501 chrétiens, 1,883,127 mahométans, 55,018 israélites. — Roumélie orientale : 559,776 chrétiens, 359,434 mahométans, 3,969 israélites. — Bulgarie : 1,196,248 chrétiens, 768,267 mahométans, 8,959 israélites. — Bosnie et Herzégovine : 780,276 chrétiens, 400,635 mahométans, 6,968 israélites. — Total de la Turquie d'Europe : 5,020,801 chrétiens, 3,403,463 mahométans, 74,914 israélites. On remarquera que ces chiffres ne concordent pas entièrement avec ceux que nous avons indiqués plus haut pour la population de ces contrées; il ne nous a pas été possible de rétablir l'accord. — Pour la Turquie d'Asie, on ne possède que des chiffres infiniment plus insuffisants encore. L'immense majorité des habitants appartient à l'islamisme; on évalue généralement le nombre des chrétiens à 2 ou 3,000,000. — Le sultan n'est pas seulement le souverain temporel de l'empire, il est encore le chef religieux de la religion musulmane. Sous le titre de commandeur des croyants, il exerce presque toutes les attributions religieuses autrefois attribuées aux anciens khalifes. Cependant il ne remplit en personne qu'une petite partie des fonctions afférentes au titre dont il est revêtu. Son autorité religieuse sur les musulmans qui vivent en dehors de l'empire turc est plus que fragile, et même dans le territoire ottoman les usages et l'opinion restreignent sur bien des points l'autorité du sultan en matière religieuse. Le chef spirituel de l'islamisme en Turquie est le haut fonctionnaire qui porte le titre de cheik-ul-Islam. D'un rang égal à celui du grand vizir, le cheik-ul-Islam est, comme lui, soumis aux variations de la politique ottomane. Membre du conseil des ministres, il est lié aux destinées de ce conseil et remplacé en même temps que ses collègues. Chef de l'uléma, corps à la fois judiciaire et religieux, il n'est lui-même ni prêtre ni magistrat. Son attribution propre et essentielle est l'interprétation de la loi. Sous ce nom de loi, le monde musulman comprend d'abord le Coran, ensuite les recueils appelés Multeka et Canon Nameh. La Multeka est un code formé des paroles et des opinions attribuées à Mahomet et à ses successeurs immédiats. Les sentences et les décisions du Coran et de la Multeka sont obligatoires pour le souverain aussi bien que pour ses sujets, et les interprétations authentiques qu'en donnent le cheik-ul-Islam et l'uléma lient le gouvernement de la Porte ainsi que les musulmans fidèles. Le Canon-Nameh ne participe pas à ce caractère d'obligation absolue. C'est un code formé par le sultan Soliman le Magnifique, et comprenant une collection de décrets ou hatti-chériffs de ce prince et de ses prédécesseurs. Les interprétations qu'en donne le cheik-ul-Islam

sont obligatoires pour les sujets, mais non pour le sultan, qui reste toujours libre de modifier par un hatti-chériff nouveau, ou par un autre acte de souveraineté les décisions de ses prédécesseurs. L'uléma, dont le cheik-ul-Islam est le président, se compose des personnages notables comme juristes et comme théologiens, que le sultan appelle aux fonctions de grands juges. Ses membres portent le titre de muftis. Le même nom désigne aussi de hauts fonctionnaires des provinces, chargés de l'interprétation du Coran et de la loi civile, et chefs dans leur ressort des autorités religieuses et judiciaires. Du reste, il n'est guère possible de décrire d'une manière sommaire l'organisation du culte musulman dans les diverses provinces de l'empire. Les usages et les traditions locales ont donné lieu dans chaque région à une organisation différente. Le seul trait général que l'on puisse relever, c'est que partout les magistrats civils sont prêtres en même temps que fonctionnaires de l'Etat. Ceux qui exercent les fonctions sacerdotales sont subordonnés aux magistrats civils qui exercent sur eux un pouvoir de contrôle. Les magistrats ont le droit de suspendre et de déposer les membres du clergé, et, s'ils le jugent à propos, de remplir eux-mêmes toutes les fonctions du culte. Cette union intime de la théologie et de la jurisprudence d'une part, de l'Etat et de la religion de l'autre, s'explique par le fait que le Coran est à la fois la loi religieuse et la loi civile des mahométans et que par suite il n'y a lieu d'établir aucune distinction entre le domaine civil et le domaine religieux dans les Etats musulmans. Cette union a pour conséquence naturelle que si l'empire ottoman veut appliquer complètement les principes de l'islamisme, il doit être intolérant pour toutes les autres religions. C'est en effet la position que la Porte a prise en théorie et qu'elle a maintenue en fait autant que les circonstances le lui ont permis. Mais les circonstances ont depuis longtemps amené le gouvernement ottoman à faire sur ce point d'importantes concessions. Le grand nombre de chrétiens, sujets du sultan, a empêché celui-ci de prendre les mesures rigoureuses que lui auraient imposé ses croyances religieuses. Les nécessités impérieuses du gouvernement ont généralement forcé les Turcs à renoncer à la persécution directe de leurs sujets chrétiens pour la remplacer par des vexations et des tracasseries. Et depuis longtemps la pression que les puissances occidentales exercent sur la Porte a valu aux chrétiens de l'empire une tolérance relative, garantie par des actes, souvent violés, il est vrai, mais qui n'en imposent pas moins une certaine retenue au mauvais vouloir des musulmans fidèles pour les chrétiens infidèles. Graduellement, le gouvernement ottoman a été amené à reconnaître officiellement les cultes non musulmans dans l'empire. Ce sont d'abord les juifs, dont le chacham-bachi ou grand rabbin est en même temps chef civil et religieux de la communauté, puis sept confessions chrétiennes, les catholiques grecs, les arméniens, les latins ou catholiques romains, les grecs unis, les arméniens unis, les syriens et chaldéens unis et les maronites. Nous allons passer en revue ces dénominations, ainsi que quelques autres moins importantes, qui ne jouissent pas des mêmes garanties légales. — L'Eglise grecque orthodoxe est le groupe chrétien le plus considérable de l'empire ottoman. Depuis la

prise de Constantinople, les quatre patriarchats de l'ancienne Eglise d'Orient sont tous soumis à la domination musulmane. Le patriarche d'Alexandrie est soumis à l'autorité temporelle du khédive d'Egypte. Le sultan est le souverain immédiat des trois autres, ceux de Constantinople, d'Antioche (résidant aujourd'hui à Damas) et de Jérusalem. Ces deux derniers n'ont plus du reste, que de forts petits diocèses, et le patriarche de Constantinople seul est un très grand personnage politique et religieux, chef civil aussi bien qu'ecclésiastique de la nation grecque dans l'empire. Le clergé se partage en prêtres réguliers et séculiers; ils forment une hiérarchie empruntée aux souvenirs de l'ancienne Eglise, et l'on retrouve parmi eux les nombreuses classes des anciens *ordines minores,* les lecteurs, les chantres, les lampadaires, les ostiaires, les sous-diacres, etc. Les diacres seuls font partie des ordres majeurs, comme dans l'Eglise d'Occident; ils sont classés comme les premiers dans la hiérarchie des ordres mineurs. Les ordres majeurs ne se composent que des prêtres ou popes, des archiprêtres ou protopopes et des dignitaires ecclésiastiques, qui sont les évêques, les archevêques ou métropolitains et enfin les patriarches. La liste des évêchés grecs orthodoxes de la Turquie est fort longue, car les diocèses sont petits, et, il serait difficile de la donner exactement; car les circonstances amènent de fréquents changements dans leur circonscription. Il y a un évêque dans presque toutes les localités de moyenne importance, un métropolitain dans toutes les villes un peu considérables. Les dignitaires ecclésiastiques appartiennent au clergé régulier et sont tenus, comme celui-ci, d'observer la loi du célibat. Mais cette règle ne s'étend pas aux popes et aux autres membres du clergé inférieur et la plupart d'entre eux sont mariés. Mais leur mariage doit avoir été conclu avant leur ordination, et, s'ils deviennent veufs, ils ne peuvent contracter une seconde union qu'en renonçant à leurs fonctions sacerdotales. Le patriarche de Constantinople dont dépendent la Turquie d'Europe, l'Asie Mineure et les îles de l'Archipel jouit d'une sorte de primauté sur ses collègues. De concert avec son synode, il nomme les patriarches d'Antioche et d'Alexandrie; celui de Jérusalem est élu par son propre synode, mais il doit être confirmé et consacré à Constantinople. Deux archevêques seuls prétendent être indépendants de la juridiction du patriarche : ce sont les métropolitains d'Ochrida en Roumélie, et de Chypre. Mais tous les autres dignitaires sont nommés par le patriarche assisté de son saint synode. Ce saint synode était autrefois un conseil composé de tous les métropolitains du ressort patriarcal. Il s'est changé peu à peu en un conseil permanent, dont les membres résident à Constantinople et tiennent des séances régulières. Depuis 1836, le nombre de ses membres, que l'on appelle *Egkritoi*, a été fixé à huit, six archevêques et deux conseillers laïques. Ce corps est le tribunal suprême des affaires ecclésiastiques; les décisions des évêques y sont portées en dernière instance; il administre les biens temporels du siège patriarcal; enfin, de concert avec les représentants des principales familles grecques de Constantinople, appelées phanariotes, il procède à l'élection du patriarche lorsque le siège est vacant et possède même le droit de le déposer dans certains cas. La cour

du patriarche, qui est en même temps le chef civil de la nation grecque dans l'empire et jouit en cette qualité d'une autorité considérable, est composée d'un grand nombre d'officiers dont les titres rappellent le moyen âge byzantin. La cour patriarcale proprement dite est divisée en deux chœurs, appelés l'un chœur de droite, l'autre chœur de gauche, à cause de la place qu'ils occupent aux deux côtés du patriarche dans les cérémonies de l'Eglise. A droite, les principaux officiers sont le grand logothète (archichancelier du siège patriarcal), le grand économe (administrateur des biens), le grand sakéllarios (inspecteur des couvents d'hommes), le grand skeuophyllax (chef de la sacristie), le grand archiviste, le sakélliou (inspecteur des couvents de femmes), le protonotaire, etc. A gauche sont des fonctionnaires moins considérables, si l'on excepte le protopapas ou archiprêtre. La plupart de ces fonctions du chœur peuvent être et sont généralement conférées à des membres laïques des grandes familles phanariotes qui sont ainsi étroitement rattachées au siège patriarcal. La juridiction du patriarche de Constantinople a été notablement réduite par la constitution de l'exarchat de Bulgarie (voyez *Bulgarie*). Cette création d'une Eglise bulgare indépendante, mise souvent en question jusqu'au traité de Berlin de 1878, est maintenant reconnue d'une manière définitive. Le patriarche proteste bien encore pour la forme contre le *philéthisme* des Bulgares; mais il sait fort bien que ses protestations ne rencontrent plus aucun écho et qu'il a définitivement perdu ce domaine naguère si productif pour lui. — L'Eglise arménienne était autrefois assez nombreuse dans l'empire ottoman; mais, à la suite de la dernière guerre, la plus grande partie de l'Arménie a été annexée aux possessions russes de l'Asie. Néanmoins, il reste encore un certain nombre de chrétiens arméniens, tant à Constantinople même que dans plusieurs provinces asiatiques de l'empire. Le chef de leur hiérarchie, qui porte le titre de catholikos, réside dans le couvent d'Eschmiatzin, au pied du mont Ararat; il est par conséquent sujet de l'empereur de Russie, qui confirme son élection. C'est le catholikos qui nomme les évêques de sa confession et a sous sa juridiction les deux patriarches arméniens de Constantinople et de Jérusalem, de qui dépendent les quelques milliers d'arméniens ottomans. — Les nestoriens ou chaldéens, assez nombreux en Perse, ne forment en Turquie qu'un groupe peu important soumis à la juridiction du patriarche de Mossoul, en Mésopotamie. — Les jacobites établis en Mésopotamie et en Syrie ont un patriarche dit d'Antioche, mais résidant au couvent de Saphran, en Mésopotamie, un primat, établi dans la même contrée, au couvent de Saint-Matthieu, et une vingtaine d'évêques. — Tous ces groupes ecclésiastiques appartiennent au type oriental et sont en hostilité avec Rome. D'autres groupes moins nombreux mais plus actifs reconnaissent au contraire la suprématie du pape. C'est d'abord le groupe latin proprement dit, composé de ceux que rien ne distingue ni dans la doctrine, ni dans les formes du culte des catholiques romains de l'Occident. Le personnage principal de cette hiérarchie est le patriarche du rite latin de Constantinople; il existe également des patriarches latins à Antioche et à Jérusalem et des archevêques et évêques dans plusieurs autres localités;

mais, malgré le grand zèle de prosélytisme qu'il déploie, le clergé romain ne réussit pas à faire de grands progrès dans l'empire turc. Les chrétiens orientaux, qui se détachent de leurs Eglises pour reconnaître la suprématie du pape se rattachent plutôt à l'un des groupes orientaux unis. On donne ce nom à des communautés ecclésiastiques qui ont reconnu l'autorité du pape et la domination romaine, mais qui ont été autorisées en même temps à conserver leurs formes de culte et leurs rites particuliers. On compte un assez grand nombre de ces dénominations. Voici les plus importantes. Les grecs unis sont nombreux en Autriche et en Hongrie ; mais dans l'empire turc, on en trouve beaucoup moins ; ils résident presque tous dans les montagnes du Liban et dans la Terre sainte, et sont soumis à la juridiction d'un archevêque qui réside à Antioche. — Les arméniens unis, 45,000 âmes environ, ont des archevêques à Constantinople, à Alep et à Diarbékir. — Les nestoriens unis, 2,500 âmes, ont un patriarche à Diarbékir en Mésopotamie et 5 évêques. — Les jacobites unis, 5 à 6,000 en Syrie et en Mésopotamie, ont un patriarche à Alep. — Plus considérable est le groupe des maronites, unis à Rome depuis le xv^e siècle. Ils occupent, au nombre de 2 à 300,000, les vallées du Liban. Leur chef spirituel est un patriarche résidant à Antioche ; ils ont de plus 17 évêques, 8 à 900 prêtres et près de 200 couvents. — Le protestantisme ne compte pas dans l'empire ottoman d'adhérents d'ancienne date ; mais un grand nombre de sociétés missionnaires se sont mises à l'œuvre soit pour convertir les mahométans, soit pour relever et vivifier les anciennes Eglises orientales. Les résultats de ces travaux, sans être encore très considérables, paraissent déjà sur plus d'un point fort encourageants. Nous ne pouvons donner de ces œuvres qu'une énumération sommaire, probablement déjà incomplète à l'heure qu'il est; car tous les ans on voit naître sur ce terrain de nouvelles entreprises. La plus connue est la mission qui dépend de l'évêché anglican de Jérusalem, fondée en 1842, et longtemps dirigée par l'évêque Gobat. A côté de cette œuvre, nous citerons l'American-board qui entretient un très grand nombre de stations dans presque toutes les provinces de l'empire turc, la société des missions de l'Eglise anglicane en Palestine, à Constantinople, à Smyrne et dans les environs, les missions des protestants épiscopaux américains, des méthodistes américains, de l'Eglise établie et de l'Eglise libre d'Ecosse, des presbytériens irlandais, des presbytériens unis d'Amérique, des presbytériens réformés d'Amérique, de la société pour la propagation de l'Evangile parmi les juifs, de la société de Londres pour le progrès des connaissances chrétiennes, du Jerusalem's-verein de Berlin, de l'établissement de Krischona, etc. — Bibliographie : *Almanach de Gotha*, 1882 ; Martin, *The Statesman's Yearbook*, 1881 ; Behm et Wagner, *Die Bevœlkerung der Erde, VI*, Gotha, 1880 ; Salnamé, 1297 (*Almanach officiel de l'Empire turc pour* 1879-1880), 1880 ; Brophy et Saint-Clair, *The Ottoman Empire*, Londres, 1869 ; Edson Clark, *The races of European Turkey*, New York, 1879 ; G. Geary, *Asiatic Turkey*, London, 2 vol., 1878 ; Gœhlert, *Die Bevœlkerung der europæischen Turkey*, Vienne, 1866 ; F. Perrin, *L'islamisme, son institution, son influence, et son avenir*, Paris, 1868 ; Schweiger-Lerchenfeld,

Unter dem Halbmonde. Ein Bild des Ottomanischen Reichs und seiner Vælker, Iéna, 1876; B. Kanitz, *La Bulgarie danubienne et le Balkhan*, Paris, 1882, etc. E. Vaucher.

TURRETTINI (ou Turretin, Turtin) est le nom d'une noble famille d'origine italienne, dont les ancêtres occupèrent dès le commencement du quinzième siècle de hautes charges dans la république de Lucques. — Francesco, né le 5 mai 1547, ayant embrassé la foi réformée, dut, pour échapper à l'évêque de Rimini, que le pape avait envoyé à Lucques pour le saisir, s'enfuir d'abord à Florence, puis à Lyon. Ne se sentant pas en sûreté pour sa foi dans cette dernière ville, où il avait des parents qui le sollicitèrent de rentrer dans sa patrie, il vint à Genève, où il passa quatre années et « acheva de s'instruire et se confirma parfaitement en la parfaite connaissance de la religion » (*Mémoires* de G. Turrettini). Ce ne fut qu'en 1593 qu'il s'y établit définitivement et bâtit la demeure qui abrite maintenant encore ses descendants. Voué au négoce, fabricant de draps de soie, banquier et changeur, il rendit à la république de grands services financiers, et fut reçu bourgeois en 1627. Marié en 1587 avec demoiselle Camille Burlamachi, il eut de cette union plusieurs fils, dont l'aîné Benedetto ou Bénédict, né à Zurich en 1588, fit au collège et à l'académie de Genève, de brillantes études. Nommé pasteur et professeur de théologie en 1612, il ajouta à cette double charge celle de prédicateur à l'Église italienne, pour laquelle il publia en 1624 *Sei Homilie sopra la parole de J. Christo, Luc XII*, 5. 6., etc. En 1620, la vénérable compagnie, qui appréciait hautement le caractère et la piété du jeune pasteur, ainsi que la rectitude de son jugement, le céda pour six mois à l'Eglise de Nîmes que déchiraient les partis hostiles, en même temps qu'elle l'accréditait comme son délégué auprès du synode national d'Alais, où il dut insister sur l'adoption des canons de Dordrecht et réclamer le rétablissement de la discipline et de la concorde dans les Eglises françaises. D'une orthodoxie rigoureuse, c'était lui qui deux ans auparavant avait écrit au nom et pour la vénérable compagnie la lettre portée au synode de Dordrecht par les députés de Genève. A peine B. Turrettini avait-il achevé à Nîmes sa mission pacificatrice, que les conseils de la république l'envoyaient en Hollande pour intéresser les états généraux et le prince d'Orange à la défense de Genève, menacée par le duc de Savoie et par l'Espagne. Turrettini réussit à obtenir de larges subsides des ingénieurs et l'appui diplomatique de la Hollande. Avec les fonds qu'il recueillit, on répara les anciennes fortifications, et on en construisit de nouvelles, en particulier le *bastion de Hollande* qui a été récemment nivelé et remplacé par la *place de Hollande*. Bénédict Turrettini mourut le 4 mars 1631, laissant une mémoire honorée. Outre des *Sermons*, il a laissé une *Défense de la fidélité des traductions de la Bible faite à Genève, opposée au livre du père Cotton intitulé « Genève plagiaire, »* Gen., in-4°, 1618 et 1620; une *Hist. de la réforme de Genève*, imprimée à l'origine dans *l'Historia litteraria Reformationis* et publiée en français par M. Fr. Turrettini dans sa *Notice biog. sur B. Turettini*, Gen., 1871 etc. — L'un de ses fils, François Turrettini, né à Genève le 17 octobre 1623, mort le 28 septembre 1687, fut aussi destiné au ministère. Après de brillantes études théologiques et

philosophiques faites dans sa ville natale, puis à Leyde, à Paris, à Montauban, etc., il fut nommé, en mars 1648, pasteur de l'Eglise italienne de Genève, puis en 1650, professeur de philosophie. Il refusa ce dernier poste; mais, en 1653, il accepta celui de professeur de théologie. Il occupa à deux reprises les fonctions de recteur de l'académie. François Turrettini fut, comme son père, chargé en 1661 d'aller solliciter les secours des Hollandais. Il réussit dans cette mission au delà de toute espérance. Pendant son séjour en Hollande, il prêcha à plusieurs reprises avec tant de distinction, que les Eglises de La Haye et de Leyde (1662) lui adressèrent de pressants appels. En 1666, cette dernière ville lui offrit une place de professeur de théologie; mais les conseils l'obligèrent de refuser ces différentes vocations. Comme théologien, François Turettini est surtout connu par son ardente opposition à la théologie de Saumur. Partisan de la stricte orthodoxie de Dordrecht, il en poursuivit l'acceptation et fut l'un des auteurs de la *Formula consensus*. A Genève même, il combattit la théologie d'Amyraut dans la personne de deux de ses collègues, Mestrezat et Louis Tronchin. Turrettini a déposé le résultat de ses convictions et de ses recherches dans son *Institutio Theologiæ Elencticæ*, etc., imprimée à Genève en 1679, 2e éd. 1688, 3 vol. in-4°, et réimprimée à Edimbourg en 1847-1848, avec d'autres écrits du même auteur. — Jean-Alphonse Turrettini, son fils, né à Genève le 24 août 1671, devait partager la vocation paternelle, mais non hériter de son esprit. Autant son père avait été intolérant vis-à-vis de quiconque professait des opinions contraires, autant Alphonse devait mettre d'ardeur à rapprocher les partis. Après avoir terminé fort jeune ses études dans sa ville natale, il visita la Hollande, l'Angleterre et la France, et s'y lia avec les hommes les plus cultivés. Consacré en 1694, il fut en 1697 nommé professeur honoraire d'histoire ecclésiastique, en 1701 jusqu'à 1747, recteur de l'académie, et en 1705 professeur ordinaire de dogmatique à la mort de Louis Tronchin. Doué d'un grand talent oratoire, d'une vaste érudition et d'une capacité de travail peu en rapport avec sa santé délicate, Alphonse Turrettini menait de front l'enseignement de l'histoire ecclésiastique, de la dogmatique, de l'exégèse du Nouveau Testament et la prédication. Mais ce qui plus encore que ses leçons et ses écrits, contribua à sa réputation, ce fut la part qu'il prit dans l'abolition du *consensus* et de la confession de foi obligatoire. Passionné de liberté, ayant en horreur toute contrainte dogmatique, désireux surtout de sauvegardar la sincérité de la manifestation des convictions religieuses, il ne supportait qu'avec répugnance le joug des formules imposées aux pasteurs et professeurs. Aussi réclama-t-il et obtint-il, après de longues luttes, qu'on en revînt aux ordonnances ecclésiastiques de Calvin. Le 15 juin 1725, la vénérable compagnie remplaça le *Sic sentio, sic profiteor, sic docebo et contrarium non docebo* par l'art. 6, titre Ier chap. Ier des ordonnances : « Vous protestez de tenir la doctrine des saints prophètes et apôtres, comme elle est comprise dans les livres du Vieux et du Nouveau Testament, de laquelle doctrine nous avons un sommaire dons notre catéchisme. » Alphonse Turrettini a beaucoup écrit. « Le dernier des bons, le premier des mauvais, » comme quelques-uns l'ont appelé, il distingua entre les doctrines essentielles et les doc-

trines secondaires, et s'efforça d'unir luthériens et réformés. Il eut le privilège, en même temps que le périlleux honneur, d'ouvrir les voies à la nouvelle théologie, dont l'évolution se poursuit encore aujourd'hui. Les ouvrages les plus importants à étudier pour la connaissance de sa théologie, sont ses *Cogitationes* et ses *Dissertationes theologicæ*, ainsi que ses *Theses theologicæ* (Gen., 1717, 1731, 1734). Son *Historiæ ecclesiasticæ compendium* qui va jusqu'à 1700, paru aussi en français, sert encore aujourd'hui de manuel dans quelques écoles de théologie des Etats-Unis. — Sources : Fr. Turrettini, *Notice biog. sur Bén. Turrettini ;* E. de Budé, *François et J. Alphonse Turrettini*, 2 vol. L. RUFFET.

TWESTEN (Dettlew-Christian), né à Glückstadt, dans le Holstein, en 1789, mort à Berlin, en 1877, disciple de Schleiermacher, dont il développa la doctrine dans le sens de l'orthodoxie courante, professa la théologie systématique à Kiel depuis 1814, et à Berlin depuis 1835. Il se fit remarquer par son talent d'exposition claire et correcte. Son ouvrage sur la *Dogmatique de l'Eglise luthérienne* (Kiel, 1826, 2 vol.; 4e éd., 1838), qui se distingue par la finesse des analyses et un grand esprit de conciliation, est malheureusement demeuré inachevé.

TYCHIQUE, chrétien d'Asie, qui accompagna l'apôtre Paul dans son troisième voyage missionnaire de Troas en Europe (Actes XX, 4 ss.), et se trouva plus tard avec lui à Césarée, d'où il fut envoyé à Colosses avec la lettre destinée à cette communauté (Col. V, 7 ; Eph. VI, 21 ; cf. 2 Tim. IV, 12 ; Tite III, 12). La légende le désigne comme évêque de Chalcédoine, en Bithynie.

TYNDALE (William), réformateur anglais, né vers 1477 à Hunt's Court (Gloucestershire), était le fils du dernier des barons de Tyndale, famille puissante, que son attachement au parti d'York avait ruinée. Cependant cette origine est discutée. Tyndale fit ses études à Oxford et à Cambridge et entra comme précepteur chez un gentilhomme du Gloucestershire. Esprit foncièrement indépendant, il se rendit à Londres où il prêcha ouvertement la réforme religieuse. Forcé de quitter l'Angleterre, à la suite des premières persécutions, il se rendit en Saxe où il eut des entretiens avec Luther, puis revint dans les Pays-Bas et s'établit à Anvers. A l'instigation du gouvernement anglais, on s'empara de lui et, après dix-huit mois de détention préventive, on le condamna au bûcher, comme hérétique, en 1536. Tyndale est, après Wicleff, le plus ancien des interprètes de la Bible en Angleterre.

TYR (Τύρος ; Tsor, rocher, en arabe *Soûr*). — Pour l'histoire de cette ville, voyez l'article *Phénicie*. Nous nous contenterons de décrire en quelques mots la Tyr moderne, en nous attachant à retrouver les rares vestiges de l'antique cité. Tyr est reliée au continent par un isthme sablonneux. L'île primitive, basse et rocailleuse, est parallèle à la côte et mesure environ 1,609 mètres de long. Les deux extrémités, formant les bras d'une croix, se prolongent encore par une ligne de récifs, interceptant deux baies, au sud et au nord. C'est la baie du nord qui constitue le port actuel et la ville est construite de ce côté au point de jonction de l'île et de l'isthme. Elle renferme une population de 5,000 habitants environ, moitié musulmans et métoualis, moitié chrétiens grecs des deux

rites ou juifs. Une vieille muraille en ruine l'entoure à l'est et au sud; cette enceinte, bâtie à la hâte, en 1766, embrasse à peine le tiers de l'emplacement occupé par la ville au moyen âge. Celle-ci, d'après le témoignage de Guillaume de Tyr, était défendue, en 1124, du côté de la mer, par un double mur flanqué de tours, et, du côté de la terre, par une triple enceinte que protégeaient des tours d'une grande hauteur. M. Guérin reconnaît l'un des deux remparts de l'ouest dans le mur actuel, que l'on démolit d'année en année, tandis que l'autre, entièrement submergé, serait situé à l'ouest, au delà des rochers plats qui bordent les contours occidentaux de la presqu'île syrienne (voir ci-dessus). Quant à la triple enceinte de l'est elle est presque entièrement ensevelie sous les monticules de sable qui en marquent la direction. Le seul monument dont on retrouve des restes reconnaissables dans l'intérieur de la ville est l'ancienne cathédrale, située près de l'angle sud-est, et qui doit avoir été un édifice splendide. Elle renfermait les tombeaux d'Origène et de Frédéric Barberousse. Elevée par Paulin, évêque de Tyr, sur les débris d'une basilique qui avait été démolie en 303, en vertu des édits de Dioclétien, et plus tard renversée à son tour, elle paraît avoir été en partie reconstruite par les croisés. Elle est, du reste, entièrement démolie aujourd'hui, et c'est à peine si l'on peut y reconnaître les arasements du transept septentrional. Mais des fouilles entreprises par le docteur Sepp, en 1874, au nom du gouvernement prussien, dans le but de retrouver le tombeau de Frédéric Barberousse, ont mis à jour plusieurs tombeaux, de superbes fûts de colonnes monolithes, les unes, de syénite rose d'Égypte, les autres, de granit gris. Les premières ne mesurent pas moins de 3 mètres de circonférence. On remarque de magnifiques colonnes doubles, formées de deux fûts monolithes parallèles, réunis par leur base et leur sommet, disposition qui se retrouve dans les ruines de Tell Hoûm (v. l'art. *Tibériade*), et deux piliers gigantesques, auxquels sont adossées deux demi-colonnes, le tout monolithe et merveilleusement taillé et poli. L'un d'eux mesure $1^{m},80$ de large sur $8^{m},20$ de long, indépendamment de sa base et de son chapiteau. Ces énormes masses rappellent le pilier de la Double-Porte à Jérusalem, lequel passe pour être de l'époque salomonienne (voir art. *Jérusalem*). — *Topographie ancienne.* — *Les ports.* Le port actuel du côté nord, nommé autrefois port sidonien, parce qu'il regardait Sidon, n'est qu'une petite baie fermée au nord et à l'est par deux jetées composées de matériaux antiques, et accessible seulement aux petites barques, à cause de son peu de profondeur. L'entrée en est défendue par des tours carrées, massives à leur base et dont le revêtement était formé de gros blocs taillés à bossage. Du reste, les tours et les murailles n'ont plus aujourd'hui que 2 à 3 mètres d'élévation et la jetée occidentale est sur presque toute sa longueur dérasée à fleur d'eau. D'après M. Guérin, ce port était autrefois précédé d'une autre digue, actuellement sous-marine, qui devait former une sorte d'avant-port ou rade. Entre les deux digues, de nombreuses colonnes gisent couchées dans les flots. Toute la côte occidentale de l'île, déserte et bordée de rochers battus par les vagues, laisse encore apercevoir, quand la mer est calme, des fûts de granit et des pierres taillées. A la pointe nord-ouest se

voient trente à quarante colonnes renversées sur le rivage : les rochers qui les entourent sont incrustés de débris de pierre, de poteries, de coquilles confondues dans une espèce de ciment. Ces débris sont trop éloignés du mur actuel de la ville pour lui avoir jamais appartenu et, par conséquent, ils ne peuvent provenir que d'anciennes constructions élevées sur ces rochers. Benjamin de Tudèle, en 1173, parle d'une ancienne Tyr ensevelie sous les eaux. « Pour en découvrir, dit-il, les tours, les places publiques et les palais qui sont au fond, on n'a qu'à s'y transporter dans une chaloupe » (*Voyages*, p. 32). Ce passage, bien qu'empreint d'exagération, s'accorde trop bien avec l'existence des débris que nous signalons, pour que l'on puisse mettre en doute le fait d'un rétrécissement de la ville vers l'ouest. Pour expliquer ce fait, M. de Bertou et d'autres savants ont émis l'hypothèse d'un affaissement de la péninsule, tandis que M. Guérin attribue l'invasion du flot et du sable à la destruction des parties supérieures d'une énorme digue qu'il croit avoir retrouvée à l'ouest des récifs. La ville ancienne s'étendait dans la partie méridionale de la presqu'île, où des fouilles ont fait découvrir des restes intéressants de maisons, de colonnes, de statues et une partie des anciennes murailles. — Le port du sud était fermé par une digue, longue de 500 mètres environ, dirigée de l'ouest-sud-ouest à l'est-nord-est, et en partie sous-marine aujourd'hui, construite en très gros blocs et avec du béton qui a acquis la solidité du roc le plus dur. D'innombrables fragments de poteries y sont incrustés dans une épaisse couche de mortier. M. Renan voit dans ces débris les restes d'un ancien mur de soutènement d'un remblai qui fermait l'île de ce côté et probablement portait le rempart du sud, et il appuie son opinion sur l'impossibilité de trouver une entrée à ce port, le mur étant continu, de l'aveu de tous. Au devant de ce port supposé, existent, selon M. de Bertou, les restes d'une immense digue ou brise-lames, épaisse de 12 mètres et longue de plus de 2 kilomètres, travail gigantesque qui protégeait la ville contre les fureurs de la mer et empêchait le sable de s'accumuler dans le port, comme il l'a fait depuis plusieurs siècles. Selon M. Guérin, cette digue est aujourd'hui ensevelie sous une couche de plusieurs mètres d'eau, et M. le docteur Lortet a pu, par une exploration très attentive, s'assurer qu'elle se prolongeait très loin, du côté du cap Ras el-Abyad. « Ce ne sont point, dit-il, des rochers corrodés par les flots, mais d'énormes masses factices construites en béton et en moellons de grandeur moyenne » (*Tour du Monde*, t. LXI, p. 18). Les deux ports étaient peut-être reliés par un canal qui coupait l'isthme du sud au nord. On voit, par cette rapide description, qu'il est difficile, dans l'état actuel de la question, de rétablir d'une manière précise la topographie de l'ancienne Tyr. Grâce aux observations de MM. de Bertou, Guérin et Lortet, un pas a été fait dans cette intéressante étude; mais des fouilles bien conduites et des sondages pourraient seuls, en fournissant de nouveaux éléments de discussion, permettre de retrouver au moins la situation des anciennes enceintes et des ports. — *Palætyr*. Tyr était double, bâtie en partie sur le continent et en partie sur une île. Palætyr, la ville de terre ferme, s'étendait sur le rivage, à partir du Léontès au nord jusqu'aux

sources de Ras el-Aïn, au sud. Ces deux villes furent reliées par Alexandre au moyen d'une chaussée, représentée par l'isthme actuel, qui a été élargi par l'accumulation des sables. En sortant de Tyr vers l'est, à l'extrémité de l'isthme, on commence à suivre les ruines d'un vieil aqueduc, malheureusement coupé en maints endroits, et formé de magnifiques arcades cintrées, construites avec de belles pierrres de taille; il conduisait autrefois à la ville les eaux du Ras el-Aïn (voir ci-dessous) en passant au pied d'une colline nommée *Tell Ma'achouq*, dont le sommet porte le ouély de Nébi Ma'achouq, élevé peut-être sur l'emplacement du temple continental de Melqart. Tell Ma'achouq paraît avoir été le point central, le nœud de Tyr et de Palætyr. Les eaux de Ras el-Aïn, amenées par l'aqueduc, y formaient comme un petit fleuve d'eau excellente, où la ville insulaire s'approvisionnait et qui servait aussi aux besoins du culte, comme les eaux des vasques de Salomon à Jérusalem. Il y a, du reste, au sud et au sud-ouest de Tell Ma'achouq, un ensemble d'aqueducs qui existait probablement déjà du temps de Salmanasar. L'un d'eux, qui se dirige vers le nord, est encore reconnaissable à de nombreux débris. Tell Ma'achouq paraît avoir été le point central d'une nécropole, qui s'étendait sur toutes les colonies environnantes, depuis la route de Qabr Hirâm, au sud, jusqu'au delà de la Maghâret es-Soûq, au nord. « Partout, dit M. Renan, le sol de cette région est effondré d'une manière qui accuse avec évidence sous la terre des caveaux dont la voûte s'est écroulée. » Nous mentionnerons en particulier les nécropoles des collines de *Bordj ech-Chemâl*, de *Bordj el-Qiblèh* et la grotte connue sous le nom de *Maghâret es-Soûq*, dans laquelle on entre par un plan doublement incliné, et qui est divisée en trois nefs d'un aspect grandiose. Le grand aqueduc qui passe au pied de Tell Ma'achouq prenait naissance aux sources du *Ras-el-Aïn*, qui jaillissent dans l'intérieur de quatre immenses réservoirs connus sous le nom de *Puits de Salomon* et situés à 2 kilomètres environ au sud de Tyr. Le plus grand d'entre eux, de forme octogone, mesure 22 mètres environ de diamètre et 5 mètres de profondeur. Le mur qui l'entoure a 3 mètres d'épaisseur. Par ces constructions, on était parvenu à exhausser le niveau de l'eau, qui était recueillie par l'aqueduc et amenée à Tyr. — Voyez : Renan, *Mission de Phénicie ;* Guérin, *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine;* de Bertou, *Essai sur la Topographie de Tyr;* Lortet, *Tour du Monde*, t. LXI. Ad. Chauvet.

TYRANNUS, chrétien d'Ephèse dans l'école duquel l'apôtre Paul enseigna pendant quelque temps (Actes XIX, 9). Les uns en font un sophiste païen, les autres un rabbin juif. — Voyez Bandan, *De schola Tyranni*. Bernb., 1766; Wallenius, *Acta Pauli Ephesina*, Gryph., 1783, I, 10 ss

TZSCHIRNER (Henri-Gottlieb), né à Mitweida, en Saxe, en 1773, mort à Leipzig en 1828, est sans contredit l'un des représentants les plus distingués de l'opinion intermédiaire qui, au commencement de ce siècle, essayait de sauvegarder à la fois la liberté de la pensée et les principes de la foi évangélique. Fils d'un pieux pasteur de village, il fit ses études au gymnase de Chemnitz et à l'université de Leipzig, subit l'influence

de Reinhard et professa non sans succès à Wittemberg et à Leipzig. Passionné pour les guerres de l'indépendance, aumônier des armées qui en 1813 passèrent la frontière du Rhin, Tzschirner, en religion comme en politique, se montra toujours l'adversaire de la réaction et le défenseur d'un libéralisme sage et modéré. Il excellait dans l'art de la prédication. « Celui qui respecte le public, a-t-il dit, et connaît les difficultés de l'art oratoire, flétrira sous le nom d'impudence la confiance téméraire avec laquelle plusieurs montent en chaire après une préparation des plus hâtives. » On remarque surtout les sermons qu'il a tenus en 1817 à l'occasion du jubilé de la Réformation et qui sont animés d'un souffle mâle et généreux. — Attentif au mouvement des esprits dans sa patrie et au dehors, Tzschirner, dans ses sermons, ses brochures et dans quelques ouvrages plus étendus, s'est surtout occupé de questions apologétiques. Outre son *Histoire de l'apologétique* (1805), qui malheureusement ne comprend que les trois premiers siècles de l'Eglise, nous citerons son livre sur *la Chute du paganisme*, qui est également resté incomplet (1829), son *Etude comparée du protestantisme et du catholicisme au point de vue de la politique*, qui a été traduite dans toutes les langues (1822), sa *Dogmatique*, qui renferme des aperçus très fins sur les doctrines distinctives de l'Eglise luthérienne et de l'Eglise réformée (1829), ses *Lettres sur les confessions de Reinhard* (1811) et celles adressées à Chateaubriand, J. de Maistre, Lamennais, Montlosier et Benjamin Constant (1828). Tzschirner avait suivi avec intérêt la manière dont ces écrivains avaient essayé de défendre en France la cause du christianisme et de le justifier devant le siècle. Mais il n'en avait pas été satisfait et leur reprochait à juste titre de négliger l'essence, c'est-à-dire l'élément éthique du christianisme, pour ses apparitions extérieures, son côté esthétique, ses institutions, ses cérémonies, etc. Il croyait que le meilleur moyen de faire accepter la vérité chrétienne était de la présenter dans son auguste simplicité devant la conscience. C'est dans l'altération du sentiment moral, dans l'affaiblissement du témoignage de la conscience qu'il voyait surtout la cause du discrédit dans lequel le christianisme était tombé, ainsi que celle des triomphes de l'incrédulité. — Tzschirner avait ainsi devancé son temps ; il pressentait et prédisait la révolution qui allait s'opérer dans la théologie allemande : il en fut le Jean-Baptiste. Plus qu'aucun autre théologien de cette époque, il a su élargir l'horizon dans lequel se mouvait sa pensée. Aucune des questions politiques et religieuses qui se débattaient sous ses yeux ne lui demeura étrangère, et il s'appliqua sans relâche à en faire tourner la solution à l'avancement du royaume de Dieu et au développement logique du principe du protestantisme. Plus historien que dogmatiste, plus vulgarisateur que créateur, il ne comprend, lui aussi, le christianisme que comme la religion de la raison, introduite dans le monde par une révélation surnaturelle, en vertu de ce principe que l'homme n'arrive à avoir conscience de ce qu'il porte en lui que par une sollicitation qui lui vient du dehors. Ajoutons encore que la forme dans laquelle s'exprime Tzschirner est plus soignée, plus élégante, plus artistique que celle que l'on trouve d'ordinaire chez les théologiens alle-

mands. Ce sont des écrits animés du plus noble enthousiasme et dignes de devenir classiques. — Voyez Krug, *Tz. Denkmal*, Leipz., 1828; Tittmann, *Memoria Tz.*, Lips., 1829; Pœlitz, *Tz. Kurzer Abriss seines Lebens u. Wirkens*, Leipz., 1828, et l'excellent article de G. Frank, dans la *Real. Encycl.* de Herzog, XVI, 348 ss.

U

UBERTIN DE CASALI, frère mineur, né à Casal, vivait dans le quinzième et le seizième siècle. Il combattit avec énergie les tendances de ceux qui avaient essayé de tempérer l'ascétisme propre à la règle de saint François d'Assise et de ne pas appliquer à la lettre le vœu de pauvreté. Il partageait d'ailleurs les vues apocalyptiques de son maître Olivi sur la corruption de l'Eglise et les exposa dans son *Arbor vitæ crucifixi* (Venise, 1485, in-fol.). Obligé de se rétracter, Ubertin obtint du pape Jean XXII l'autorisation d'entrer dans l'ordre des chartreux. On a encore de lui un commentaire enthousiaste de l'Apocalypse sous le titre *De septem Ecclesiæ statibus* (Venise, 1516, in-fol.). — Voyez Wadding, *Annales Minorum*, Rom., 1733, V, 380 ss.; VI, 171 ss.

UBIQUITÉ. Les théologiens luthériens du seizième siècle, pour justifier leur doctrine de la consubstantiation à l'article de la sainte cène (voy. cet article), enseignaient *l'ubiquitas carnis Christi*, qu'ils essayèrent de fonder sur des passages tels que Matth. XXVIII, 20; Eph. I, 23; IV, 10; Hébr. I, 3. Ils soutenaient que le corps du Christ participe nécessairement de la toute présence de sa divinité. La Formule de concorde se contente d'affirmer que Christ, en ce qui concerne sa nature humaine, « *ex hac communicata sibi divina natura præsens esse potest et revera est* » (*Sol. decl.*, VIII, p. 768, 29). Tandis que les théologiens de Tubingue attribuent la *omnipræsentia* à la nature humaine du Christ à partir de l'acte de la conception, dans le sens de l'*adessentia*, ceux de Giessen, au contraire, ne la revendiquent pour elle que depuis le moment de l'ascension. Elle n'est pour eux que la participation active de la nature humaine à la toute-présence de la divine, en vue du gouvernement du monde qui lui incombe (*omnipræsentia modificata seu operosa*). Les théologiens de Helmstædt la restreignent à une *omnipræsentia respectiva*, c'est-à-dire Christ peut, d'après sa nature humaine, être présent où il veut, et il l'est *actu* là où il l'a promis, c'est-à-dire dans la cène et dans l'Eglise. — Voyez Rocholl, *Die Realpræsenz*, Gütersl., 1875.

UITENBOGAARD ou Uytenbogaert (Jean), célèbre théologien remontant, né à Utrecht en 1557, mort en 1644. Il fit ses études à Genève sous Théodore de Bèze et revint en 1581 à Utrecht où il ne tarda pas à se distinguer comme prédicateur. Il s'attacha dès lors à Arminius et fut forti-

fié par lui, ainsi que par Casaubon qu'il eut occasion de voir à Paris en 1610, dans la conviction que le dogme calviniste de la prédestination était déraisonnable et dangereux. Bien qu'il ne cessât de se distinguer par sa modération et le sérieux de son caractère et que le prince Maurice d'Orange l'eût nommé son chapelain et lui eût confié l'éducation de son fils, Uitenbogaard ne put éviter la persécution qui atteignit son parti. Il fut banni et ses biens confisqués. Lui-même se retira à Anvers d'abord, puis à Rouen où il resta jusqu'en 1626. En 1629, après avoir séjourné pendant quelque temps secrètement à Rotterdam et employé tous ses efforts pour réconcilier les partis divisés et assister les remontrants persécutés, il eut la satisfaction de lui voir restituer sa maison, mais ses adversaires réussirent à lui faire interdire toute prédication. — Uitenbogaard a beaucoup écrit. Parmi ses ouvrages, tous polémiques, nous citerons seulement : 1° *De auctoritate magistratus in rebus ecclesiasticis*, La Haye, 1610 ; Rotterd., 1647, où l'auteur étend cette autorité le plus possible ; 2° *Histoire ecclésiastique, offrant les événements les plus notables de la chrétienté, depuis* 400 *jusqu'en* 1609, *surtout en ce qui concerne les Provinces-Unies*, Rotterd., 1646-47, en hollandais ; 3° *Præstantium et eruditorum virorum Epistolæ eccles. et theolog.*, Amsterd., 1684. — Voyez sa *Vie*, en latin, par Gérard Brandt, Amst., 1720 ; et par lui-même, en hollandais, 1639 ; 2e éd., 1646 ; Burman, *Trajectum eruditum*, p. 435 ss., où se trouve la liste de tous les écrits d'Uitenbogaard ; Schrœckh, *Kirchengesch. seit der Reform.*, V, 226 ss. ; Gieseler, *Kirchengesch.*, III, 2, p. 33 ss.

ULLMANN (Charles), l'un des représentants les plus éminents de l'école de Schleiermacher. Né le 15 mars 1796 à Epfenbach, près de Heidelberg, où son père était pasteur, il fit ses études sous Daub, Paulus et Schwarz et les acheva à Tubingue. Les beaux-arts se disputèrent pendant quelque temps son goût et ses occupations avec la théologie. Lié avec le peintre Rottmann, l'auteur des admirables paysages grecs de la Pinacothèque de Munich, ainsi qu'avec les poètes Uhland, Gustav Schwab et Pfister, il puisa dans leur commerce cet amour des belles formes et ce style clair, correct et attrayant qui caractérise si heureusement ses ouvrages. Après un court vicariat à Kirchheim, se sentant une vocation décidée pour la carrière de l'enseignement, il recommença ses études académiques, suivit à Heidelberg les cours de Hegel et de Kreuzer et fit un séjour dans l'Allemagne du Nord, à Berlin surtout, où il trouva la tendance théologique qui répondait à ses propres aspirations. — Depuis 1820, Ullmann fit des cours exégétiques et historiques à Heidelberg et publia deux travaux critiques sur la seconde épître de Pierre, dont il essaya de sauver le premier chapitre, accordant l'inauthenticité du reste de l'épître, et sur la troisième épître de saint Paul aux Corinthiens, traduite de l'arménien et regardée comme authentique par Rink. Comme fruit de ses études patristiques, il publia en 1725 une monographie sur *Grégoire de Nazianze* dont il admirait le caractère élevé et la puissance des convictions. Egal en valeur aux meilleurs travaux de Neander, cet ouvrage détermina la nomination d'Ullmann comme professeur ordinaire. Mais Heidelberg était alors un centre peu favorable à son activité académique. Parmi

les étudiants, les uns adhéraient aux vues de Daub, les autres à celles de Paulus. Ullmann se lia étroitement avec son collègue Umbreit, esprit droit et intègre, connu par ses travaux sur l'Ancien et le Nouveau Testament, et par une étude estimée sur le péché. Il fonda, de concert avec lui, en 1828, les *Theologische Studien u. Kritiken* qui devinrent l'organe de la nouvelle théologie évangélique et se conquirent promptement un nombreux et fidèle public d'abonnés. — Le premier article d'Ullmann sur *la Sainteté parfaite de Jésus* causa une grande sensation et, publié à part (Hamb., 1830), eut un nombre considérable d'éditions. Il a été traduit en français par Th. Bost. C'est une étude apologétique sur le point central de la dogmatique telle qu'elle a été renouvelée par Schleiermacher. Le but de l'auteur est de donner au christianisme une base historique solide, et il croit n'en pas pouvoir trouver de meilleure que la sainteté parfaite de Jésus démontrée à la fois par les textes, c'est-à-dire par le témoignage que Jésus se rend à lui-même (ce qu'on peut appeler l'étude psychologique de sa conscience), et l'impression qu'il a faite autour de lui, sur ses disciples, ainsi que par l'existence même de l'Eglise chrétienne qui ne s'expliquerait pas sans ce fait. « C'est la réalité seule, dit Ullmann, qui produit la réalité. » De simples conceptions ne créent pas une vie nouvelle. Ou bien vous êtes obligé de nier que les forces les plus pures, capables de produire une régénération morale, se soient répandues, à partir de Jésus, dans une inépuisable abondance à travers l'humanité, et c'est ce que l'histoire vous défend, ou bien vous êtes contraint de reconnaître que celui dont découlaient ces forces était doué de manière à produire précisément ces effets. On doit faire remarquer pourtant que si les textes sont étudiés avec soin dans cette étude, on est étonné d'y trouver une absence complète de critique des sources. Suffisant peut-être à l'époque où il parut, cet ouvrage devrait aujourd'hui être complété à divers égards pour atteindre le but qu'il se propose. — Ullmann fut appelé à Halle en 1829 pour y enseigner l'histoire de l'Eglise, la dogmatique et la symbolique. Tout en contribuant à combattre l'influence du rationalisme, il s'éleva avec une noble énergie en faveur de la liberté de l'enseignement menacée par les attaques de la *Gazette évangélique* contre Gesenius et Wegscheider (1830). Il publia dans les *Studien* diverses études historiques, parmi lesquelles celle sur *Jean Wessel* (1834), le précurseur de Luther, fut surtout remarquée. Des épreuves domestiques, l'attrait du pays natal et un appel pressant du gouvernement badois déterminèrent son retour à Heidelberg en 1836. Il comptait sur un renouvellement de la faculté et des études théologiques dans l'esprit de l'école de la conciliation à laquelle lui-même se rattachait, et en effet l'arrivée de Rothe, de Hundeshagen et d'autres, qu'il avait provoquée, releva le nombre des étudiants. Ullmann fut ramené aux travaux apologétiques par la *Vie Jésus* de Strauss. Il lui reproche, dans une brochure intitulée *Histoire ou mythe?* (1838), de fermer la voie à toute critique impartiale, en affirmant que tout dans les Evangiles doit être ou historique ou mythique ; il le blâme avec non moins de justesse de méconnaître l'importance de la personnalité dans l'histoire de la fondation du christianisme. — Ullmann fit un pas de plus en proclamant, dans un traité intitulé de

l'*Essence du Christianisme* (1845), traduit en français par M. Sardinoux, son indépendance des formules orthodoxes, et en insistant sur la distinction à faire entre la foi et la dogmatique. Il relève le caractère humain dans la révélation et dans l'Ecriture, et l'importance de la personne du Christ, qui en est le centre intime et comme la moelle. A côté des écoles qui nous représentent le christianisme successivement comme une doctrine (le rationalisme et le supranaturalisme), comme une loi morale (Kant) et comme une force rédemptrice (la Réformation), on trouve de bonne heure une quatrième qui en fait consister le caractère essentiel dans l'union de l'homme avec Dieu, et le définit en conséquence la religion de l'unité du divin et de l'humain, ou celle de la glorification et de la divinisation de l'homme et de l'humanité en Christ et par Christ. C'est à cette dernière définition qu'Ullmann se rallie. Le christianisme est une puissance de vie, un principe créateur et organique. Tout le christianisme est déjà renfermé dans la personne qui l'a fondé, personne aussi véritablement divine qu'humaine et humaine que divine, organisme spirituel vivant qui rayonne et déploie magnifiquement ses forces et ses dons au sein de l'humanité, et qui tend invinciblement à se l'assimiler pour en faire, par sa vertu triomphante, un royaume de Dieu.— Mais cette union et cette pénétration complète du divin et de l'humain, comment faut-il nous les représenter? Tout est là, et pourtant, c'est précisément sur ce point que nous attendons en vain des éclaircissements de la part de notre auteur. Il ne suffit pas de répéter sur tous les tons que Jésus-Christ est l'Homme-Dieu ou le Dieu-Homme, ces formules exigent une interprétation rigoureuse qu'Ullmann a négligé de donner. Il nous dit encore que le christianisme est divin dans son essence et son origine, humain dans sa forme et dans son développement, et que le rationalisme a méconnu le premier point et le supranaturalisme le second. Tout cela, à la vérité, ne nous apprend pas grand'chose, alors qu'on nous laisse ignorer le mode d'après lequel Dieu agit sur l'humanité et en vertu duquel le divin s'unit à l'humain et l'humain au divin. — L'activité d'Ullmann s'exerça avec plus de bonheur sur le terrain historique. Son œuvre principale, *les Réformateurs avant la Réforme* (1842), qui comprend, outre l'article sur Wessel, des études sur Jean de Goch, Jean de Wessel, les Frères de la vie commune et les mystiques des bords du Rhin, se distingue par la solidité des recherches, la grâce et la chaleur de l'exposition. Avec elle s'arrêtent les publications théologiques de notre auteur. Son intérêt, à partir de ce moment, se tourne de préférence vers les questions ecclésiastiques pratiques. Il avait un don et un goût particuliers pour les essais de conciliation entre la théologie et la culture intellectuelle moderne, pour la vulgarisation et l'exposition populaire des recherches scientifiques. Quant au gouvernement de l'Eglise, Ullmann a énoncé, dans un opuscule sur l'*Avenir de l'Eglise évangélique en Allemagne* (1846), les principes qui le guidaient dans cette matière. Il veut la distinction mais non la séparation de l'Eglise et de l'Etat. De le part de l'Etat : tolérance de tout ce qui n'est pas contraire à la morale, protection des confessions chrétiennes reconnues (par qui? en vertu de quel critère?) comme organes des forces morales les plus puissantes qui soutiennent

l'Etat. Dans les universités : obligation de retenir les principes sur lesquels repose la confession évangélique. Dans l'Eglise : maintien des confessions comme types du témoignage de la foi. Ullmann demande également que l'organisation consistoriale, c'est-à-dire césaropapiste et bureaucratique, soit complétée par des institutions presbytérales et synodales, comme si les unes n'excluaient pas les autres, et comme si une indépendance sérieuse de l'Eglise était possible avec les droits accordés à l'Etat en vertu de sa qualité de tuteur de l'Eglise. — La révolution badoise de 1848 à 1850 ne fut pas sans exercer une influence fâcheuse sur les vues d'Ullmann. Son conservatisme se précisa davantage. Nommé prélat à Carslruhe en 1853, il prit une part importante aux essais de réaction ecclésiastique qui atteignirent leur point culminant au synode général de 1855, dans le nouveau catéchisme, la nouvelle liturgie rédigée par le docteur Bæhr, et le caractère confessionnel que devait recevoir l'Eglise badoise. Ullmann partagea l'impopularité qui frappa les auteurs de ces mesures et fut l'une des premières victimes de l'opposition qu'elles provoquèrent. Il donna sa démission en 1860 et mourut cinq ans après, cruellement peiné des échecs que ses vues ecclésiastiques venaient de subir et des injustes attaques que l'on avait fait rejaillir sur son caractère. — Ullmann n'était pas un de ces esprits créateurs, un de ces génies prophétiques auxquels il est donné de mener la théologie et l'Eglise dans des voies nouvelles, mais il est l'un des plus beaux talents qu'ait possédés l'Eglise évangélique, dans ce siècle, en Allemagne. Humaniste chrétien, il a réalisé, dans ses écrits comme dans sa vie, l'essence du christianisme sous sa forme la plus pure et la plus noble. Historien et apologiste, il a rendu en faveur de l'Evangile un témoignage éloquent et béni. Caractère aimable, bienveillant et doux, ennemi de tous les extrêmes, de tout ce qui trouble l'harmonie et aigrit les esprits, il était fait pour être l'homme de la conciliation et de la paix. Schwarz va beaucoup trop loin, lorsqu'il lui reproche une grande pauvreté d'idées cachée sous une habileté extraordinaire de formes. « Les périodes sont si élégantes, si arrondies, leur chute est si belle que l'on peut difficilement se représenter quelque chose de plus séduisant, mais aussi de plus vide... La théologie d'Ullmann offre un mélange confus d'idées né du vain effort de concilier le supranaturalisme et le rationalisme; elle n'est qu'un supranaturalisme honteux qui a une répulsion profonde, mais secrète, contre les miracles, en retranche et en supprime autant que possible dans le détail, sans pouvoir se débarrasser de l'idée même du miracle (*Zur Geschichte der neuesten Theol.*, 3e édit., p. 371). » Il y a beaucoup de mauvaise humeur au fond de ce jugement, qui atteindrait au besoin Schleiermacher lui-même et tous les théologiens qui ont retenu dans leur système un élément surnaturel. La vérité est qu'Ullmann n'était pas un esprit systématique. Il n'a pas de théologie originale. Il ne fait que vulgariser, préciser, revêtir de formes claires et saisissables les vues de son maître. Nous ne lui ferons pas un crime d'avoir été grand artiste et médiocre dogmaticien. Son mérite est d'avoir excité chez beaucoup, par ses ouvrages historiques surtout, un vif et sérieux intérêt pour le christianisme, ses témoins, ses œuvres et ses doctrines. — Voyez Beyschlag,

Dr K. Ullmann. Eine biogr. Skizze. Gotha, 1866; Holtzmann, *Prot. Kirchenzeitung*, 1865, nos 22 et 23; Hagenbach, *Prot. Monatsblætter*, 1865, H. 6. F. LICHTENBERGER.

ULPHILAS. C'est de nos jours que la vie et l'œuvre d'Ulphilas ont été remises en lumière, après avoir été longtemps obscurcies par l'absence de documents et par les affirmations pleines de partialité des historiens grecs orthodoxes, Socrate et Sozomène, bien qu'on eût comme contrepoids les ouvrages de Philostorgius et de Jornandès. Le professeur Waitz a publié un fragment important d'un ouvrage polémiqne de l'évêque arien Maximin, qui renferme une *Biographie* d'Ulphilas, par Auxentius, évêque de Dorostorus, en Silistrie (Waitz, *Leben u. Lehre d. Ulphilas*, Hann., 1840 ; Neander, *Kircheng.*, III, 188). Bien que le nom d'Ulphilas (*Wulfila, Wolf*) soit d'origine germanique et que certains biographes attribuent à l'influence de la race gothique toutes ses vertus, il est prouvé qu'il appartenait à une famille noble originaire de Sadagolthina, en Cappadoce, emmenée en exil vers 268, dans une des incursions des Goths en Asie. Né en 318, Ulphilas recueillit les bienfaits de cette double origine ; versé dans les usages guerriers et les légendes de sa nouvelle patrie, il connaissait la langue et la littérature de la Grèce et remplit de bonne heure les fonctions de lecteur. En cette qualité, il exerça un véritable apostolat parmi les diverses tribus appartenant à la confédération des Goths, et gagna un si grand nombre de disciples à l'Evangile, qu'il reçut, dès 343, la charge d'évêque des Goths pour donner plus d'autorité à son ministère. Nous ignorons s'il fut consacré par des évêques orthodoxes ou ariens. Les historiens, partisans d'Athanase, prétendent qu'Ulphilas, après avoir longtemps penché du côté du synode de Nicée, serait devenu arien, grâce aux présents de l'empereur Constance. Cette calomnie est réfutée par la confession de foi rédigée en 360 par l'évêque goth, et par sa déclaration formelle qu'il a, depuis sa jeunesse, confessé et enseigné les doctrines ariennes, sans esprit de secte, condamnant toutes les discussions inutiles et s'en tenant au texte même des Ecritures (Ebrard, *Lehrb. der Kirchg.*, I, vers la fin). Sa traduction de la Bible, même dans les passages les plus controversés entre les partis, ne trahit en rien ses convictions ariennes. — Les progrès du christianisme parmi les Goths excitèrent bientôt la jalousie, la haine du chef païen Athanaric et donnèrent lieu à une première et cruelle persécution (350). Avec l'autorisation de l'empereur Valens, Ulphilas, emmenant avec lui une partie de sa communauté, vint se fixer en Mœsie, à Nicopolis, au pied de l'Hœmus. L'historien Socrate décrit ces Goths, exilés volontaires, comme une population paisible, vouée à l'agriculture et à l'élève du bétail. Il reconnait également, bien que déplorant leur hérésie, l'héroïsme des nombreux martyrs de la persécution de 370, dont Ulphilas eut directement peu à souffrir et qui coûta la vie à un Saba et à un Nicétas (*Zeugen der Wahrh.*, II, 197-205). Secondé par les prêtres Audius et Eutychès, Ulphilas ne craignit pas de s'exposer aux plus grands périls pour évangéliser avec succès les populations païennes de l'autre côté du Danube. Quelques années plus tard, de nouvelles discordes, provoquées par l'esprit d'indépendance des

tribus gothiques, éclatèrent entre Fritigern et Athanaric. En 376, Fritigern envoya Ulphilas en ambassade auprès de Valens, et obtint par son entremise la concession d'un vaste territoire au sud du Danube. On sait que, en 378, les exactions des fonctionnaires impériaux provoquèrent une nouvelle levée d'armes des barbares. Ulphilas intervint encore le 8 août, avant la bataille, porteur des dernières propositions de paix, que l'empereur repoussa, tout en comblant l'évêque des marques de sa bienveillance. Valens périt le lendemain dans la déroute d'Andrinople, et les Goths arrivèrent jusque sous les murs de Constantinople. Nous ne possédons que peu de détails sur la mort d'Ulphilas, que la majorité des historiens reporte à 388, tandis que Waitz et Massmann le font mourir dès 383. Ce qui est certain, c'est que la condamnation définitive de l'arianisme au concile de Constantinople de 381, la ruine de ses espérances et le refus définitif de l'empereur Théodose de ménager son Eglise, hâtèrent la fin du noble missionnaire, qui fut enseveli à Constantinople avec un grand concours d'évêques et de prêtres. — L'œuvre qui a surtout conservé jusqu'à nos jours le nom d'Ulphilas est sa traduction de la Bible entière en langue gothique, d'après les textes grecs et latins. Bien que les Goths possédassent déjà des caractères runiques, Ulphilas dut créer jusqu'à l'alphabet pour exécuter son œuvre, qui est à la fois une création hors ligne et un chef-d'œuvre de littéralisme et de fidélité. Quelques historiens anciens prétendent qu'Ulphilas n'a pas traduit les deux livres des Rois pour ne pas exciter les instincts guerriers de son peuple, mais il a bien traduit les Machabées, livres aussi belliqueux pour le moins. Oublié pendant des siècles, le manuscrit des quatre Evangiles, appelé *Codex argenteus*, à cause des lettres d'argent et d'or en relief sur le manuscrit de parchemin pourpre, retrouvé dans l'abbaye de Werden en 1563, fut enlevé en 1648 de la bibliothèque de Prague, par les Suédois, et est à Upsal depuis 1669. Des 380 pages du manuscrit original il ne reste plus que 177 feuillets. En 1756, Kniffel découvrit à Wolfenbüttel des fragments de l'épître aux Romains, provenant d'un manuscrit italien du huitième siècle. Enfin, en 1817, le savant Angelo Mai retrouva à la bibliothèque de Milan, dans des palimpsestes venus de l'abbaye de Bobbio, toutes les épîtres pauliniennes et une bonne partie des livres de l'Ancien Testament, enfin un commentaire sur l'Evangile de saint Jean. — Sources : Socrate, IV, 23 ; Sozomène, VI, 37 ; Philostorge, II, 5 ; Jornandès, *De rebus Geticis ;* A. Maius, *Ulphilæ partium*, etc., Mediolani, 1819 ; Gablenz et Lœbe, *Ulf., V. et N. T. Versionis gothicæ fragm.*, Leipz., 1836-1847 ; Massmann, *Ulph. Schrift.*, etc., Stuttg., 1836 ; Bernhard, *Krit. Unters.*, Meiningen, 1864 ; Waitz, ouvrage cité ; Bessel, *Leben d. Ulf.*, Gœtt., 1860 ; W. Krafft, *Die Kirch. Gesch. der Germ. Vœlker*, I, 1, Berlin. A. Paumier.

ULTRAMONTANISME (*ultra montes*, au delà des montagnes, c'est-à-dire des Alpes). On désigne sous ce nom, en France et en Allemagne, la tendance ecclésiastique que la curie romaine a réussi à faire prévaloir au sein de l'Eglise catholique, en opposant victorieusement dans tous les domaines le système papal au système épiscopal, préconisé dans une certaine mesure, avec l'appui des gouvernements politiques, par le gal-

licanisme et le joséphinisme. Le caractère de l'ultramontanisme se manifeste surtout par l'ardeur avec laquelle il combat toute velléité d'indépendance dans les Eglises nationales, l'interdit dont il frappe les écrits qui la défendent, la négation des droits de l'Etat en matière de gouvernement, d'administration ou de contrôle ecclésiastique, la ténacité avec laquelle il a poursuivi la proclamation du dogme de l'infaillibilité du pape et avec laquelle il ne cesse de revendiquer la restitution de sa puissance temporelle, comme la garantie nécessaire de l'exercice de sa souveraineté spirituelle.

UMBREIT (Frédéric-Guillaume-Charles), orientaliste distingué, né à Sonneborn, près de Gotha, en 1795, mort à Heidelberg, en 1860, où il professa depuis 1823, après avoir étudié les langues orientales avec Sacy à Paris, et Hammer à Vienne. Il fit de l'exégèse philologique et historique des livres bibliques, spécialement de ceux de l'Ancien Testament, la tâche de sa vie, unissant un sens littéraire et poétique très développé à des connaissances linguistiques de premier ordre. Ses principaux ouvrages sont : 1° *Kohelet des weissen Kœnigs Seelenkampf*, Gotha, 1818 ; 2° *Lied der Liebe, das ælteste u. schœnste aus dem Morgenlande*, Gœtt., 1820 ; 3° *Das Buch Hiob*, Heidelb., 1824 ; 3e éd., 1832 ; 4° *Die Sprüche Salomo's*, 1826 ; 5° *Christliche Erbauung aus dem Psalter*, Hamb., 1835, traduction avec commentaire de 35 psaumes choisis ; 6° *Grundtœne des A. T.*, Hamb., 1843 ; 7° *Prakt. Commentar üb. die Propheten des Alten Bundes*, Hamb., 1841-1846, 4 vol., son ouvrage capital ; 8° *Die Sünde. Beitrag zur Theologie des A. T.*, Gotha, 1859 ; 9° *Der Brief an die Rœmer auf dem Grunde des A. T. ausgelegt*, Gotha, 1856. Umbreit fonda en 1818, de concert avec Ullmann, l'importante revue intitulée *Theol. Studien u. Kritiken*.

UNIFORMITÉ (Acte d'). Voyez *Eglise anglicane*.

UNIGENITUS (Bulle). Voyez *Jansénisme*.

UNION des Eglises luthérienne et réformée en Allemagne. Voyez *Frédéric-Guillaume III*.

UNITAIRES anglais et américains. Les idées antitrinitaires furent apportées dans la Grande-Bretagne par les proscrits italiens, que l'inquisition avait chassés de leur patrie et auxquels Edouard VI accordait une généreuse hospitalité. Le plus influent parmi les conseillers ecclésiastiques du jeune monarque, Thomas Cranmer, rechercha le concours de tous les adeptes distingués de la Réforme, soit pour travailler à une réforme scientifique des universités anglaises, soit pour amener un accord entre les diverses Eglises protestantes, sur les points théologiques les plus controversés, celui entre autres de l'eucharistie. Parmi les docteurs illustres qui répondirent à son appel, nous nous contenterons de citer, pour l'Italie, Pierre Vermigli, qui fut aussitôt après son arrivée nommé à une des chaires d'Oxford et Bernardo Ochino, l'éloquent prédicateur et le fougueux controversiste, aussi remarquable par l'ardeur de sa curiosité intellectuelle et sa foi dans le triomphe final de la vérité que son collègue, par sa modération et sa sagesse ; pour l'Espagne, Enzinas ou Dryander, l'auteur de la première traduction du Nouveau Testament dans sa langue natale; pour la France, Pierre Alexandre, pour

lors professeur à Heidelberg et connu par ses travaux patristiques ; pour Strasbourg, Bucer et Fagius, auxquels fut confié un enseignement théologique à Cambridge, enfin, pour la Pologne, Jean de Lasco, qui gagna toutes les sympathies, moins encore par ses hautes capacités scientifiques que par la noblesse de son caractère et son abnégation à toute épreuve. Sous leur direction se fonda, en 1550, l'Eglise des Etrangers, divisée en trois branches : française, italienne et flamande. Cranmer, qui dans toute cette affaire fit preuve d'une grande largeur de vues, la garantit contre les tentatives d'immixtion despotiques de son collègue l'évêque de Londres, Ridley, qui aurait voulu lui imposer la liturgie et le rituel anglicans et lui permit de se donner une constitution autonome que confirmèrent les lettres patentes d'Edouard VI.—L'Eglise des Etrangers, dans la confession de foi qu'avait rédigée pour elle Jean de Lasco, proclamait le dogme de la trinité. Ce fut pourtant dans son sein que les unitaires, dont les vues avaient jusqu'alors manqué de cohérence et avaient souffert de leur confusion avec l'anabaptisme (voir, dans l'*Encyclopédie*, l'article *Antitrinitaires*), formulèrent pour la première fois un programme net et précis. Le 25 juin 1549, le puritain Hooper, dans une lettre à Bullinger, se bornait à stigmatiser en termes généraux « les libertins et les misérables assez audacieux pour nier la messianité de Jésus et le traiter d'imposteur. » Deux ans après, le 14 août 1551, le premier pasteur de la communauté flamande, Micrœn, écrit au même réformateur de Zurich, avec lequel il entretenait une correspondance assidue. « Les adversaires principaux de la divinité de Jésus-Christ sont les ariens, qui sont en train débranler nos Eglises avec plus de violence que jamais en niant la conception du Christ par la Vierge,» et en invoquant soit l'unité de Dieu, soit des passages scripturaires. L'excellent pasteur ajoute qu'il a obtenu pour les réfuter le concours de Lasco, mais il avoue qu'il ne savait trop quels arguments leur opposer et réclame les lumières de Bullinger. Si nous recherchons à notre tour quels étaient ces sectaires pseudo-évangéliques, si dangereux pour l'Eglise des Etrangers, nous voyons que,le 25 avril 1551, fut jugé par le conseil privé du roi et condamné à être brûlé à Smithfield, comme coupable d'arianisme, un médecin distingué par ses connaissances et ses vertus, Georges van Parris. Plusieurs autres de ses coreligionnaires payèrent à cette même époque de leur vie leur fidélité à leurs convictions et la hardiesse de leurs doctrines; mais le plus habile adversaire du symbole d'Athanase n'en fut pas moins un des fondateurs de l'Eglise des Etrangers, un des théologiens dont l'archevêque Cranmer admirait le plus la vaste érudition et la subtilité dialectique, Bernardo Ochino.—Malgré le voile prudent dont il enveloppa ses doutes, il ressort de l'ensemble de ses théories sur la rédemption qu'il admettait déjà en son for intérieur la subordination de Jésus-Christ vis-à-vis de Dieu le Père. Si nous suivons son développement théologique et si nous parcourons, soit ses *Labyrinthes*, dédiés à la reine Elisabeth, soit ses *Trente dialogues sur la Trinité* qu'il écrivit pour le comte de Bedford et le prince Radziwill, nous reconnaîtrons que,sans avoir jamais poussé jusqu'à la franche négation du dogme ecclésiastique, tout en se

contentant de déclarer qu'il fallait nécessairement choisir entre la doctrine orthodoxe et l'arianisme, il manifeste pour tout lecteur intelligent ses sympathies secrètes pour le second, par la vigueur de ses attaques contre le symbole, comme par la faiblesse de la défense. Les sept années qu'il passa en Angleterre (1547-1553) et la faveur non interrompue dont il jouit, soit auprès d'Edouard VI, soit auprès d'Elisabeth, contribuèrent puissamment à la propagation des idées antitrinitaires. Parmi les disciples qu'il recruta surtout dans les hautes classes, il convient d'indiquer, entre beaucoup d'autres, le comte de Bedford, le grand trésorier Burleigh et lady Anne, mère du chancelier Bacon, qui traduisit ses *Sermons relatifs à la prédestination.*—Après Ochino et dans les dernières années du règne d'Elisabeth, l'unitarisme fut représenté par deux hommes de tête et de cœur et qui, tous deux, appartiennent à l'Eglise des Réfugiés, le pasteur espagnol Antonio Corrano et l'architecte italien Jacobus Acontius. Le premier, dans un opuscule intitulé : *Tableau de l'œuvre de Dieu*, proclama l'autorité de l'Ecriture pleinement suffisante dans les questions de dogme, en rejetant dans l'ombre celle des confessions de foi et inclina, au sujet de la trinité, vers des vues subordinatiennes. Le deuxième, dans ses *Stratagèmes*, dédiés à la reine Elisabeth, distingua entre les articles de foi nécessaires au salut et ceux qui pouvaient être abandonnés aux controverses sans risque pour le bien de l'Eglise. Parmi les dogmes qu'en vertu de ses principes il n'est pas nécessaire de connaître se trouve celui de la trinité, puisqu'une seule chose est exigée de nous, la croyance au Christ comme Fils de Dieu, et que la notion de fils ne peut convenir qu'à celui qui a réellement un père différent de lui-même. Plus heureux que Servet, voire même qu'Ochino, Corrano, quoiqu'il eût été suspendu de ses fonctions par l'évêque de Londres Grindel, fut, grâce à de puissants protecteurs, nommé professeur à Oxford et chanoine de Saint-Paul, et Acontius conserva la faveur royale tout en maintenant ses opinions antitrinitaires. Avec les Stuarts triompha de nouveau l'intolérance dogmatique. En 1648, l'assemblée de Westminster, sur la proposition de Francis Cheynell, prononça la suppression des *Stratagèmes* d'Acontius comme s'ils eussent été réellement des artifices de Satan et condamna leur auteur comme hérétique, parce qu'il n'avait fait dans son ouvrage aucune mention, ni de la divinité de Jésus-Christ, ni de celle du Saint-Esprit. — En dépit de toutes les excommunications, les idées antitrinitaires ne cessèrent pas de compter au sein de l'Eglise des Etrangers de nombreux adeptes, et entretinrent, parmi les protestants réfugiés à Londres, une atmosphère de tolérance et de libre examen. Aussi, lorsque éclata l'hérésie socinienne, la Grande-Bretagne offrit pour sa diffusion un terrain des plus propices. Son premier fauteur, Lelio Sozzini, malgré la brièveté de son séjour à Londres et son extrême jeunesse, n'en exerça pas moins sur ses coreligionnaires un charme puissant, et continua après son départ son œuvre de propagande par l'intermédiaire des nombreux Anglais qui entrèrent en rapport avec lui, soit à Genève, soit à Zurich, pendant les persécutions de Marie Tudor. La presse fut pour lui un auxiliaire encore plus efficace. A partir de 1605, les imprimeurs de

Rackow et d'Amsterdam inondèrent la Grande-Bretagne d'écrits sociniens. Les premiers, il est vrai, furent brûlés par la main du bourreau, ainsi, en 1614, l'exemplaire du catéchisme de Rackow, traduit en latin, et dédié à Jacques Ier; mais les idées proscrites ressortent toujours plus vivaces de leurs cendres, et celles des unitaires, pour prendre des voies détournées, ne s'en frayèrent qu'un chemin plus sûr dans les hautes classes de la société anglaise. Sous le règne de Charles Ier, elles trouvèrent un appui chez les latitudinaires, à commencer par leur chef, lord Falkland, un esprit des plus ouverts et des plus éclairés dans cette période de troubles civils et de discordes ecclésiastiques. Malgré les enquêtes réitérées du parlement et les censures de l'université d'Oxford, les antitrinitaires anglais, réfugiés en Hollande, poursuivirent d'Amsterdam et de Franeker, leur œuvre de prosélytisme. En 1651, enfin, put paraître à Londres la deuxième édition du catéchisme de Rackow, bientôt suivie de celle des autres écrits les plus importants des frères polonais. A partir de cette époque, les publications sociniennes rencontrèrent un accueil toujours plus favorable auprès du public anglais, jusqu'en 1731, une année célèbre dans les fastes de la tolérance, où le révérend Edouard Combe ne craignit pas de dédier à l'épouse de George II, la reine Caroline, la traduction anglaise du principal traité de Fauste Socin, *De auctoritate sanctæ Scripturæ*. — En dehors des cercles lettrés, les principes antitrinitaires commencèrent à grouper autour d'eux de fervents adeptes. A partir de 1644, Welchmann présida à Londres des conventicules réguliers, où il enseigna que Jésus-Christ, tout en ayant été prophète et muni de dons miraculeux, ne pouvait être cependant tenu pour Dieu lui-même. En 1652, John Goodwin, qui avait ouvert une chapelle indépendante pour la prédication des doctrines arminiennes, inscrivit en tête de sa traduction des *Stratagèmes* cette fière devise : « De toutes les armes, il n'en est pas d'égale à la lumière pour combattre les ténèbres de l'erreur. » Un chapelain de Charles Ier, professeur à Oxford au collège de Pembroke, Thomas Lushington, traduisit quelques-uns des commentaires de Crell sur le Nouveau Testament en s'efforçant de les accommoder à l'esprit pratique de sa nation. Mais, des premiers unitaires nés sur le sol britannique, le plus célèbre par sa persévérance comme par ses malheurs fut John Biddle, né en 1651 à Wotton-sur-Edge, dans le comté de Glocester, professeur à l'école libre de la ville du même nom, et maître ès arts de l'université d'Oxford. Ses premiers doutes à l'endroit de la trinité lui étaient venus par la simple lecture de la Bible, et sans qu'il eût encore ouvert de traité socinien. Dénoncé par de faux frères et traduit devant la commission ecclésiastique de Westminster, il affirma hautement ses hérésies et contesta entre autres la personnalité divine du Saint-Esprit. Une détention de seize mois dans la prison de Newgate, loin d'abattre son courage, le remplit d'une haine nouvelle contre l'injustice et le poussa à en appeler des anathèmes de ses persécuteurs à l'opinion publique par sa *Lettre à sir Henry Vane* et ses *Douze arguments tirés de l'Ecriture contre la divinité du Saint-Esprit* (1647). A partir de sa première condamnation et sauf quelques rares intervalles d'une liberté précaire, la vie de Biddle se

passa tout entière dans les cachots. Il finit par mourir dans l'un d'eux, à Londres, en 1662, victime d'une mauvaise nourriture et d'une atmosphère malsaine. Ni une captivité à peu près permanente, ni la perspective de peines plus terribles encore ne purent réprimer son ardeur de prosélytisme. En 1647, ses écrits furent brûlés par la main du bourreau. Le 2 mai 1648, le parlement, dans son ordonnance pour la punition des blasphèmes et des hérésies, assimila la négation de la trinité au crime de félonie et la punit de mort. Biddle, toujours vaillant, publia du fond de son cachot deux nouveaux ouvrages: sa *Confession de foi touchant la Trinité conformément à la sainte Écriture* et les *Témoignages d'Irénée Justin martyr, etc., concernant le Dieu unique et les trois personnes.* Il ne profita de l'amnistie de 1652 que pour s'exposer de nouveau à la rigueur des lois, réunir dans sa maison ses fidèles adeptes et travailler à un *double Catéchisme.*—La fortune sourit davantage à son ami et collaborateur Firmin, un riche marchand de la Cité de Londres, aussi remarquable par son inépuisable générosité vis-à-vis des proscrits religieux de toute dénomination, huguenots expulsés de France ou antitrinitaires bannis de Pologne, que par son zèle intelligent comme publiciste. Grâce à ses soins parurent en quatre séries, de 1693 à 1700, les écrits posthumes de son maître Biddle, connus dans l'histoire de la théologie sous le nom d'*Anciens traités unitaires* (*Old Unitarian Tracts*), et qui ont servi de puissant véhicule pour faire pénétrer jusque dans le sein de l'Eglise établie les idées nouvelles. Déjà, en 1665, Richard Moone, un libraire qui s'était voué tout entier à la propagation des croyances sociniennes, avait publié la traduction du plus important ouvrage de Jean Crell, *De uno Deo et Patre.* Ainsi s'affirmait toujours davantage la solidarité qui unissait les frères polonais et les arminiens de la Hollande, avec les antitrinitaires de la Grande-Bretagne. Parmi les autres disciples de Biddle, qui s'inspirèrent de son héroïque persévérance et de son infatigable dévouement, il convient de citer John Knowles, qui affirma sa vaillance morale au prix de sa liberté corporelle, et John Cowper, un ancien ministre presbytérien, qui desservit pendant vingt années la petite église de Cheltenham avec une ferveur tout apostolique. Grâce à son caractère conciliant et à une largeur qui n'excluait point l'habileté, Firmin avait réussi à nouer des relations amicales, soit avec de hauts dignitaires de l'Eglise anglicane, soit avec les chefs du quakérisme. Ce cordial rapprochement sur le terrain de la vérité d'hommes censés appartenir à des partis théologiques adverses prouve, mieux que tous les syllogismes, le sérieux progrès qu'avaient accompli, à la fin du dix septième siècle, les idées unitaires au sein des classes éclairées, bien que légalement elles demeurassent toujours proscrites. William Penn et Robert Barclay s'accordaient avec Biddle et Firmin, pour le rejet du symbole d'Athanase, quoiqu'ils inclinassent vers l'hérésie sabellienne, au lieu d'être suspects d'arianisme.—Les latitudinaires, qui sous le règne de Guillaume III se trouvèrent en possession des premières charges ecclésiastiques, Tillotson, Clarke, Burnet, par leur adhésion libre et réfléchie à l'Evangile, la prédominance par eux assignée à la morale sur le dogme, l'indifférence qu'ils professaient sur les points

secondaires débattus entre les diverses Eglises protestantes, travaillaient à la réalisation de l'idéal annoncé un siècle auparavant par Acontius. L'archevêque de Canterbury, dans un billet confidentiel par lui adressé à son collègue de Salisbury, déclarait qu'il serait enchanté de se débarrasser une bonne fois du symbole d'Athanase. Clarke, dans les érudites recherches auxquelles il se livra sur la *Doctrine scripturaire de la Trinité*, se montra nettement subordinatien. Un siècle plus tard, le plus populaire des apologistes anglais contre le déisme, Nathanael Lardner, distinguait nettement entre les vues émises par Jésus sur sa personne et la christologie ecclésiastique.—Mieux encore que par les discussions de l'Ecole, le triomphe de l'unitarisme nous est attesté par l'adhésion, sinon ouverte, tout au moins implicite que lui donnèrent les trois plus illustres penseurs de cette période : Milton, Locke et Newton. Le chantre du *Paradis perdu* dans ce *Traité de la Doctrine chrétienne* qui resta si longtemps enseveli dans la poussière des archives, se montre très nettement arien quant au Fils, et nie, à l'exemple de Biddle, la personnalité divine du Saint-Esprit. L'auteur de l'*Entendement humain* laissa très clairement percer ses sympathies unitaires, soit dans sa correspondance avec le professeur arminien Philippe de Limborch, soit dans son manuscrit posthume, *Adversaria theologica*, où des deux colonnes de passages pour ou contre la trinité, la deuxième se trouve de beaucoup la mieux fournie. Des arguments tout semblables furent développés par Newton, dans son *Exposé historique de deux notables éclaircissements de l'Ecriture*, adressé à Locke et destiné à Leclerc, ses *Observations sur les prophéties de Daniel et de l'Apocalypse*.—Contre cet essor spirituel de l'unitarisme aucune mesure de rigueur ne pouvait à la longue prévaloir ; ni leur exclusion, en leur qualité de sociniens, de l'Edit de tolérance promulgué en 1689 par Guillaume III, ni le bill plus rigoureux encore dirigé contre eux, en 1721, par George Ier. Tout au contraire, leurs chefs résolurent de profiter de l'abaissement graduel des antiques barrières et de la faveur dont ils avaient joui pendant tout le cours du dix-huitième siècle auprès des classes lettrées, pour passer enfin de la situation plus ou moins précaire, où ils avaient vécu jusqu'alors à l'état d'Eglise régulièrement constituée. Un ministre anglican des plus capables, qui avait renoncé à d'opulents bénéfices et à des perspectives plus brillantes encore pour obéir aux scrupules de conscience qu'il ressentait à l'endroit des trente-neuf articles, Théophile Lindsay, inaugura en 1778, à Londres, la chapelle d'Essen-street, où se réunissent encore aujourd'hui ses coreligionnaires. Plusieurs membres distingués du clergé officiel n'hésitèrent pas à sacrifier leurs revenus pour offrir leurs services à la nouvelle association. Trois années après Lindsay, en 1781, un riche marchand William Christie fonda à Montrose la congrégation qui servit de noyau aux unitaires écossais. En 1813 furent enfin abolies par le parlement les lois restrictives qui s'étaient si longtemps opposées à leur développement. — A partir de cette date mémorable, leur prospérité intérieure a marché de pair avec la liberté dont ils jouissaient vis-à-vis du gouvernement civil et ecclésiastique. Victorieux sur le point spécial qui leur avait donné naissance, la négation du

dogme trinitaire, les unitaires de la Grande-Bretagne ont porté leur activité dans toutes les autres régions de la théologie et s'efforcent de concilier les droits de la raison humaine avec les révélations de l'Evangile dans une parfaite et suprême harmonie. Rapprochés entre eux par un lien purement religieux et moral, ils repoussent toute confession de foi comme attentatoire à la liberté spirituelle et suivent avec un sympathique intérêt les progrès de la science en tout domaine. Leur point central de ralliement est l'*Association unitaire britannique et étrangère*, fondée en 1822, qui a son siège à Londres et autour de laquelle se groupent, dans la mère-patrie, 300, dans l'Amérique du Nord, 600 congrégations. Parmi les plus florissantes nous citerons en Angleterre celles de Londres, de Liverpool, de Manchester, de Nortwich, d'York, qui possède le séminaire théologique, etc. — Depuis l'époque où Firmin correspondait avec les arminiens et traduisait les ouvrages des frères polonais, les unitaires de la Grande-Bretagne ne se sont jamais désintéressés des événements religieux qui se sont accomplis sur le continent, mais ont salué avec une légitime fierté, dans l'évolution de la théologie contemporaine et l'introduction dans les diverses Eglises du régime représentatif, la réalisation sur une vaste échelle des principes posés par leurs premiers docteurs. Aujourd'hui, ils se sont assimilé les plus importants résultats de la critique germanique, entretiennent avec les associations progressives d'Allemagne, de France, de Hollande, de fréquentes et intimes relations et accordent une attention soutenue à la lutte grandiose engagée dans toute l'Europe, entre le principe d'autorité et celui de liberté. Qu'il nous soit permis de rappeler le sympathique intérêt avec lequel ils suivent les débats de l'Eglise réformée de France et leur profonde admiration pour M. Ath. Coquerel fils, qui occupa à de fréquentes reprises les chaires de leurs prédicateurs les plus éminents. Ils sont restés tout aussi peu étrangers à l'œuvre si originale de réforme entreprise, dans les Indes, par Keschub Chunder Sen et l'ont accueilli, lors de son voyage en Europe, comme une frère en la foi.—Parmi les hommes d'intelligence et de cœur qui ont voué leurs forces à l'épanouissement du principe unitaire, nous nous contenterons de citer les révérends Beard, William-Henry Channing, J.-J. Tyler, James Martineau. Il serait d'ailleurs peu équitable de juger l'unitarisme anglais d'après la grandeur de ses églises, ou le nombre strict de ses adhérents, mais il convient pour sa saine appréciation de faire entrer en première ligne l'influence qu'il a exercée sur l'émancipation spirituelle de ses compatriotes. Plusieurs d'entre eux, affranchis des chaînes traditionnelles, n'ont point jugé nécessaire de faire profession extérieure d'unitarisme et de briser avec l'Eglise de leurs pères, assurés qu'ils étaient de trouver une entière liberté pour leurs convictions individuelles et une ample satisfaction de leurs besoins religieux dans cette Broad Church, si dignement représentée par Temple et Jowett, Arnold et Stanley.—De la Grande Bretagne, à la fin du dix-huitième siècle, l'unitarisme passa dans l'Amérique du Nord, avec Joseph Priestley, l'illustre chimiste, qui avait organisé une congrégation à Birmingham et exposé dans une série d'incisifs opuscules la gravité des altérations que l'enseignement authentique de Jésus

avait subies pendant le cours des siècles. Obligé de quitter sa patrie autant à cause de ses sympathies pour la Révolution française qu'à cause de ses hérésies théologiques, chassé de sa demeure et dépouillé de ses collections scientifiques par l'émeute (1791), il chercha au delà des mers un sol plus hospitalier et s'établit à Philadelphie. Les idées antitrinitaires rencontrèrent en lui un représentant des plus distingués par la solidité de l'érudition, la vigueur dialectique, la parole nette et précise, le zèle infatigable, quoiqu'il ait imprimé un cachet de sécheresse et de prosaïsme à la cause par lui défendue avec une ardeur si désintéressée. Plusieurs adhérents distingués des anciennes sectes, des quakers entre autres et des presbytériens, se firent inscrire dans la nouvelle association, qui recruta surtout des prosélytes au sein des grandes villes et parmi les classes éclairées et qui choisit Boston pour centre de son activité. Un ami de Priestley, le pasteur Freeman, s'y était fixé dès 1787. Dans la première moitié du dix-neuvième siècle, Channing (*Encyclopédie*, III) transforma l'unitarisme à l'image de son noble cœur, ouvrit aux âmes religieuses les plus magnifiques perspectives et pratiqua dans toute son étendue la liberté, sans s'asservir à aucun symbole ni recevoir le mot d'ordre d'aucun parti.—Après l'onctueux prédicateur, le bouillant athlète, après le sage chrétien, l'apôtre animé par une généreuse audace. Théodore Parker (*Encylopédie*, X) aborda les grands problèmes dont la solution s'impose à notre époque à tous les esprits sincères, avec une lucidité et une droiture incomparables, se pénétra toujours davantage de l'éternelle vérité de l'Evangile, tout en acceptant les résultats les plus hardis de la critique et de la spéculation modernes, et confirma les enseignements de Jésus par le témoignage de la science la plus avancée. Tous deux, malgré leurs divergences théologiques, appartinrent à la même famille spirituelle par la pureté de leur vie, leur inépuisable charité, la sainte passion avec laquelle ils abordèrent la question sociale, se consacrèrent au soulagement de toutes les misères et combattirent à l'égal de l'esclavage les péchés favoris de leur peuple. — Aujourd'hui en Angleterre, comme aux Etats-Unis, les unitaires sont divisés en deux fractions : l'une qui regarde plus volontiers vers le passé et s'attache à mettre en lumière les côtés positifs de sa doctrine, l'autre qui ne recule devant aucune nouveauté scientifique et court grand risque, en dissolvant le christianisme dans l'humanisme, de lui faire perdre sa saveur. Parmi les représentants de la première, nous indiquerons les révérends Lowe et Bellows, ce dernier aussi connu par ses talents d'orateur et d'écrivain que par la supériorité avec laquelle, pendant la guerre civile, il présida la commission sanitaire des Etats-Unis, parmi ceux de la deuxième, les revérends Weiss et Frottingham, tous deux biographes de Théodore Parker, dont ils ont pris surtout les paradoxes et les négations. Les différences entre les deux branches ne sont point irréconciliables comme le prouvent soit l'enthousiasme avec lequel a été célébré en 1880, des deux côtés de l'Atlantique, le centenaire de Channing, soit l'édition populaire entreprise, en 1875, par le comité central de Londres, des œuvres de Parker. L'unitarisme, quoiqu'il compte aujourd'hui des chapelles dans toutes les grandes cités américaines, New-York, Cincin-

nate, Chicago, Philadelphie, continue à avoir son principal foyer dans le Massachusetts où ses candidats fréquentent l'université d'Harward et où se publient leurs revues les plus importantes : le *Christian Examiner*; l'*Unitarian Review*, sœurs de la *Theological Review* anglaise. Parmi les hommes éminents qui ont tenu à honneur de professer les croyances unitaires, il suffit de rappeler le philosophe Emerson, le jurisconsulte Sumner, le critique Ticknor, les historiens Prescott et Bancroft, le poète Longfellow. Nous avons, soit dans le cours de cet article, soit dans ceux que nous avons consacrés à Channing et à Parker, suffisamment indiqué les lacunes de l'unitarisme. Qu'il nous soit permis de relever, en terminant, la féconde activité qu'il a déployée sur le terrain des réformes sociales, le sympathique intérêt qu'il a toujours témoigné pour les recherches scientifiques, sa foi inébranlable dans la liberté humaine, sa sainte passion de l'universalité. — Sources : J. Martineau, *Les trois périodes de la théologie unitaire* (1865) ; Spears, *Esquisse historique des progrès de l'idée unitaire dans les temps modernes*, 1876 ; G. Bonet-Maury, *Les Origines du christianisme unitaire chez les Anglais*, 1881.

E. Strœhlin.

UNIVERSALISME, nom donné à la doctrine des théologiens qui soutiennent que Dieu donne des grâces à tous les hommes pour parvenir au salut, en opposition avec les particularistes (voy. l'article *Prédestination*).

UNIVERSITÉ DE PARIS. C'est le nom que portaient, au moyen âge, les institutions corporatives où l'on enseignait publiquement les belles-lettres et les sciences et où l'on conférait les degrés ou grades. Les plus anciens de ces établissements, qui peu à peu embrassèrent toutes les études (*universitas studii*) et réunirent tous les maîtres et étudiants (*universitas magistrorum et auditorum*) sont : l'école de médecine de Salerne (1150), l'école de droit de Bologne (1158) et l'école de théologie de Paris (1213). Bien avant 1213, on trouve à Paris des écoles célèbres, celles du cloître Notre-Dame, de Sainte-Geneviève, de Saint-Victor, du Grand-Pont (Pont-au-Change), du clos Mauvoisin, du clos Bruneau. Jean de Salisbury (1136) nous dit que l'on y enseignait les arts (rhétorique et dialectique) et la théologie (droit canon, Ecriture sainte, doctrine des Pères et des conciles). Quelques-unes étaient particulièrement florissantes, alors que des maîtres, tels que Guillaume de Champeaux, Abélard, Pierre Lombard, y attiraient de nombreux élèves de tous pays. Le corps de maîtres et d'élèves, connu sous le nom d'université de Paris, date du règne de Philippe-Auguste (1200). Ses statuts furent rédigés en 1215 par l'Anglais Robert de Courson.—L'université n'admit d'abord que deux facultés, celle de théologie et celle des arts (lettres et sciences) ; on leur adjoignit en 1151, celle des décrétistes ou juristes, et, en 1200, celle des médecins. Il n'est pas bien établi si ces institutions avaient à l'origine un caractère laïque ou clérical ; en tous les cas, les maîtres étaient astreints au célibat. Les *scholares* étaient considérés comme des *clerici*. Les établissements s'empressaient de rechercher la sanction et le patronage des papes. Les maîtres étaient tenus au costume ecclésiastique ; ils pouvaient recevoir des bénéfices avec dispense du devoir de

résidence. A la tête de chaque faculté, nous trouvons un doyen (*decanus*); à la tête de l'université elle-même un recteur (*rector*), élu pour trois mois et choisi d'ordinaire dans la faculté des arts. Il est assisté d'un sénat ou tribunal composé des doyens des diverses facultés. Les magisters et les étudiants se divisent (depuis 1169) en quatre nations : celles de France, de Normandie, de Picardie, d'Angleterre (comprenant le midi qui relevait d'Eléonore de Guyenne, mariée à Henri II Plantagenet); cette dernière fut remplacée plus tard par la nation d'Ecosse ou d'Allemagne. Chaque nation était représentée auprès du recteur et de son tribunal par un procureur. Nous avons déjà dit que chaque faculté, comme aussi chaque nation, avait tous les droits corporatifs (discipline, caisse, sceau particuliers). Indépendamment de riches dotations, l'université de Paris jouissait des immunités les plus étendues (elle comptait jusqu'à 181 privilèges), comme l'inviolabilité de la propriété, la juridiction particulière, etc. Elle prit une part importante aux affaires publiques, avait ses représentants aux états généraux, et suspendait ses leçons, lorsque les rois violaient ses privilèges. Elle avait deux chanceliers nommés par le roi, celui de Notre-Dame et celui de Sainte-Geneviève; ils avaient chacun un vice-chancelier. Les autres officiers supérieurs de l'université étaient le syndic, le greffier et le receveur. L'université en corps avait ses causes commises au parlement de Paris; la connaissance de celles de ses membres était au Châtelet. — Les facultés conféraient les grades de bachelier (*baccalareus*), de licencié (*licentia docenti*), de maître ès arts (*magister*), de docteur. L'enseignement consistait en cours (*lectiones ordinariæ et extraordinariæ*), sous forme d'*expositio* et de *quæstiones*. Le cycle des études embrassait un espace de 8 à 14 ans. Dans les facultés de théologie, les magisters se réservaient la prédication et la présidence des soutenances qui terminaient les examens (*disputationes*); ils abandonnaient l'enseignement proprement dit aux simples bacheliers. Les écoliers, généralement pauvres, s'attachaient aux magisters et leur rendaient toutes sortes de services faiblement rétribués, comme de copier leurs leçons (ou d'autres manuscrits), de nettoyer leurs habits, de cirer leurs chaussures. Il n'est pas nécessaire de rappeler la grande licence qui régnait dans les mœurs des étudiants, les orgies, les rixes, les batailles avec le guet, les vols et les déprédations qui avaient lieu presque journellement. — A partir du huitième siècle, nous trouvons à côté des facultés des collèges ou convicts. Le plus ancien est celui de Saint-Thomas du Louvre, fondé par Robert de Dreux, fils de Louis le Gros; le plus connu par contre est le collège de Robert, de Sorbonne (près de Rethel, en Champagne), chapelain de saint Louis. Issu de parents pauvres, il avait eu beaucoup de peine à faire ses études et à parvenir au grade de magister. Nommé, en 1250, chanoine de Cambrai, il conçut le projet de fonder un collège pour y réunir de jeunes clercs peu favorisés par la fortune, et pour leur procurer gratuitement des leçons de théologie. Il commença à l'exécuter dès l'an 1253. Saint Louis y concourut par ses libéralités. Par divers échanges faits avec le roi, Robert acquit le terrain rue Coupe-Gorge, sur lequel est actuellement bâtie la Sorbonne, réédifiée ainsi que l'église qui y touche, en 1635, par les ordres

de Richelieu. Il y plaça d'abord seize pauvres clercs (quatre de chacune des quatre nations), et il leur donna pour maîtres trois célèbres docteurs de l'université, Guillaume de Saint-Amour, Eudes de Douai et Laurent l'Anglois; pour lui il ne retint que le titre de proviseur. L'importance croissante du collège, qui compta bientôt 400 habitants, fit que l'on ne tarda pas à y transporter les leçons de théologie qui auparavant se faisaient à l'évêché. Dès 1268, la *Congregatio pauperum magistrorum studentium in theologicam facultatem* avait reçu la sanction du pape Clément IV. En 1277, le collège de Calvi ou *Petite Sorbonne* s'ouvrit pour abriter cinq cents jeunes garçons. — Les statuts de la Sorbonne, rédigés en 38 articles, se distinguent par leur simplicité, leur mesure et leur esprit libéral: partout se manifeste le principe fécond de la soumission à une règle volontaire. Les membres du collège se divisaient en hôtes et en associés. Pour être hôte (*hospes*), il fallait être bachelier, soutenir une thèse appelée, du nom du fondateur, *robertine*, et être reçu à la pluralité des suffrages dans trois scrutins différents. Les hôtes étaient nourris et logés dans la maison, avaient droit d'étudier dans la bibliothèque, mais ils n'avaient pas voix dans les assemblées et étaient obligés de quitter la maison lorsqu'ils étaient docteurs. Pour être associé (*socius*), il fallait professer encore un cours de philosophie et être reçu dans deux nouveaux scrutins : les associés avaient la gestion de la maison, et il régnait parmi eux l'égalité la plus parfaite. Les études embrassaient quatre années de propédeutique (où l'étude du latin tenait la plus grande place) et sept ans de théologie proprement dite. Le nombre des professeurs était au moins de six ; leur enseignement était gratuit. On n'étudiait pas d'après des manuels, mais sur des cahiers dictés. Les soutenances, qui avaient lieu en Sorbonne, ce qui fait que l'on confond quelquefois la faculté de théologie et la Sorbonne (de là aussi le terme de docteur en Sorbonne), duraient de six heures du matin à six heures du soir. La Sorbonne n'était que l'une des quatre parties de l'ancienne faculté de théologie de Paris. Les trois autres classes qui composaient cette faculté étaient les docteurs de la maison de Navarre, les docteurs religieux et les ubiquistes qui n'étaient ni religieux, ni attachés à l'une des deux maisons de Sorbonne et de Navarre et qui, pour cela, s'appelaient simplement docteurs en théologie. — Nous ne nous proposons pas de tracer ici l'histoire de la Sorbonne. On sait qu'elle défendit les libertés ecclésiastiques contre les prétentions des papes par l'organe de Pierre d'Ailly, de Gerson, de Nicolas de Clémanges; s'opposa au denier de Saint-Pierre et à l'inquisition. Appui de l'orthodoxie contre toutes les innovations, elle fut investie à partir du seizième siècle d'un droit redoutable de censure. Nous ne raconterons pas les luttes qu'elle eut à soutenir contre plusieurs ordres religieux auxquels elle contestait le droit d'enseigner, surtout au treizième siècle contre les dominicains et les franciscains, au seizième siècle contre les jésuites. L'université se discrédita pendant la Ligue en se faisant l'instrument des Guises et en déliant le peuple de son serment de fidélité. Elle perdit depuis lors toute importance politique. Au dix-septième siècle, la Sorbonne défendit la doctrine semipélagienne de la grâce et des œuvres contre les jansénistes, en même temps

qu'elle se rangeait du côté de Louis XIV pour la défense des prétendues libertés de l'Eglise gallicane qui n'étaient que son asservissement à la monarchie absolue des Bourbons. — Les autres universités de France étaient : Aix, fondée en 1409 par Alexandre V, rétablie en 1604 par Henri IV ; Angers, fondée en 1409 par saint Louis ; Avignon, fondée en 1303 : ses gradués n'étaient pas admis au serment d'avocat dans les cours et les sièges du royaume, ou aux charges de judicature, ni même reçus dans les universités du royaume, sans avoir juré d'observer les lois et les maximes de France sur le droit canonique et civil ; Besançon, fondée à Dôle en 1421, transférée à Besançon par Louis XIV, en 1691 ; Bordeaux, fondée par le pape Eugène IV, en 1441 ; Bourges, fondée par Louis XI, en 1473 ; Caen, fondée en 1431, par Henri IV, roi d'Angleterre, confirmée, en 1452, par Charles VII, roi de France : Dijon, fondée en 1722 ; Douai, fondée en 1562 par Philippe II, roi d'Espagne ; Montpellier, fondée en 1289, confirmée par François Ier, en 1537 ; Nantes, fondée en 1460 ; Orléans, fondée en 1305 par Clément V, confirmée en 1372 par Philippe le Bel ; Orange, fondée en 1365 par Raimond III ; Pau, fondée en 1722 ; Perpignan, fondée en 1343 par Pierre d'Aragon ; Poitiers, fondée en 1431 par Charles VII ; Pont-à-Mousson, fondée en 1572 ; Reims, fondée en 1347 ; Strasbourg, fondée en 1538 ; Toulouse, fondée en 1223 ; Valence, fondée à Grenoble en 1339 par le dauphin Humbert II, transférée à Valence par Louis XI. — La plupart de ces universités avaient adopté les statuts de celle de Paris que nous trouvons aussi appliqués dans les universités de Prague (1348), de Vienne (1365), de Heidelberg (1386), de Cologne (1388), d'Erfurt (1393), de Leipzig (1409), de Rostock (1419), de Greifswald (1456), de Fribourg en Brisgau (1357), de Bâle (1460), d'Ingolstadt (1472), d'Upsal (1476), de Mayence (1477), de Tubingue (1477), de Wittemberg (1592), de Francfort-sur-l'Oder (1506). — Les universités de France furent emportées, en 1789 et 1790, par le torrent révolutionnaire ; diverses mesures avaient été votées par la Convention nationale et les assemblées qui lui succédèrent pour les reconstituer sous une forme plus appropriée aux besoins modernes, lorsque Bonaparte, visitant le palais de l'université de Turin fondée en 1771 par Charles-Emmanuel III, se fit présenter les statuts qui régissaient cette institution. C'est de là, sans doute, que lui est venue l'idée de fonder lui-même une nouvelle université, idée qu'il réalisa d'abord par les lois du 11 floréal an X et du 10 mai 1806, puis par le décret d'organisation du 17 mars 1808, en 144 articles, enfin par deux autres décrets, l'un du 17 septembre 1808, l'autre du 15 novembre 1811. Les facultés qui composent l'université nouvelle sont de cinq ordres : théologie, droit, médecine, sciences mathématiques et physiques, lettres. Nous n'avons à nous occuper que des premières. — Le décret de 1808 porte à l'article 8 : « Il y aura autant de facultés de théologie que d'églises métropolitaines. » En réalité, elles furent au nombre de cinq : Paris (7 chaires), Lyon (6 chaires), Bordeaux (6 chaires), Rouen (5 chaires), Aix (6 chaires). Celle de Toulouse ne figura que sur le papier. En vertu de l'article 7 du décret du 17 mars 1808, les nominations des professeurs devaient se faire au concours, et le concours devait avoir

lieu entre trois sujets présentés par l'évêque diocésain. Une ordonnance du 24 août 1838 suspendit l'effet de ce décret et maintint la nomination ministérielle sur la présentation épiscopale. L'institution des professeurs, la désignation de l'objet de l'enseignement, les règlements d'études et de discipline, la direction, la surveillance, tout émane du pouvoir civil, ce qui explique pourquoi le siège de Rome ne les a jamais reconnues et leur a toujours refusé l'institution canonique. Les grades que ces facultés accordent, en petit nombre d'ailleurs, n'ont pas plus de valeur, à ses yeux, que n'en auraient les actes de juridiction d'un évêque ou d'un prêtre qui serait simplement nommé par un gouvernement civil. Le nombre des élèves est insignifiant à Paris, dérisoire en province, l'activité scientifique presque nulle. Les professeurs, suspectés de tendances gallicanes, sont surveillés de très près par les évêques du diocèse dont ils relèvent. Sous Napoléon III, des négociations s'étaient ouvertes avec Pie IX pour obtenir l'institution canonique aux conditions suivantes : 1° les facultés de théologie catholique seront entièrement séparées de l'université et jouiront d'une indépendance complète vis-à-vis du gouvernement ; 2° la nomination et la révocation des professeurs seront réservées aux évêques des diocèses dont elles relèvent ; 3° il appartiendra au pape de confirmer le doyen de chaque faculté. Ces pourparlers n'eurent aucun résultat. Il était facile de s'assurer que le saint-siège n'accorderait jamais des facultés de théologie à un gouvernement français, quel qu'il soit, qui maintiendra les *Articles organiques*. — La loi du 18 germinal an X porte qu'il y aura deux académies ou séminaires dans l'est de la France pour l'instruction des ministres de la confession d'Augsbourg, et un séminaire à Genève pour l'instruction des ministres des Eglises réformées. Les professeurs seront nommés par le premier consul (art. 9-11). Créée par le décret du 17 mars 1808, la faculté de théologie de Strasbourg, pour la confession d'Augsbourg, ne fut organisée que le 27 décembre 1818 ; elle comptait six chaires (dont une réformée), auxquelles il convient d'ajouter l'enseignement donné dans les dix chaires du séminaire. La faculté réformée de Montauban, créée en 1808, compte aujourd'hui 7 chaires magistrales et deux cours complémentaires. En vertu du décret-loi du 16 mars 1852, les professeurs de la faculté de Montauban et le professeur réformé de la faculté de Strasbourg doivent être nommés par décret impérial, sur la présentation de tous les consistoires réformés de France dont le conseil central recueille et transmet au gouvernement les votes, avec son avis. Les professeurs de la faculté de Strasbourg, pour la confession d'Augsbourg, étaient nommés par décret impérial, sur la présentation de deux candidats par la faculté et sur l'avis motivé du Directoire. La procédure de 1852 est encore en vigueur pour l'Eglise réformée ; elle a été modifiée, pour les Eglises de la confession d'Augsbourg, par suite du transfert de la faculté de Strasbourg à Paris (décret du 27 mars 1877), qui compte 6 chaires magistrales, un cours complémentaire et quatre conférences. La loi du 1er août 1879 porte que les trois professeurs luthériens de la faculté mixte de Paris présentent une liste de trois candidats qu'ils soumettent à la commission synodale, laquelle, complétée par ces mêmes professeurs, fait une pré-

sentation définitive au ministre. La commission permanente du conseil supérieur de l'instruction publique est appelée à donner son avis sur les présentations aux chaires vacantes, tant luthériennes que réformées, en vertu de la loi du 27 février 1880. — Voyez : Bulæus, *Historia universitatis Parisiensis*, Paris, 1665-73, 6 vol. in-f° : c'est le meilleur ouvrage sur la matière; il s'arrête en 1600, mais il a été continué, pour les dix-septième et dix-huitième siècles, par M. Ch. Jourdain, 1862-64; Crevier, *Hist. de l'Univers. de Paris*, Paris, 1761, 7 vol. (résumé du précédent) ; Duvernet, *Hist. de la Sorbonne*, Paris, 1730, 2 vol. ; Dubarle, *Hist. de l'Univ. de Paris*, 1844, 2 vol.; le R. P. Prat., *Maldonat et l'Univ. de Paris au seizième siècle*, Paris, 1856; Thurot, *De l'organis. et de l'enseignem. de l'univ. de Paris au moyen âge*, 1850; Jourdain, *Index Chartarum pertin. ad Hist. Univ. Paris.*, P., 1862, in-f°; d'Argentré, *Collectio judiciorum*, P., 1724, 3 vol. in-f° ; A. Franklin, *La Sorbonne*, 2e édit., P., 1875, in-12; le même, *le Collège des quatre Nations*, 1862, in-12; comparez *le Cabinet des Manuscrits*, de M. Delisle, vol. II et III, 1874 et 1882, in-4°; Budinszky, *Die Univers. Paris u. die Fremden an derseblem im Mittelalter*, 1876. F. LICHTENBERGER.

UNIVERSITÉS ALLEMANDES. Les universités ont été pour l'Allemagne une richesse, une force et une gloire. Le morcellement de l'empire germanique en une quantité de petits Etats, où se maintenait le pouvoir absolu et où les cours s'efforçaient de copier la cour des rois de France, a sans doute été une cause d'affaiblissement et même d'abaissement politique ; mais, d'un autre côté, cette décentralisation permit et même occasionna la création d'un grand nombre de centres scientifiques, artistiques et littéraires ; la rivalité entre les divers pouvoirs engendra l'émulation, et, tandis qu'en France Paris dominait et absorbait tout, accaparait les célébrités et les illustrations, en Allemagne, chaque université aspirait au premier rang, se développait, sans subir ni domination, ni compression étrangère, et les petits princes qui en étaient les protecteurs s'appliquaient à compenser leur faiblesse politique par l'éclat qu'ils donnaient aux sciences, aux arts et aux lettres. C'est ainsi que l'Allemagne a conquis un rang si élevé pour la science et pour l'élaboration de la pensée, en particulier de la pensée théologique. Aujourd'hui qu'elle a acquis la grandeur et la puissance politiques, et que la centralisation y grandit chaque jour, beaucoup de bons esprits craignent que ce nouvel état de choses ait des conséquences funestes pour la science.— Les universités allemandes sont filles de celles de Paris ; elles ont été calquées sur ce modèle et en ont copié les statuts. Les premières datent du quatorzième siècle (Prague, 1348 ; Vienne, 1368 ; Heidelberg, 1386 ; Cologne, 1388 ; Erfurt, 1393). Au commencement du quinzième siècle, l'université de Prague ayant décidé, sous l'influence de Jean Hus, que désormais les Bohêmes auraient trois voix et les étrangers une seule dans les conseils de l'université, 5,000 étudiants allemands (d'autres disent 30,000) quittèrent Prague, et l'on fonda pour les recevoir l'université de Leipzig, en 1409; d'autres créations semblables suivirent à courts intervalles : Rostock, 1419 ; Greifswald, 1456 ; Fribourg, 1457 ; Bâle, 1460 ; Ingolstadt, 1472 ; Mayence et Tubingue, 1477 ; Wittem-

berg, 1502; Francfort-sur-l'Oder, 1506. Jusqu'à l'époque de la Réformation, toutes ces universités restèrent fidèles à la vieille routine scolastique et conservèrent les vieilles méthodes empruntées à Paris; elles se montrèrent réfractaires au progrès, condamnèrent presque toujours les novateurs, et plusieurs d'entre elles devinrent les boulevards les plus puissants de la papauté contre la Réformation. L'esprit qui y régnait a été stigmatisé d'une manière inoubliable par les *Litteræ obscurorum virorum*, qui visent, il est vrai, particulièrement Cologne. L'université, dans l'origine, relevait de l'Eglise, était à son service et sous sa domination; même les facultés de médecine, de droit et de philosophie devaient chacune *pars esse ecclesiæ Dei*.—La Réforme ne changea d'abord rien à cet état de choses; longtemps encore les corps académiques restèrent des corps ecclésiastiques et demeurèrent sous la surveillance de l'Eglise; les colloques et les promotions se faisaient dans les églises, pour toutes les facultés; les professeurs même de danse et d'escrime devaient adhérer à la Formule de concorde, et jusque vers la fin du dix-septième siècle, les étudiants de Tubingue portaient la soutane (*Die schwarze Kutte*). Ne pouvant entrer ici dans les détails, ni faire l'histoire de toutes les universités, nous devons nous contenter d'esquisser d'une manière générale leur organisation, leur enseignement et leur esprit, comme aussi la transformation qu'elles subirent, par suite du mouvement des idées dans les temps modernes. Le chef de l'université était le recteur, un grand personnage, ayant le sceptre pour insigne et portant, depuis le quinzième siècle et encore aujourd'hui, le titre de « Magnificence; » il était nommé autrefois par l'évêque. La faculté de théologie tenait le premier rang à l'université; la faculté des artistes (philosophie), le rang inférieur. Les corps académiques jouissaient de privilèges considérables, possédaient la juridiction civile et criminelle sur leurs ressortissants; aujourd'hui, leur autorité se borne presque partout à la police. Mais une de leurs prérogatives les plus importantes était la collation des grades. Celui qui voulait devenir docteur en théologie devait passer par toute la filière : baccalauréat, licence et maîtrise (*magister*) en philosophie; puis baccalauréat et licence en théologie. Mais aussi le docteur en théologie avait-il le titre d'« Excellence. » Du reste, on ne recherchait et n'accordait de diplôme de docteur que très rarement, vu que les examens étaient aussi coûteux que difficiles. Un docteur du dix-septième siècle nous a laissé à ce sujet des renseignements complets : « Quand le candidat arrive à Iéna, il se rend chez le doyen, qui le cite devant le collège, pour faire connaître ce qui l'amène. Cela se passe dans la maison du doyen, où le candidat tient une *oratiuncula*. Si la réponse est favorable, on lui présente le registre des candidats pour s'y inscrire, et il paye un ducat; il en donne autant pour le programme. Dans le *tentamen*, il est examiné sur l'hébreu, sur un *locus* de l'Ecriture, sur le *locus de persona Christi* et sur la division des livres saints. Vient ensuite la leçon d'épreuve, le colloque (disputation) et le sermon. Puis le président reçoit une coupe en vermeil, et le *famulus communis* un quart d'écu pour chaque coup de cloche. Le colloque est suivi de *convivium* de la licence qui coûte 12 écus. Vient ensuite le

rigorosum, où l'on repasse les *loci thologici* et où il faut interpréter quelques passages difficiles de l'Ecriture; puis l'examen d'histoire de l'Eglise, du droit ecclésiastique, les *casus matrimoniales* et les *casus conscientiæ ;* enfin une improvisation (*concio extemporanea*). Pour cet examen, on paye au collège 22 écus et demi, au promoteur une « rose-noble, » aux autres professeurs, 2 ducats. » Jusqu'à la fin du siècle dernier, ces promotions se faisaient en grande pompe, au son des cloches, en présence des princes, des ambassadeurs et de magistrats. — Dans les seizième et dix-septième siècles, le personnel enseignant des universités était très nombreux. Outre qu'il y avait, à côté des professeurs ordinaires, de nombreux adjoints (*adjuncti* ou *adscripti*), tous les docteurs, licenciés, maîtres et bacheliers, pouvaient ouvrir des cours comme *privatim docentes*. Les traitements des professeurs provenaient en partie des prébendes ecclésiastiques et de dotations faites par des princes, et, après la Réforme, des biens de l'Eglise sécularisés. Jusqu'au milieu du dix-septième siècle, les professeurs étaient tenus de faire leurs cours publics (*publica*) gratuitement. On ne payait que pour les *privata*. Mais, dans les commencements, les professeurs des universités protestantes ne recevaient que des traitements extrêmement modiques. A Rostock, un professeur de théologie avait 80 florins ; un professeur de droit, 100 florins ; un maître ès arts, 40; un professeur de médecine, 30. Il est vrai qu'ils avaient une autre source de revenus, ils touchaient des honoraires pour les ouvrages qu'ils dédiaient aux princes, pour les colloques, les promotions, pour des avis ou consultations et pour les pensionnaires qu'ils recevaient à leur table. — L'enseignement se donnait dans les cours et dans les colloques ou disputations. Comme les cours publics étaient gratuits, on eut bientôt à se plaindre du peu de soin qu'y apportaient les professeurs, qui s'appliquaient avant tout aux cours rétribués. Dans ces cours, la dictée resta de règle, même après l'invention de l'imprimerie. Tous se faisaient en latin, ainsi que les colloques. Ce fut une vraie révolution à Leipzig quand Thomasius osa faire son cours en allemand ; son exemple fut imité à Halle par Francke et les théologiens de son école, de sorte que la langue nationale prit de plus en plus la place du latin. On peut juger de son progrès par l'indication suivante : en 1650, on publia en Allemagne 109 ouvrages théologiques protestants en latin, et 131 en allemand ; un siècle après, en 1750, il y en eut 45 en latin et 278 en allemand. L'usage de l'allemand fit aussi tomber les colloques, ce qui ne fut pas une bien grande perte : sans doute, ils avaient eu l'avantage d'exercer les jeunes gens à la dialectique ; mais, d'un autre côté, ils les entraînaient aux disputes, aux distinctions subtiles et aux sophismes. — Avant la Réforme, les étudiants étaient réunis dans des collèges, où ils vivaient sous la surveillance des maîtres. Mais, une fois que le mariage fut permis aux professeurs, ils allèrent loger en ville, et les collèges furent de plus en plus abandonnés ; on dut donc aussi permettre aux étudiants de demeurer en ville. Ceux qui étaient assez riches pour payer leur pension étaient reçus à la table de leurs maîtres ; pour les pauvres, on organisa des séminaires (*convicts*) théologiques, tels qu'il en existe encore aujourd'hui à Marbourg, à Tubingue

et à Strasbourg. Au commencement du dix-huitième siècle, les professeurs perdirent l'habitude de recevoir les jeunes gens à leur table, mais ce fut peut-être au détriment de l'esprit scientifique et des bonnes mœurs. Avec le dix-huitième siècle, une autre transformation commença à s'accentuer dans les universités. Auparavant, elles avaient des institutions essentiellement *ecclésiastiques;* aussi les facultés de théologie y avaient-elles occupé une situation dominante. Elles tendirent à devenir des institutions d'Etat, en y perdant, il est vrai, la plupart des privilèges dont elles avaient joui comme corporations ; les facultés de théologie ne gardèrent point leur influence prépondérante. C'est Gœttingue (1736) qui devint le type de l'université organisée selon l'esprit moderne. Cependant cette transformation se fit très lentement, en dépit des principes affirmés, et longtemps encore les universités conservèrent leur caractère protestant et même confessionnel ; ainsi, dans les universités réformées de Marbourg, de Duisbourg et de Hamm, on ne plaçait dans toutes les facultés que des professeurs réformés ; et dans la Saxe, le consistoire supérieur est resté l'autorité suprême de l'enseignement. Ce n'est que dans les temps les plus récents que les principes modernes ont été appliqués plus sérieusement et plus généralement. — Les universités luthériennes ont été beaucoup plus nombreuses et ont exercé une influence incomparablement plus grande que les universités réformées. Les voici par ordre d'ancienneté : Wittemberg, Erfurt (depuis 1525) ; Rostock (depuis 1531); Leipzig (depuis 1539); Greifswalde (depuis 1545); Kœnigsberg (1544) ; Iéna (1558) ; Helmstædt (1576); Altdorf (1578) ; Giessen (1607); Rinteln (1621); Strasbourg (1621); Kiel (1665); Halle (1694); Gœttingue (1737); Erlangen (1743); Berlin (1810); Bonn (1817). Les universités réformées furent : Heidelberg (depuis 1559); Francfort-sur-l'Oder (1591) ; Marbourg (1607); Duisbourg (1656) ; il y eut de plus un certain nombre de hautes écoles réformées (*gymnasia illustria*), tels que Hamm, Herborn, Neustadt an der Haardt. — L'humanisme et la Réformation ont transformé l'enseignement théologique. Il a sans doute conservé à sa base l'enseignement philosophique, mais corrigé et élargi ; la branche de la philosophie comprit, outre la philosophie proprement dite, l'arithmétique, la géométrie, la musique, l'astronomie, l'histoire, la géographie et la poésie. Ce qui caractérise l'enseignement théologique luthérien au seizième siècle, c'est qu'il s'applique en première ligne a l'explication dogmatique et pratique de l'Ecriture, étudiée dans les langues originales. Wittemberg garda, encore après la mort des réformateurs, le rang et l'influence que ceux-ci lui avaient acquis ; c'est là que se jugeaient les affaires litigieuses et que l'on venait de toutes parts chercher des avis et des verdicts. Dans la seconde moitié de ce siècle, le nombre des étudiants s'y élève encore à 3,000, la plupart théologiens. Wittemberg représente et soutient, avec Tubingue, la Formule de concorde ; dans le siècle suivant, Leipzig, Giessen et Iéna s'y rallient aussi. Alors même que Calixte et Spener eurent modifié la théologie en lui donnant un caractère plus pratique, l'orthodoxie la plus stricte continua à régner à Wittemberg (Calov, puis Quenstedt), de même qu'à Leipzig, à Giessen et à Strasbourg (Dannhauer), tandis que la tendance calixtine

domine à Altdorf et à Kœnigsberg, et gagne Rinteln et Kiel. Rostock se transforme dans le sens de Spener avec Quistorp et H. Muller. A partir de 1670, il y a des disciples de Spener à Kiel, à Iéna, à Tubingue et à Giessen. Mais, pendant toute cette période encore, le plus grand nombre des étudiants se trouve à Wittemberg (environ 1,200), à Leipzig, (3 à 4,000, mais en majorité étudiants en droit), et à Iéna (2,500). Cependant c'est Halle, avec Francke et la tendance piétiste, qui s'empare du premier rang, qu'il conserve jusqu'au commencement de notre siècle. Au commencement du siècle dernier, il comptait 2,000 étudiants. Au progrès de la tendance piétiste correspond le déclin de Wittemberg. Comme Halle avait été le premier foyer du piétisme, il le devint aussi du rationalisme, avec la philosophie de Wolf, et surtout avec Semler, le père du rationalisme critique ; on comptait (depuis 1770) jusqu'à 800 théologiens à Halle, pendant que Semler y faisait ses cours. A la fin du siècle, cependant, c'est Gœttingue qui conquiert le premier rang et la plus grande influence théologique (avec le supranaturalisme rationaliste). — Les universités réformées eurent une existence beaucoup plus accidentée ; plusieurs cessèrent pendant la guerre de Trente ans ; les deux plus marquantes, Heidelberg et Marbourg, passèrent par toutes sortes de vicissitudes. L'université de Heidelberg fut dévastée en 1621, constituée en université catholique par l'électeur de Bavière, en 1629 ; rétablie et reprenant quelque éclat en 1652, elle retombe, en 1666, sous une puissance catholique, qui cherche à y ruiner le protestantisme et y nomme, en 1707, sept professeurs jésuites. Enfin, en 1803, elle est rétablie de nouveau par Charles-Frédéric, qui transfère les professeurs catholiques à Fribourg. Marbourg passe en 1624 à la branche luthérienne de la Hesse supérieure et ne redevient réformée qu'en 1653. Les universités réformées résistèrent mieux que les luthériennes à l'invasion du rationalisme ; alors que celui-ci dominait presque partout sans contestation, les théologiens réformés n'allaient pas au delà d'un pieux supranaturalisme. — Les universités catholiques eurent toujours à lutter contre la concurrence des séminaires, dont les Pères du concile de Trente avaient favorisé la création, dans la crainte que les universités ne restassent pas fidèles à l'esprit ecclésiastique. Dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, celles-ci se laissèrent, du reste, aussi entamer par le rationalisme, sous la forme du *joséphinisme* ou de l'*illuminisme* (surtout Vienne, Fribourg, Landshut, Bonn, Mayence). Les universités catholiques ayant été réorganisées après les guerres contre Napoléon, plusieurs facultés catholiques rivalisèrent avec les facultés de théologie protestante, par une science sérieuse et solide ; il faut mentionner surtout Bonn, Breslau, Fribourg, Tubingue et Giessen. Mais les évêques s'efforcèrent toujours de leur opposer leurs séminaires ; ils réussirent même à obtenir la fermeture de la florissante faculté de Giessen. Il est vrai que la plupart des universités catholiques sont devenues des foyers de résistance au concile du Vatican et à l'infaillibilité pontificale (Munich avec Dœllinger et Friederich ; Breslau avec Reinkens, Weber et Baltzer ; Bonn avec Reusch, Langen, Hilgers et Knoodt, etc.). La faculté de théologie de Bonn peut même être con-

sidérée aujourd'hui comme la faculté des vieux catholiques. — Les facultés de théologie protestante ont eu dans notre siècle un grand éclat. Elles ont malheureusement perdu successivement leurs hommes les plus marquants, après Schleiermacher et Neander, Tholuck, Thomasius, Hofmann, Beck, Rothe, etc. On en compte actuellement dix-huit (en excluant la Suisse et l'Autriche); ce sont : Berlin, Bonn, Breslau, Dorpat (dans les provinces baltiques), Erlangen, Giessen, Gœttingue, Greifswalde, Halle, Heidelberg, Iéna, Kiel, Kœnigsberg, Leipzig, Marbourg, Rostock, Strasbourg, Tubingue. — Il existe des monographies nombreuses sur chacune de ces universités. Voir en outre : Jurgens, *Luthers Leben* (1846) ; Tholuck, *Academisches Leben des 17 ten Jahrh.* (1853); de même : *Universitæten* dans la *Encyclopædie* de Herzog, XVI; Kahnis, *Der innere Gang des deutschen Protestantismus* (1874).

CH. PFENDER.

UNTERWALDEN. — Le canton d'Unterwalden est un des plus anciens de la Suisse. Comme tous les cantons primitifs, il est resté fermement attaché à l'Eglise catholique, à laquelle se rattache presque l'unanimité de la population. Sur 26,116 habitants, on ne compte que 384 dissidents. Il est divisé en deux demi-cantons souverains, l'Obwalden et le Nidwalden, parfaitement d'accord, du reste, dans leurs tendances politiques et religieuses. L'un et l'autre se rattachent au groupe des Etats ultramontains de la Suisse. — L'*Obwalden* compte 14,415 habitants, dont 318 protestants. Ces derniers forment, à Alpnacht, une petite communauté non reconnue par l'Etat, mais qui jouit d'une tolérance à laquelle le gouvernement cantonal n'a consenti que sous la pression des autorités fédérales. L'article 33 de la constitution du 18 décembre 1867 a fait, après une longue résistance, les concessions nécessaires sur ce point. L'Eglise catholique du canton fait partie, *à titre provisoire*, du diocèse de Coire; mais ce provisoire dure depuis soixante ans, et il n'est pas question de donner à ce point une solution définitive. Un commissaire épiscopal dirige les affaires ecclésiastiques et préside le chapitre ou assemblée du clergé. Celui-ci se compose de 31 prêtres, chargés de la desserte des sept paroisses du canton et d'un certain nombre de fonctions dans les écoles. Les paroisses n'ont pas d'organes particuliers de représentation; la commune politique et la paroisse se confondent et les autorités municipales font fonction de conseil d'Eglise. On trouve, sur le territoire de l'Obwalden, quelques couvents dont le plus notable est celui des bénédictins d'Engelberg. — Le *Nidwalden* est peuplé de 11,701 âmes, dont 66 protestants seulement. Ces derniers n'ont encore dans le canton aucune organisation ecclésiastique. Ce demi-canton est animé d'un esprit plus ultramontain encore, si possible, que l'Obwalden, et sa constitution cherche à restreindre autant que possible la liberté religieuse, garantie par le pacte fédéral. L'organisation ecclésiastique est la même à peu près que dans l'Obwalden. L'évêque de Coire nomme un commissaire épiscopal qui préside le chapitre composé de 29 prêtres, rattachés au service des 6 paroisses du canton. Là aussi, la commune politique et la paroisse se confondent. Mais il y a cette différence que, dans le Nidwalden, les électeurs communaux se réunissent une fois par an en assem-

blée générale de paroisse, et nomment pour six ans un conseil d'Eglise, présidé par un fonctionnaire laïque, nommé administrateur de paroisse. Le conseil se compose du clergé de la paroisse et d'un nombre de membres laïques qui varie de 6 à 18, suivant la population de la localité. L'administration et le gouvernement de l'Eglise sont, pour le reste, les mêmes que dans l'Obwalden. E. VAUCHER.

UR, en Chaldée, patrie de Tharé et d'Abraham (Gen. XI, 28-31 ; XV, 7 ; cf. Néh. IX, 3), d'où ils sortirent pour aller à Haran, et puis, Abraham seul, à Canaan. Ammien Marcellin (25, 8) mentionne un château de ce nom, situé au nord de la Mésopotamie, au milieu du désert, à six journées de Hatra, au pied des montagnes gordiennes, qui pourrait bien se rapporter à ce lieu (Bochart, *Phal.*, 2, 6 ; Michaëlis, *Spicilegium*, II, 104 ss.). La contrée est favorable à la vie nomade, mais ne pourrait convenir à la longue à une famille pastorale trop considérable. Une étymologie fantastique prétend que Ur signifie feu ; elle a donné naissance à la fable absurde d'après laquelle Abraham aurait dû quitter son lieu natal pour n'avoir pas voulu adorer le feu, ou encore pour avoir brûlé des idoles et aurait été jeté dans une fournaise ardente dont il serait sorti sain et sauf (voy. Targ. Jonathan, *In Gen.*, XI, 29 ; Jarchi, ad Hieron., *Quæst. in Gen.*, XI, 28).

URBAIN Ier (Saint), évêque de Rome, de 222 à 230 (Lipsius). Sous son règne, l'Eglise fut en paix à l'extérieur, grâce à la tolérance d'Alexandre-Sévère. On met même en doute le martyre d'Urbain. Ses Actes, attribués à Antéros, sont conservés par les bollandistes (25 mai, V), mais M. de Rossi (*R. Sott*, II, 179) les fait descendre jusqu'au neuvième siècle, et leur forme la plus ancienne ne remonte pas au delà de la seconde moitié du quatrième siècle (voyez Gœrres, *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 1877, p. 82). On trouve au cimetière de Saint-Calliste, dans la crypte de Saint-Sixte, un tombeau qui conserve en grec les mots : ΟΥΡΒΑΝΟΣ Ε (πίσκοπος [?], de Rossi, II ; Sp. Northcote, Allard et Kraus ; Roller, I, pl. 31). C'est une première question à déterminer si la lettre E ne signifie pas ἐν εἰρήνῃ (Lipsius). Secondement, le *Liber pontificalis*, sous toutes ses formes, ne fait aucune allusion aux Actes ni au martyre d'Urbain, mais aux Actes de sainte Cécile seulement ; il l'appelle seulement *confesseur*. Le martyrologe hiéronymien, de même que les *Itinéraires* du moyen âge, met sa sépulture au cimetière de Prétextat, sans l'appeler martyr ; sa déposition est mise, dans les meilleurs textes, au 19 mai ; les *Actes* donnent le 25. Le catalogue des évêques enterrés au cimetière de Calliste, rédigé sous Sixte III, met le tombeau d'Urbain à Saint-Calliste, et nous y avons vu en effet la sépulture d'un Urbain ; mais c'est M. de Rossi (*R. Sott.*, II, 52 ss. et 150 ss., etc.), qui attribue cette sépulture à un autre Urbain, personnage dont l'existence n'est pas absolument certaine, qui figure dans la légende de sainte Cécile (voyez cet article). M. Lipsius nie l'historicité du deuxième Urbain, et la seule conclusion possible de ces difficiles questions, c'est le doute (voyez Lipsius, *Chronologie der rœmischen Bischœfe*, 1869, p. 179).

URBAIN II. A la mort de Victor III (16 sept. 1087), la papauté était hors de Rome. Ce ne fut que le 12 mars 1808 que l'évêque de Porto, Eudes,

de Châtillon, fut élu et consacré sous le nom d'Urbain II. Ce grand homme était Français, il était né à Châtillon (Marne), et il appartenait à l'ordre de Cluny; sous Grégoire VII, il avait été légat en Allemagne, et il entendait continuer la politique d'Hildebrand. Les Normands ramenèrent Urbain dans Rome, où Saint-Pierre était encore en possession de l'antipape Clément III; Henri IV d'une part, les Romains et l'antipape de l'autre, le chassent de la ville en 1090. Les protecteurs de la papauté, le parti de la grande comtesse Mathilde, étaient découragés; le pape, qui avait donné à la comtesse un mari, suscita en Conrad un rival à son père Henri IV, et le fit couronner roi d'Italie. Urbain rentre dans Rome, mais sans avoir l'accès de Saint-Pierre, dont il fut dix ans exilé, et du Latran, où il ne pénétra qu'en 1094, lorsque l'abbé de Vendôme, Geoffroy, ému de pitié d'avoir vu pleurer la pape, en eut payé les gardiens. C'est au milieu de ces tristes temps que Urbain sut réaliser la plus grande pensée de l'histoire du moyen âge, la croisade. Ce fut Urbain II qui prêcha la croisade au concile de Plaisance (mars 1095); ce fut lui et non Pierre d'Amiens qui, au concile de Clermont, dans un discours, ou plutôt dans un sermon noblement entraînant, enflamma le monde chrétien pour la délivrance de la Terre sainte. Le premier acte du concile de Clermont avait été de jeter l'anathème sur le roi de France, et de renouveler les anciens canons contre l'investiture laïque, en défendant aux ecclésiastiques d'être vassaux des laïques et des rois. L'armée des croisés traversa Rome, et elle en chassa enfin Clément III, l'antipape Wibert. Pendant que Henri IV, désolé, abattu, trahi par son fils, s'enfermait dans un château de la haute Italie, et que l'antipape se faisait oublier dans la ville de Ravenne, le pape légitime prenait la tête du mouvement chrétien; enfin, en 1098, Pierleone, qui occupait avec les Frangipani la première place dans le parti pontifical, entrait par trahison dans Saint-Pierre. Le pape tint encore, après Pâques de 1099, un grand concile à Rome, et il y confirma toutes ses décrétales et celles de ses prédécesseurs. Urbain mourut le 29 juillet 1099. Jérusalem avait été conquise le 15 de ce mois. Pascal II lui succéda. On ne sait si Urbain II fut enseveli à Saint-Pierre ou au Latran. — Grégorovius, IV, 3e édition, 1877; de Reumont, II; Héfelé, V; toutes les pièces dans le volume Ier de Watterich; c'est là qu'on trouve le discours d'Urbain II à Clermont, conservé par l'évêque Baudri, sa vie, par Pierre de Pise, et est extraits des chroniqueurs Bernold, Ekkehard, Pierre du Mont-Cassin, Gioffredo Malaterra, Eadmer, une lettre de Geoffroy de Vendôme, quelques lettres du pape et les épitaphes que l'on a conservées à son nom; Floto, *Heinrich*, IV, 1854, 2 vol.; v. Sybel, *Geschichte des ersten Kreuzzuges*, 2e éd., 1882; *Gesta Dei per Francos*, Hanau, 1611, in-folio; Mansi, XX; *Wido von Ferrara, de scismate Hildebrandi*, par K. Panzer et Maurenbrecher, Leipzig, 1880; Vaissète, *Hist. de Languedoc*, III, éd. de 1872.

URBAIN III (1185-1187) régna entre Lucius III et Grégoire VIII. Umberto Crivelli était archevêque de Milan; comme pape, il régna, ainsi que son prédécesseur, dans l'exil de Vérone. Il vit Henri IV, auquel il refusait comme pape la couronne impériale, comme archevêque de

Milan la couronne de fer, se faire imposer la couronne par le patriarche d'Aquilée, en même temps que, sans respect pour le pape, suzerain de la Sicile, il assurait ce grand domaine à son fils en le mariant avec l'héritière de la Sicile. Urbain III mourut à Ferrare, témoin des succès de son ennemi ; il mourut, lui qui portait le nom d'Urbain, frappé par la nouvelle de la chute de Jérusalem. Son beau sarcophage se voit dans la cathédrale de Ferrare. — Grégorovius, IV ; de Reumont, II ; les chroniques, telles que les extraits des *Gesta Trevirorum* et de la *Chronica Slavorum* d'Arnold de Lubeck, dans le volume II de Watterich.

URBAIN IV (Jacques-Pantaléon), patriarche de Jérusalem, fut élu en 1261 à Viterbe, après un long conclave, comme successeur d'Alexandre IV ; la mémoire d'Urbain II, sans doute, avait inspiré le choix de son nom. Né à Troyes, il était fils d'un cordonnier. Urbain IV héritait de la haine d'Innocent IV contre Frédéric II. En même temps, Manfred était élu sénateur par les Romains, et aussitôt il commença à attaquer les droits du pape ; mais, après lui, Charles d'Anjou est mis à sa place. Cet acte était le triomphe de la politique du pape français ; Urbain avait offert à Charles la couronne de Sicile ; malgré les scrupules de saint Louis, Charles accepta, mais alors commencèrent les angoisses du pape en face d'un puissant vassal qu'il ne réussissait pas à mettre à la place de son ennemi sur le trône de Sicile, et au milieu des guerres de partisans qui l'entouraient de toutes parts. Urbain IV mourut le 2 octobre 1264 à Pérouse ; Clément IV lui succéda. C'est dans la cathédrale de Pérouse qu'est le monument d'Urbain IV. Urbain IV a établi l'usage de la Fête-Dieu. — Grégorovius, V, 2e édit. ; de Reumont, II ; Grégorovius, *Die Grabdenkmäler der Pæpste*, 2e édit., 1881 ; Georges, *Hist. d'Urb. IV*, 1865 ; Coffinet, *Rech. sur les restes mortels d'Urb. IV*, s. d.

URBAIN V (1362-1370), successeur d'Innocent VI et prédécesseur de Grégoire XI, ramena une première fois la papauté d'Avignon à Rome. Guillaume de Grimoard, fils du seigneur de Grisac en Gévaudan, était moine bénédictin ; professeur à Montpellier, abbé de Saint-Victor de Marseille, légat à Naples, il n'était pas cardinal. La guerre ravageait la campagne de Rome ; le pape sut réunir les Italiens en une grande ligue contre les bandes armées (1366), et quoique cette ligue n'ait pu tenir, il décida, malgré la France et les cardinaux, le retour à Rome. Le roi d'une part, de l'autre Pétrarque avec sa poésie enflammée, se disputaient la détermination du pape ; mais Avignon n'était pas même sûr pour la papauté, et l'attrait de Rome l'emporta. Urbain V quitta Avignon le 30 avril 1367, laissant dans cette ville cinq cardinaux ; les autres le suivaient éplorés. Les villes italiennes ramenaient la papauté sur leurs galères ; le pape relâcha à Gênes, et débarqua à Corneto le 4 juin ; le 16 octobre il entrait dans Rome sur un coursier blanc, accompagné de deux mille évêques, abbés, prieurs et clercs. Il se prosterna au tombeau de saint Pierre et reprit possession du Vatican, salué par Pétrarque aux cris du psaume 114 : « Quand Israël sortit d'Egypte, et la maison de Jacob d'avec le peuple barbare... » Le pape reçoit dans Rome l'empereur Charles IV et l'empereur d'Orient, Jean Paléologue ; le premier en allié, le deuxième en suppliant, abjurant le schisme par peur des Turcs.

Mais Urbain, inquiet dans sa ville, dut quitter Rome en 1370, après avoir transporté au Latran les chefs des apôtres; il partit malgré les objurgations de sainte Brigitte, la prophétesse du Nord, laissant aux Romains, comme adieux, une lettre touchante et émue. Il s'en alla mourir à Avignon, le 19 décembre 1370, ordonnant de déposer ses restes dans l'abbaye de Saint-Victor. Il appartenait à Grégoire XI de rendre la papauté aux Romains. — Voyez Grégorovius, VI; de Reumont, II; les sources dans les *Vitæ Paparum Avenionensium*, de Baluze. La commune de Grisac fut exemptée, en 1363, par le roi Jean, de toute imposition royale, comme lieu de naissance du pape (Vaissète, XIII, 799, édition de 1877). La vie d'Urbain V a été écrite par les abbés Magnan (1862), Albanes (1872) et Charbonnel (1872).

URBAIN VI (Bartolomeo Prignano, 1378-1389), pape entre Grégoire XI, qui avait ramené la papauté à Rome, et Boniface IX. Son règne fut marqué par le commencement du grand schisme d'Occident. Le conclave, réuni à Rome sous la pression du peuple qui criait : *Romano o Italiano lo volemo!* nomma un Napolitain, l'archevêque de Bari, Barthélemy, vice-chancelier de l'Eglise, homme intègre, mais violent (7 avril); une émeute dissipa le conclave, mais Prignano était élu canoniquement, presque unanimement. Il lui manquait la sagesse et la modération nécessaires. Conduits par Robert de Genève, les cardinaux d'outre les monts rompent en visière avec le pape dès le premier instant, et bientôt le déclarent élu par la terreur. En vain les juristes se prononcent pour Urbain; les ultramontains, réunis à Fundi, élisent à nouveau Robert de Genève, Clément VII (21 septembre), et la guerre de partisans commence entre les deux papes. Urbain s'empare du château Saint-Ange, qui est renversé, et Clément VII s'enfuit à Naples et à Avignon (juin 1379), pendant que le royaume de Naples est disputé par les deux papes et leurs adhérents. Urbain conduit une guerre de meurtres et de violences à Naples, soutient un siège à Nocera, s'enfuit à Gênes, puis à Pérouse, et rentre à Rome pour mourir le 15 octobre 1389 et être enterré à Saint-Pierre, triste auteur, par son caractère emporté, des malheurs que le schisme attira sur l'Eglise. — Raynaldi; de Reumont et Grégorovius (II); toute la littérature est dans Baluze et dans le volume III, 1, de Muratori (*De creatione Urbani VI*, par Tommaso de Acerno; *Vies* de Clément VII, etc.); *Historia de schismate*, de Thierry de Niem, édit. Schard, Bâle, 1560, etc. S. Berger.

URBAIN VII (Jean-Baptiste Castagna), né à Rome, archevêque de Rossano, fut élu à l'unanimité le 15 septembre 1590; il mourut le 27 septembre de la même année.

URBAIN VIII (Maffeo Barberini), né à Florence, archevêque de Nazareth, cardinal depuis 1606, ancien nonce auprès de Henri IV, fut élu le 6 août 1623. Ce pape lettré, ami des sciences et des arts, qui, après avoir encouragé Galilée, permit à l'inquisition de le condamner; qui, pour embellir et fortifier Rome, n'hésita pas à détruire les monuments de l'antiquité et qui, tout en méprisant ses neveux, leur fit une haute situation et leur accorda une influence prépondérante dans les affaires, a suivi une politique pleine de contradictions et de surprises : il rendit

au protestantisme, qu'il haïssait et qu'il avait le désir d'extirper, des services incontestables, et, en essayant de sauver l'indépendance de l'Italie, d'assurer et d'étendre la puissance temporelle du saint-siège, il arrêta les succès du catholicisme. En 1627, il publie la bulle *In cœna Domini*, qui frappe d'anathème les hérétiques, et rappelle les vieilles prétentions de la papauté à la domination universelle ; il oublia quelque peu dans la suite les hérétiques et refusa de prendre part à la « croisade » projetée par les Habsbourg, parce qu'il ne voulait ni combattre la France, ni surtout aider au triomphe de l'Autriche et de l'Espagne. — Quand s'ouvrit la succession de Mantoue, l'hostilité éclata entre le pape et l'empereur : le nonce du pape auprès de la diète de Ratisbonne s'accorde avec les Français pour faire échouer la candidature du roi de Hongrie ; il prépare l'alliance de Maximilien et de la France, soutient la ligue contre Wallenstein et contre Ferdinand II. Le sac de Mantoue avait dépassé les craintes du pape, qui se voyait déjà menacé dans ses propres Etats ; Urbain resta indifférent aux dangers que les victoires de Gustave-Adolphe attiraient sur l'Eglise et fit mauvais accueil aux ambassadeurs impériaux et espagnols, qui étaient venus à Rome pour réclamer les subsides et l'appui du chef du catholicisme. On prétend que le pape ne cacha pas sa joie en apprenant la situation désespérée de l'Autriche et la fortune prodigieuse de Gustave-Adolphe, qu'il comparait à Alexandre le Grand. Savelli, ambassadeur de Ferdinand, le cardinal Gaspard Borgia, ambassadeur de Philippe IV, lui adressent les prières les plus instantes ; des prières ils passent aux menaces ; à celui-là Urbain répond que l'empereur a mérité son sort, que si l'Autriche est désarmée en face du roi de Suède, c'est parce qu'elle a tourné ses forces contre l'Italie ; il impose silence, dans le fameux consistoire du 8 mars 1632, au cardinal Borgia, qui fit au nom de son souverain une protestation formulant un blâme énergique de la politique pontificale. Peu s'en fallut que les deux cours catholiques ne rompissent avec Rome et que Urbain ne livrât l'audacieux cardinal aux juges de l'inquisition. Les rapports restèrent tendus pendant assez longtemps, et ce ne fut qu'après de pénibles négociations, des disputes très vives au sujet de l'édit de restitution et des domaines ecclésiastiques restitués, que l'Autriche obtint enfin quelques faibles subsides. Maximilien lui-même n'était pas content ; il lui semblait que Urbain était trop indulgent pour la France, l'alliée des hérétiques, et qu'il ne prenait aucune part aux désastres qui frappaient la Bavière. — La mort de Gustave-Adolphe, les succès des armes impériales changèrent l'humeur altière du pape, sans pour cela le rapprocher des Habsbourg ; il autorisa Ferdinand et Philippe à lever la dîme sur les revenus des églises. Mais peu après, pour se débarrasser des cardinaux espagnols et impériaux et principalement de Borgia, qui était resté à Rome en qualité d'ambassadeur, il publia la bulle *Sancta Synodus* (12 décembre 1634) ; cette bulle imposait la résidence aux évêques et aux prêtres, sous les peines les plus sévères. Urbain eut la satisfaction de voir partir Borgia, mais sa joie ne fut pas sans mélange, puisque ni le cardinal, ni son gouvernement, ne consentirent à désavouer sa protestation. Cependant le pape revint peu à peu à son rôle de chef

spirituel ; il contribua chaque année plus généreusement aux frais de guerre, adressa des représentations au roi de France, au sujet de son alliance avec les Suédois, refusa de signer un traité avec lui et repoussa les articles de la ligue de Heilbronn. Bien plus, sans se préoccuper des malheurs de l'Allemagne, de la situation de l'Europe, il condamne les moindres concessions faites aux luthériens, et donne comme instruction au légat se rendant à Cologne (1636) d'empêcher que l'électeur palatin ne soit rétabli dans ses Etats, que la Suède ne prenne pied en Allemagne, que des biens ecclésiastiques ne soient livrés aux protestants : l'unique résultat de cette politique absolue fut d'enlever aux nonces toute influence, à cette époque et plus tard, dans les délibérations du congrès. — Sous le pontificat d'Urbain, le duché d'Urbin revint au saint-siège, en vertu d'une convention signée avec le duc François-Marie II, qui n'avait pas d'héritier direct; pendant quelque temps, Castro fut aux mains des troupes pontificales; mais, après une guerre malheureuse soutenue par la papauté contre le duc de Parme et ses alliés, il fut réduit à rendre sa conquête au traité de Venise (1644). Urbain, qui se croyait au-dessus de tous les souverains de la terre, voulut élever également les grands dignitaires de l'Eglise et leur conféra pour cela, par une bulle datée du 6 juin 1630, le titre d'Eminence : les cardinaux, les trois électeurs ecclésiastiques, le grand maître de Malte, devenus des Eminences, ne devaient céder le pas qu'aux têtes couronnées. Quoique la politique et la guerre aient surtout attiré l'attention et absorbé les ressources d'Urbain, il s'occupa constamment des missions et y consacra de fortes sommes; le collège de la Propagande reçut les futurs missionnaires de tous les pays; des stations, dirigées par la congrégation, s'établirent au Congo, en Ethiopie et ailleurs. Le procès de Galilée (voy. cet article) et sa condamnation ont été repris et discutés dans ces dernières années : Urbain abandonna, pour des motifs futiles, le grand savant auquel il avait autrefois adressé des vers et qui lui avait dédié le *Saggiatore*; il est probable que les sympathies espagnoles des protecteurs de Galilée, particulièrement de Ciampoli, irritèrent le pape et le décidèrent à user de sévérité. Urbain VIII mourut le 29 juillet 1644. — Voir Grégorovius, *Urban VIII im Widerspruch zu Spanien und dem Kaiser*, Stuttgard, 1879; Carlo Strozzi, *Storia della famiglia Barberini*, Roma, 1640; von Reumont, *Beitræge zur italienischen Geschichte*, t. I et V; Reusch, *Der Process Galileis und die Jesuiten*, Bonn, 1879; Sante Pieralise, *Urbano VIII e Galileo Galilei*, Roma, 1875. G. Leser.

URI. — Le canton d'Uri est un des trois cantons primitifs de la confédération. Au dernier recensement, sa population s'élevait à 16,107 habitants, dont 16,018 catholiques, 81 protestants et 8 non chrétiens. Le gouvernement et la population sont favorables aux doctrines ultramontaines et cherchent à les réaliser dans la mesure où la constitution fédérale le leur permet. La constitution cantonale de 1851 (art. 3) déclare ce qui suit : « La religion du canton d'Uri est la religion chrétienne catholique romaine. Néanmoins le canton autorise le libre exercice du culte des autres confessions chrétiennes reconnues. » Avec ces principes de son droit cantonal, le gouvernement d'Uri n'évite les conflits que

parce qu'aucune autre confession n'a encore cherché à s'établir sur son territoire. Ce canton a fait partie du diocèse de Constance jusqu'au commencement de ce siècle. Après la suppression de cet ancien évêché, Uri fut mêlé aux négociations des anciens cantons avec le saint-siège pour l'érection d'un évêché au couvent de Maria-Einsiedeln. On ne put arriver à un accord, et Uri fut, ainsi que Schwitz, Unterwalden, Glaris et Zurich, rattaché à titre provisoire au diocèse de Coire. Cette convention provisoire dure encore aujourd'hui. Le pays est divisé en deux chapitres : le chapitre d'Uri, formé de 16 paroisses et présidé par un commissaire épiscopal, et le chapitre d'Urseren ou Andermatt, qui ne comprend qu'une seule paroisse et est présidé par un député épiscopal. Le clergé séculier se compose de 52 ecclésiastiques. Sur 40 instituteurs, 22 sont des religieux. Les capucins ont un couvent à Altorf. On compte également dans le canton 2 couvents de femmes, des capucines à Altorf et des bénédictines à Seedorf. Le canton d'Uri n'a pas, à proprement parler, de constitution ecclésiastique. D'anciens usages règlent tout ce que n'a pas prévu la loi constitutionnelle du canton. Les paroisses et les communes politiques se confondent, les électeurs politiques sont en même temps électeurs en matière ecclésiastique, et à ce droit sont attachés d'assez importants privilèges. Un vieil usage reconnaît notamment aux montagnards d'Uri le droit d'élection de leurs curés. L'évêque conserve, il est vrai, la confirmation de l'élection ; mais cette confirmation est toujours accordée. Le saint-siège n'a, du reste, rien à redouter de ces privilèges, car il n'a nulle part de fidèles plus soumis et plus dévoués que les habitants d'Uri.

E. VAUCHER.

URIE. 1° Souverain pontife sous Achaz, qui obéit à l'ordre impie de ce prince et plaça l'autel d'une divinité étrangère dans le temple de Jéhova (2 Chron. XVI, 10 ss.); 2° prophète de Jéhova, contemporain de Jérémie, qui se sauva en Egypte pour échapper aux menaces du roi Joachim, mais fut ramené et périt par le glaive (Jérém. XXVI, 20, 21); 3° mari de Bethsabée, envoyé par David au siège de Rabba et placé par Joab à l'endroit le plus périlleux où il tomba, victime innocente de l'adultère royal (2 Sam. XI, 3 ss.).

URIEL. Voyez *Anges*.

URIM ET THUMMIM. Voyez *Costume sacerdotal* (chez les Hébreux).

URSICIN, antipape. Voyez *Damase*.

URSIN (Saint). La légende fait de ce saint le premier évêque de Bourges. Il aurait été envoyé dans les Gaules par les disciples des apôtres (Grégoire de Tours, *De gloria Confessorum*, c. LXXX). Son corps ayant été miraculeusement découvert en 560, il fut transporté dans l'église Saint-Symphorien, auprès de l'autel. Cette église prit de là le nom de saint Ursin. En 1779, Phélypeaux, archevêque de Bourges, lui fit faire une châsse d'argent, qu'il plaça sur l'autel. On célèbre la fête de saint Ursin le 9 novembre et le 29 décembre.

URSULE (Sainte). Les hagiographes catholiques modernes rapportent que cette vierge et martyre vivait au quatrième ou cinquième siècle, et était fille d'un prince de la Grande-Bretagne. Elle aurait été martyrisée par les Huns, auprès de Cologne, avec une ou plusieurs autres

filles qui l'accompagnaient, pour la cause de la religion chrétienne et la défense de leur virginité. Mais la légende du moyen âge est bien plus riche et plus merveilleuse (voy. Sigebert de Gemblours, *Chron. ad an.* 453, apud Pertz, XIII, 310; *Legenda aurea*, Strasb., 1496; Surius, *AA. SS.*, oct. 21, tom. V, 918 ss.). Demandée en mariage par le roi païen Holopherne, Ursule, fille unique du roi breton Diognète, aurait imposé comme condition à ce prince sa conversion au christianisme et un délai de trois ans pour faire, avec dix de ses compagnes, un pèlerinage par mer. Elle serait partie sur onze trirèmes, dont chacune aurait porté une de ses compagnes, suivie de mille suivantes, et aurait débarqué au port de Tila, en Gaule, pour remonter le Rhin jusqu'à Cologne et de là à Bâle, d'où les onze mille vierges se seraient rendues par terre à Rome. A leur retour, escortées par le pape Cyriaque et un grand cortège de clercs, elles auraient été attaquées par les Huns près de Cologne et massacrées sans pitié. Onze mille anges seraient aussitôt descendus du ciel pour exterminer les Huns et délivrer les habitants de Cologne assiégés. Ceux-ci, pleins de reconnaissance, auraient enseveli avec honneur les ossements des onze mille martyrs et élevé sur leur tombe commune une église.—On trouvera les détails sur l'origine et la forme de cette légende, qui date du douzième siècle, chez Crombach, *Ursula vindicata*, Col., 1647; Césaire de Heisterbach, *Miracul.*, XII, c. 4; Oudin, *De scriptor. eccl.*, II, 1521; d'Achéry, *Spicil.*, II, 54; Vadian, *Oratio de XI millibus virginum*, Vienne, 1510.

URSULINES, ordre religieux de filles, fondé par Angèle Merici, qui, enflammée d'un saint zèle pour la vie claustrale et charitable, réunit autour d'elle un certain nombre de compagnes, les plaça sous le patronage de sainte Ursule et établit à Brescia même le siège de sa congrégation (1535). Elles devaient se vouer spécialement à l'instruction des jeunes filles, au soin physique et spirituel des pauvres et des malades, et ne devaient se distinguer dans l'origine ni par le costume, ni par la vie en commun, ni même par des exercices d'édification trop multipliés. On ne leur demandait même pas le vœu de virginité. Outre sa règle, en 25 chapitres, Angèle laissa des *Admonitiones* en 9 chapitres, pour les sous-directrices ou colonelli de l'œuvre; elle fut canonisée en 1807 par Pie VII (voy. surtout Sintzel, *Leben der h. Angela Merici*, Ratisb., 1842). L'ordre des ursulines fut confirmé par Paul III quatre ans après la mort de sa fondatrice (1544). A mesure qu'il se répandit, la vie claustrale s'imposa à ses directeurs, ainsi qu'un costume noir très simple, avec une ceinture en cuir, symbole de la virginité. Le cardinal de Borromée traça à la congrégation des règles nouvelles et définitives, en l'introduisant dans la plupart des évêchés de son diocèse métropolitain. A sa mort, elle comptait déjà 600 filles et 18 maisons. A la fin du seizième siècle, les ursulines eurent accès en France. Sous la direction de César de Bus s'ouvrirent les maisons d'Isle de Venise et d'Avignon, avec leurs nombreuses succursales (1596). En 1604, Marie L'Huillier, comtesse de Sainte-Beuve, fonda le couvent des ursulines de la rue Saint-Jacques, à Paris, qui n'eut pas moins de 80 filiales. Le P. Gontery, confesseur de M^me^ de Saint-Beuve, leur traça une règle adoptée par

Paul V, qui fut introduite aussi dans les congrégations de Bordeaux (1618), de Dijon (1619), de Lyon (1620); elle est empruntée pour le fond à celle de saint Augustin, mais se rattache, pour la forme, aux 25 chapitres de la règle de sainte Angèle. A l'époque de sa plus grande prospérité, l'ordre comptait 20 congrégations, avec 350 couvents et 15 à 20,000 nonnes. Toutefois, l'Italie conserva un certain nombre d'ursulines qui, fidèles aux préceptes de leur fondatrice, continuent à vivre dans leurs familles sous la direction spirituelle de l'évêque de leur diocèse. — Voyez *Constitutions des Religieuses de sainte Ursule de la congrégation de Paris*, 1648; *Les Chroniques de l'ordre des Ursulines*, Paris, 1676, 2 vol.; *Journal des Illustres Religieuses de l'ordre de Sainte-Ursule*, 1690, 4 vol.; Hélyot, *Hist. des Ordres monast.*, IV, 178 ss.; Mayer, *Auf. u. Fortgang des jungfræulichen Ursulinerordens*, Würzb., 1692.

URUGUAY. — On donne le nom de République orientale de l'Uruguay à un Etat de la côte atlantique de l'Amérique du Sud, situé entre le Brésil et la confédération Argentine. L'Uruguay, colonisé par les Espagnols, formait la partie ou *bando* oriental de la vice-royauté de Buenos-Ayres. Les colons se soulevèrent contre la métropole dans les premières années de notre siècle, et réussirent, à partir de 1816, à s'en rendre indépendants. Réduit en province brésilienne de 1821 à 1825, l'Uruguay réussit, à cette dernière date, à secouer le joug de ses nouveaux maîtres et se donna, le 19 septembre 1829, une constitution républicaine unitaire qui régit aujourd'hui encore le pays, mais que violent ou suspendent fréquemment des révolutions militaires. L'état troublé où est presque constamment le pays n'a pas permis de faire jusqu'à ce jour de recensement régulier de la population; des évaluations assez approximatives la fixent à 450,000 âmes. Comme tous les Etats espagnols de l'Amérique, l'Uruguay est un pays catholique. La constitution proclame même le catholicisme romain religion de l'Etat. Néanmoins, les cultes dissidents jouissent d'une parfaite tolérance due plutôt, semble-t-il, à la qualité d'étrangers qui met les ressortissants de ces cultes sous la protection de leurs consuls, qu'à l'intelligence et au respect de la population pour les principes de la liberté religieuse. Ces dissidents, peu nombreux du reste, sont presque tous des colons anglais, allemands ou suisses, venus à Montevideo pour y chercher fortune. Je ne sache pas qu'ils se soient, jusqu'à ce jour, groupés en communauté religieuse. L'Eglise catholique elle-même n'a pas encore, dans l'Uruguay, une organisation définitive. Jusqu'à ces dernières années, les catholiques du pays étaient rattachés au diocèse argentin de Buenos-Ayres. Depuis peu de temps seulement, le saint-siège a institué, à Montevideo, un vicariat apostolique, destiné probablement à être prochainement transformé en évêché. Le peuple et le clergé sont fort ignorants. L'instruction primaire, placée presque entièrement sous la direction des ordres religieux, est très négligée. Par contre, dans l'ordre de l'enseignement supérieur, l'université de Montevideo est une des meilleures de l'Amérique méridionale. — Bibliographie : M. Reyes, *Descripcion geografica del territorio de la Republica oriental del Uruguay*, Montevideo, 1859; Sommer-Geiser,

Lebensbilder aus dem Staate Uruguay, Bâle, 1861 ; J.-H. Murray, *Travels in Uruguay*, Londres, 1871 ; A. Vaillant, *La Republica oriental del Uruguay*, Montevideo, 1873; M.-G. et C.-T. Mulhall, *Handbook to the River-Plate-Republics and the Republics of Uruguay and Paraguay*, Londres, 1875, etc.
E. VAUCHER.

USHER (Jacques), *Usserius*, archevêque d'Armagh et primat d'Irlande, né à Dublin en 1580, mort en 1655, d'une ancienne famille anglaise, étudia au Trinity-College de Dublin le grec, l'hébreu, la philosophie et l'histoire. A l'âge de seize ans, il composa en latin une chronique biblique jusqu'aux livres des Rois. Il s'occupa aussi de polémique, un certain nombre de ses parents étant catholiques, et étudia à cet effet la patristique. Ses sermons et les cours qu'il professait à l'université lui frayèrent la voie aux premiers honneurs dans l'Eglise anglicane de l'Irlande (1625). Durant toute sa vie, Usher déploya le plus grand zèle contre les catholiques, et s'opposa de toutes ses forces à ce qu'on passât un acte de tolérance en leur faveur. Parmi les nombreux ouvrages qu'a laissés le savant prélat, nous citerons: 1° *Gravissimæ quæstionis de christianarum Ecclesiarum in Occidentis præsertim partibus ab apostolorum temporibus ad nostram ætatem continua successione et statu historica explicatio*, Londres, 1613. Le but de l'auteur est de montrer que le pape est l'Antéchrist ; 2° *Immanuel, or the mystery of the incarnation of the son of God, a body of divinity or the sum and substance of christian religion*, Dublin, 1638 ; 3° *Britannicarum Ecclesiarum antiquitatis Historia*, 1639; 4° *De Romanæ Ecclesiæ symbolo apostolico vetere aliisque fidei formulis*, Londres, 1647 ; 5° *Annales veteris ac novi testamenti*, Londres, 1650-54, 2 vol. in-fol.; 6° *Græca LXX interpretum versione*, 1655 ; 7° *Chronologia sacra*, Oxf., 1660. Sa correspondance a été publiée par Rich. Parr, qui a écrit aussi une biographie d'Usher. La meilleure édition de ses œuvres est celle qui a été publiée par Elrington, Dublin, 1847, 16 vol. in-8°.— Voyez Nicéron, *Mémoires*, V ; le *Journal des Savants*, 1688, 1693, 1707 ; *Supplém.*, 1713, 1723 et 1724 ; l'article de C. Schœll dans la *Real-Encyk.* de Herzog, XVI, 77 ss.

USTERI (Léonard), théologien suisse distingué, né à Zurich en 1799, mort à Berne en 1833. Après avoir terminé ses études dans sa patrie, il passa trois ans à Berlin où il suivit avec fruit les cours de Bœckh, de Schleiermacher et de Hegel. Dès son retour, Usteri porta sur lui l'attention du monde savant par sa *Commentatio critica, in qua Evangelium genuinum esse ex comparatis IV Evangeliorum narrationibus de cœna ultima et passione Jesu Christi ostenditur* (1823), dans laquelle il plaide en faveur de l'authenticité du quatrième évangile, contre l'avis émis par Bretschneider dans ses *Probabilia*. Mais ce fut surtout l'ouvrage sur le *Développement de la doctrice paulinienne dans ses rapports avec les autres écrits du N. T.* (1824; 6° éd., 1851) qui fondèrent la réputation scientifique de notre auteur. Si les résultats de la théologie biblique actuelle diffèrent de ceux auxquels était arrivé Usteri, il n'en a pas moins le mérite d'avoir ouvert à cette discipline, par sa méthode nette et rigoureuse, la voie où elle est entrée depuis lors : l'idée même de surprendre les divers types de la doctrine apostolique dans leur genèse et de la

poursuivre dans leurs dévoppements avait été étrangère à l'ancienne théologie. Nommé professeur du gymnase de Berne, Usteri publia encore deux études remarquables sur *Jean-Baptiste* et sur la *Tentation du Christ* (*Stud. u. Krit.*, 1829 et 1832), ainsi qu'un *Commentaire sur l'Epître de saint Paul aux Galates* (1833).

USUARD, moine de Saint-Germain-des-Prés, mort en 877, fut chargé en 858, par l'abbé Hilduin, de se rendre en Espagne pour tâcher de découvrir, dans les ruines de Valence, le corps de saint Vincent, patron de son monastère. Il y alla avec un autre religieux, nommé Odilard, et il rapporta de Cordoue les corps de Georges, d'Aurèle et de Nathalie avec les Actes de ces martyrs. Il a composé un célèbre *Martyrologe* qu'il dédia à Charles le Chauve et dans lequel il reproduit, non sans quelques modifications, les données de Jérôme, de Bède, de Florus, d'Adon de Vienne. Le livre eut un grand succès et fut introduit dans beaucoup d'églises et de couvents de France, d'Angleterre, d'Espagne, d'Italie et d'Allemagne. Le *Martyrologe* d'Usuard parut pour la première fois en 1475 à Lübeck (*Maxima Lubecana*); puis, en 1480 à Anvers, en 1493 à Venise, en 1500 à Padoue, en 1515 à Cologne, en 1536 à Paris, avec des additions et des remarques de Molanus, en 1568 et en 1573 à Louvain. Une querelle littéraire éclata en 1670 au sujet de l'autorité de cet ouvrage, en ce sens qu'un certain nombre de critiques, entre autres Jacques Gaudin et Nicolas Billiade soutenaient que les mots *XVIII Cal. Sept. Domitio sanctæ Dei genetricis Mariæ* devaient être modifiés (cf. Jacques Boileau, *De contentione orta inter canonicos Parisienses super verbis Usuardi*). La première édition véritablement critique est celle du jésuite Jean-Baptiste Sollier (Anvers, 1714). Jacques Bouillart publia une nouvelle édition d'après un manuscrit conservé dans le couvent de Saint-Germain-des-Prés (Paris, 1718). — Voyez Tassin, *Hist. litt. de la congrég. de Saint-Maur*, Paris, 1770, II, 131 ss.; Rivet, *Hist. litt. de la France*, V; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, XIX, 252 ss.

UTRAQUISTES. Voyez *Bohême*.

UZÈS (*Ucecia*), ville autrefois épiscopale, dans le bas Languedoc et sous la métropole de Narbonne. La cathédrale était dédiée à saint Théodorit. Le premier évêque d'Uzès est Constantius, qui assista au deuxième concile d'Arles, vers la fin de 451, ainsi qu'au troisième en 455. Le siège d'Uzès a été supprimé par le Concordat de 1801. Ce diocèse avait changé bien souvent de métropole. Au sixième siècle, Uzès avait pour évêque Roricius, parent du célèbre préfet des Gaules Tonantius Ferreolus; saint Firmin, son neveu, lui succéda, puis vint saint Ferréol, connu par Grégoire de Tours († 781). — Voyez *Gallia*, VI; Vaissète, *Hist. de Languedoc*, nouv. édit.

V

VABRES (*Vabræ, Castrum Vabrense, Vabrincum*, Aveyron) est un des évêchés de 1317; il était soumis à l'archevêché d'Albi et ne survécut pas à la Révolution française. La cathédrale était dédiée au Saint-Sauveur. —*Gallia christiana*, I; *Liste des évêques de Vabres et de Rhodez*, par l'abbé B., Lyon, 1680.

VAISON (*Civitas Vasiensium, Vasio*), petite ville déchue du Comtat-Venaissin, reconnait comme son premier évêque saint Aubin, martyr sous Chrocus, chef des Alamans; l'évêque Daphnus assistait, en 314, au concile d'Arles; saint Quinidius, qui fut sur ce siège au sixième siècle, a joint son nom à celui de Notre-Dame dans le vocable de la cathédrale. Sans parler du concile de Vaison que Baronius a cru pouvoir admettre à l'an 325, il se tint dans cette ville deux importants conciles en 442 et 529. Vaison faisait partie de la Viennoise; son siège, soumis à Avignon depuis la création de cet archevêché, fut supprimé en 1801.—*Gallia christiana*, I; Ans. Boyer, *Hist. de l'Egl. de V.*, Av., 1731, in-4°; Le Blant, *Inscr. chrét.*, II, p. 218 (intéressant épitaphe de Panagathus, de l'an 515); Hefele, *Conciliengeschichte*, II, 2e édit., 1875.

VALAIS. Le canton du Valais contient 100,216 habitants, dont 99,316 catholiques, 866 protestants, et 34 non-chrétiens. Ce pays, formé de la haute vallée du Rhône, n'est un canton suisse que depuis 1815. Jusqu'à la fin du siècle dernier, il a formé une petite république indépendante, démocratique et cléricale à la fois. Les mœurs et même les lois du pays ont conservé de nombreuses traces de ces anciennes traditions. Dès le seizième siècle, des hommes dévoués tentèrent d'introduire dans le Valais les doctrines de la Réformation; mais l'évêque, soutenu par la majorité des habitants, résista par la violence à cette propagande, et extirpa par la persécution les germes de protestantisme qui s'étaient répandus dans la contrée. Le Valais fut dès lors un Etat strictement catholique et, en 1844 encore, la constitution cantonale prohibait l'exercice de tout culte non catholique. La liberté des cultes n'a été reçue dans le Valais que grâce aux dispositions, très mal vues des habitants, de la constitution fédérale de 1848. Depuis 1875 seulement, une paroisse protestante régulièrement organisée est établie à Sion. — La population valaisane se divise en deux grands partis, ultramontains et libéraux, que séparent de profondes inimitiés. De 1815 à 1844, la lutte fut excessivement violente et quelquefois même sanglante. En 1844, les ultramontains l'emportèrent décidément sur leurs adversaires, et ont depuis lors gouverné le canton; les libéraux n'ont ressaisi le pouvoir pendant quelques années, après la défaite du Sonderbund, que grâce à l'énergique intervention

du pouvoir fédéral dans les affaires cantonales. Toutes les fois que le peuple valaisan a été remis à lui-même, depuis 1844, il a donné une majorité prononcée aux ultramontains. La constitution actuelle date de 1876. Elle a été faite pour mettre les institutions du canton d'accord avec le nouveau droit fédéral. Dans son article 2, elle exprime ainsi le principe fondamental du droit ecclésiastique cantonal : « La religion catholique, apostolique et romaine est la religion de l'Etat. La liberté de la foi et de la conscience et le libre exercice des actes de culte sont garantis dans les limites compatibles avec l'ordre public et les bonnes mœurs. » — L'évêque de Sion est le chef du clergé catholique. Cet évêché fort ancien (quatrième siècle) a eu son siège d'abord à Martigny, puis à Saint-Maurice et enfin, depuis 580, à Sion. Il a été occupé à plusieurs reprises par des hommes considérables dans l'histoire de l'Eglise et même dans l'histoire politique. Les évêques de Sion ont longtemps été les véritables souverains du Valais, et le moyen âge s'est passé tout entier pour le pays en luttes entre l'évêque et les habitants, qui reprenaient peu à peu à celui-ci les droits qu'il avait usurpés. Aujourd'hui encore, l'évêque est un grand personnage, et sans avoir de droits politiques définis par la loi, il force le gouvernement du canton à compter avec lui. Le mode de nomination de l'évêque n'a pas, à ma connaissance, d'analogue dans l'Eglise catholique. Le chapitre de la cathédrale dresse une liste de quatre candidats, prêtres valaisans, et c'est le Grand Conseil du canton qui élit l'évêque parmi ces candidats. Le chapitre se compose de 12 chanoines, dont 2 sont en même temps curés de paroisses. Les paroisses, au nombre de 112, sont réparties en 11 décanats. Les curés sont nommés par des sections ; mais il n'y a plus aujourd'hui de particuliers qui jouissent de ce droit de patronage. L'évêque est patron de 40 paroisses, le chapitre de 25, le gouvernement de 4, l'abbé de Saint-Maurice de 11, celui du Grand Saint-Bernard de 10, les paroissiens eux-mêmes de 40. Les prêtres font leurs études dans le séminaire épiscopal de Sion, qui comptait, en 1875, 7 professeurs et 8 élèves. Deux ordres religieux ont des maisons dans le Valais. Dans le nombre, il faut citer les deux célèbres couvents d'augustins du Grand Saint-Bernard et de Saint-Maurice. Ce dernier est exempt de la juridiction épiscopale ; son abbé est évêque *in partibus* et relève directement du saint-siège. — Bibliographie : *Almanach officiel du canton de Valais*, 1879 ; *Directorium romano-sedunense* pour 1875 ; Gareis et Zorn, *Staat und Kirche in der Schweiz*, 1877-1878, t. I, p. 601-616 ; t. II, p. 31-36 ; G. Finsler, *Statistik der ref. Schweiz*, 1856, p. 475-478, etc. E. VAUCHER.

VALDÈS (Alfonso). — Lorsque, en 1837, M. Ch. Schmidt, professeur d'histoire ecclésiastique à Strasbourg, fit paraître une étude sur les cent dix considérations (Illgen, *Zeitschrift für die hist. Theol.*, VII), le nom de Valdès était tombé dans l'oubli le plus complet. Les historiens confondaient les deux frères ou, sur l'autorité de Chr. Sand (*Biblioth. Anti-Trinitariorum*, Freinstad, 1684), rangeaient Juan au nombre des antitrinitaires. Le célèbre historien Ranke affirmait que les écrits du réformateur napolitain sont entièrement perdus ; assertion qui, chose étrange ! se trouve répétée dans la dernière édition (5e éd., Leipz., 1867,

p. 139). C'est grâce aux efforts de deux savants, l'un Espagnol, l'autre Allemand, que les deux frères reprirent dans l'histoire la place que l'admiration des contemporains leur avait assignée. Don Luis Uzos i Rio publia la plupart des œuvres connues d'Alfonso et de Juan de Valdès dans la belle collection des *Reformistas antiguos Españoles* (I, IV, IX, X, XI, XV, XVI, XVII). M. Ed. Boehmer édita en 1860 *Le cento e dieci Divine Considerazioni* et découvrit plusieurs œuvres de Juan que l'on croyait perdues. C'est sur ces travaux que sont basées toutes les biographies modernes des deux frères. — Nés à la fin du quinzième siècle, Alfonso et Juan étaient fils jumeaux de Fernando de Valdès, recteur héréditaire de Cuença (*Comm. de l'Ep. aux Rom.*, R. A. X, p. 250). Caractérisés par la ressemblance la plus frappante de corps et d'esprit, ils paraissaient n'être qu'un seul homme. On ne sait rien des premières années de leur vie. Les premiers indices que nous rencontrons concernent Alfonso. Ce sont trois lettres adressées à Pierre Martyr d'Anghieria qui contiennent des détails intéressants sur le sacre de Charles V, à Aix-la-Chapelle (1520) et la diète de Worms (1521), et un jugement remarquable du jeune Espagnol sur la réforme de Luther à ses débuts (*Opus Epistolarum P. Martyris Anglerii, Ep.* 689, 699, 722, Amstd., 1670). A partir de 1524, Alfonso remplit, à la cour de l'empereur, les fonctions de secrétaire. D'abord secrétaire du chancelier Mercurino Arborio de Gattinara, et puis chargé de la rédaction des lettres latines. il figure à la fin de sa vie comme secrétaire principal de Charles V. Caballero (*Conquenses ilustres;* IV, p. 141) et Bœhmer (*Bibliotheca Wiffeniana*, p. 82) ont dressé la liste complète des papiers officiels signés de son nom. La haute position qu'il occupait à la cour et l'intérêt que lui inspirait la cause des lettres furent très utiles à Erasme, dans la lutte qu'il eut à soutenir contre les moines. Plus érasmien que Erasme lui-même, travaillant pour la gloire du savant humaniste avec plus de sollicitude que lui-même dans sa propre cause, il ne fut pas sans influence sur l'issue favorable qu'eut, en 1527, la junte des théologiens réunie à Valladolid et, par l'intermédiaire de Juan Perez de Pineda, chargé d'affaires de l'empereur à Rome, il obtint du pape le décret qui, daté du 1er août 1527, mit un terme à la querelle en imposant silence aux adversaires d'Erasme. — Admirateur non moins passionné de Charles V, Alfonso entreprit l'œuvre hardie et difficile de justifier la politique impériale devant le tribunal de l'opinion publique, révoltée par le sac de la ville éternelle et les traitements infligés par une soldatesque en délire à l'Eglise et au clergé : *Dialogo en que particularmente se tratan las cosas acaecidas en Roma, el año de* MDXXVII, mentionné aussi sous les titres : *Dialogo de Lactancio y un Arcediano; Del saco de Roma* et *De capta et diruta Roma*. Dénoncé par son collègue Juan Aleman au nonce du pape Castiglione, l'apologète du monarque se vit menacé des châtiments réservés aux hérétiques et ne dut son salut qu'à l'intervention toute-puissante de Charles et à l'amitié des archevêques de Séville et de Santiago. Grâce à ces influences, le conseil de Castille prononça dans sa cause un jugement favorable. Un deuxième dialogue : *Dialogo de Mercurio y Caron* retrace l'apologie de l'empereur dans sa lutte avec François Ier, à l'occasion du

défi lancé contre lui par le roi de France. L'entretien est entremêlé des récits que font diverses âmes, à leur arrivée au séjour des morts, de ce qui s'est passé durant leur existence terrestre. Si, dans la première partie, qui forme un tout complet, un franciscain et un homme marié seulement sont sauvés, la seconde présente un tableau idéal de l'Etat et de l'Eglise. A peu d'exceptions près (M. Young, *The Life and Times of Ant. Paleario*, I, p. 204), tous les historiens attribuent ce dialogue à Juan de Valdès. Les preuves externes font défaut, et, si l'on examine les deux dialogues, on est frappé de la ressemblance qui les caractérise. Rien ne rappelle dans le second les vues particulières et le souffle mystique des écrits de Juan. Le témoignage de D. de Rojas, dans le procès de B. Carranza que cite Menendez Pelayo (*Hist. de los Heterodoxos españoles*, II, p. 374), est contre-balancé par celui de Carranza : *y el me respondio que el que hizo à Charon era otro Valdès.* D'une lettre d'un ami de Valdès (1er fév. 1529 : Caballero, *l. c. ap.*, n°51, p. 409), il ressort avec évidence que Alfonso a écrit quelque chose sur le défi du roi de France. Caballero (*l. c.*, p. 228) et Carrasco (*A. et J. de Valdès*, p. 43) concèdent une certaine collaboration des deux frères, et les analogies entre les deux dialogues sont si fortes que L. Uzos i Rios et B. Wiffen les ont attribués tous les deux à Juan. Si ce dernier est l'auteur du dialogue de Mercure et Charon, il faut admettre qu'un changement s'est opéré dans ses vues religieuses. Le témoignage de Carnesecchi dans son procès l'indique, mais ne le prouve pas. — En 1529, Alfonso quitta l'Espagne. A Plaisance, il reçut favorablement l'ambassade des princes protestants qui apportaient à l'empereur la protestation de la diète de Spire. Esprit conciliant et ami de la paix, désireux de voir une réforme de l'Eglise dans le sens indiqué par Erasme, et sympathique à tout ce qui pouvait l'amener, il se montra plein de bienveillance dans les négociations qu'il eut avec Ph. Mélanchthon en 1530, à la diète d'Augsbourg. Il traduisit la confession d'Augsbourg en italien et en espagnol, mais la jugea « trop acerbe » pour servir de base à la conciliation. Aussi, si Fr. Enzinas pense qu'à son retour en Espagne, l'empereur n'aurait pas pu protéger son secrétaire contre ses ennemis (Ch. Campan, *Mémoires de F. de Enzinas*, II, 155), il convient de ne pas oublier qu'il n'a jamais embrassé les doctrines particulières des réformateurs. Comme il le dit lui-même, « il n'a pas été ni prétendu être théologien » (*Lettre au nonce*, *R. A. Ap. du dial. de la lengua*, p. 9).

VALDÈS (Juan de). — Grandissant à l'ombre de son frère (*In disciplina fraterna præclare institutus*, dit de lui Enzinas), profitant des relations qu'Alfonso entretenait avec les hommes les plus célèbres de son temps, en rapports intimes avec Erasme qu'il consulte sur ses études, Juan de Valdès paraît sur le théâtre de l'histoire à l'époque même où son frère meurt de la peste à Vienne (oct. 1532). Pendant dix ans de sa vie, il se nourrit de romans de chevalerie, mais bientôt, entraîné par le courant humaniste de l'époque, il se voue avec une égale ardeur au culte des lettres et des sciences. S'appliquant à unir à l'élégance de la littérature la sincérité de la piété chrétienne (Erasme, *Ep.*, lib. XIX), il se passionne pour la philologie classique et espagnole. Pour échapper à des périls

nombreux et pressants, il quitte l'Espagne en 1529 où en 1530 et se rend en Italie, où il se fixe à Naples. En 1531, il séjourne à Rome. C'est à cette époque qu'il correspond avec Sépulveda sur des questions d'astronomie, entend, à Padoue, des cours de Benedetto Lampridio (*Cinque trattatelli*, ed. Ed. Bœhmer (p. 42, Halle, 1870), et travaille à former un recueil de proverbes et de refrains espagnols. P. Carnesecchi, protonotaire de Clément VII, qui fait sa connaissance à Rome, parle de lui comme d'un homme de cour modeste et bien élevé, *un gentiluomo di spada e cappa* (*Estratto del Processo. Miscellanea di Storia italiana*, t. X, p. 58). Mais, à Naples, il le retrouve « tout adonné aux choses de l'esprit et livré sans réserve à l'étude des saintes Ecritures. » Ce n'est pas sans ruses que ses amis lui arrachent son précieux *Dialogo de la Lengua*. Menendez Pelayo estime que, si Antonio de Nebrija n'avait pas vécu, l'auteur du Dialogue de la Langue mériterait d'être considéré comme le fondateur de la philologie espagnole (*l. c.*, p. 169). Mais, « chevalier illustre de l'empereur, Juan devient un chevalier plus illustre encore du Christ. » « Renonçant à la noblesse charnelle, il aspire à la noblesse spirituelle des enfants de Dieu. » « Il semble, dit S. Curione, que Dieu l'ait envoyé pour être le docteur et le pasteur des personnes nobles illustres. » — L'affabilité de son caractère, la distinction de son esprit, la profondeur de son expérience chrétienne, la richesse et la variété de ses connaissances, exerçaient sur son entourage un attrait irrésistible. Disposant librement de ses journées, il les consacrait à l'étude de la Bible et des problèmes les plus délicats de la vie religieuse. Les résultats auxquels il arrivait, il les communiquait à ses amis dans des entretiens restés célèbres. Tenus dans la maison de Valdès ou dans celle de Giulia Gonzaga, son élève la plus illustre, chez le sieur Guesta ou à la Chiaja où les charmes d'un paysage d'une beauté incomparable facilitaient les élans de l'âme à Dieu, ils devinrent un foyer rayonnant de piété et de zèle religieux et propagèrent puissamment les idées réformatrices au sein de l'aristocratie napolitaine. On cite parmi les amis ou disciples de Juan : Galeazzo Caracciolo, P. Martyr Vermigli, P. Carnesecchi, M. Antonio Flaminio qui, en 1541, devint l'âme des réunions de Viterbe, présidées par le légat R. Pole (Poli, *Ep.* III, 23e, p. 41), l'archevêque d'Otrante qui visita Valdès pendant sa dernière maladie, le célèbre prédicateur B. Ochino à qui Juan communiquait les thèmes des discours que l'éloquent général des capucins développait devant l'immense auditoire réuni sous sa chaire, Vittoria Colonna qui reçut par l'entremise de Giulia Gonzaga les commentaires de Valdès, Isabela Manrique, et don Benedetto de Mantoue, l'auteur du célèbre traité : *Beneficio di Christo crucifisso verso i Christiani* qui, répandu par toute l'Italie, contribua le plus à populariser les idées de Valdès. Le souvenir de la nature de ces réunions nous a été conservé dans le dialogue : *Alphabeto christiano*, 1546 ; 1861, entre Giulia Gonzaga et Valdès, une perle de la littérature religieuse du seizième siècle. — Les sujets qui y étaient traités, Juan les résuma dans ses *Cent dix Considérations*, son ouvrage capital, et dans divers traités et épîtres. L'original espagnol des Considérations n'a été conservé qu'en partie. C. S. Curione publia à Bâle, en 1550, une traduction italienne :

Le cento et dieci divine Considerationi del S. Giovani Valdesso ; trad. fr., Lyon, 1563 ; Paris, 1565 ; Lyon, 1601 ; trad. angl., Oxford, 1638 ; Cambridge, 1646, London, 1865 ; trad. esp., Madrid, 1855 et 1863 ; trad. holl., 1565 ; trad. allem., par Mme H. Bœhmer, Halle, 1870. En 1880, M. Ed. Bœhmer mit au jour le texte original de 39 considérations et 7 épitres entièrement nouvelles, sous le titre de : *Trataditos de Juan de Valdès* (Bonn, 1880). Le recueil : *Demandes et Réponses,* mentionné par Vergerio, est perdu. Le traité : *Comment le chrétien doit étudier le livre de son cœur* en faisait sans doute partie (R. A., t. XV. p. 71). D'autres traités : *De la manière dont il faut enseigner et prêcher les principes de la religion chrétienne ; De la justification par la foi et des bonnes œuvres ; De la certitude chrétienne de la justification et glorification*, édités à Rome en 1545, ont été retrouvés par M. Bœhmer et publiés avec une traduction allemande à Halle, en 1870. A cette catégorie d'écrits se rattache encore un catéchisme : *In qual maniera si doverebbono instituire i figliuli de Christiani*, qui, sous le titre de *Lac Spirituale*, a été souvent attribué à Vergerio. Quant à l'*Aviso sobrelos interpretes de la Sagrada-Escritura* que Llorente mentionne (*Hist. crit. de l'Inquisition*, III, p. 244), dans l'histoire du procès de Carranza, il n'est autre chose que la considération LXVe. Cet avis est emprunté non aux *Institutions chrétiennes de Taulero*, mais à un livre de Juan Sanchez qui contenait une copie de toutes les *Consideraciones del Valdès* (Menendez Pelayo, *l. c.*, p. 374). — Un passage de l'introduction au commentaire sur saint Matthieu révèle la manière dont Valdès étudiait la Bible. C'est par les psaumes qu'il commence pour passer par les épitres aux évangiles. A son avis, le chrétien doit d'abord modeler son âme sur l'image de David et puis passer à l'école de saint Paul et enfin à celle de Jésus-Christ. Un commentaire sur le premier livre des psaumes et une traduction du recueil complet ont été retrouvés. M. Bœhmer a édité la traduction : *El Salterio traduzido del hebreo en romance castellano*, Bonn, 1880 ; M. Carrasco prépare la publication du commentaire. Il est à peu près certain que Valdès a commenté toutes les épitres. Nous ne possédons plus que son explication de l'épitre aux Romains et celle de la première épitre aux Corinthiens, publiées par les soins de Juan Perez : *Comentario o declaracion breve y compendiosa sobre la Epistola de S. Pablo Apostol à los Romanos*, en Venecia 1556 ; *Comentario o declaracion familiar y compendiosa sobre la primera Epistola de S. Pablo Apostol à los Corinthios*, en Venecia, 1557 ; Madrid, 1856. Dans le commentaire sur l'évangile selon saint Matthieu, récemment découvert et publié pa M. Bœhmer : *El Evangelio segun san Mateo declarado por Juan d Valdès*, Madrid, 1880, on trouve des allusions à l'explication des épitre aux Thessaloniciens (p. 457) et de la 1re de Pierre (p. 456). On ne sa pas s'il a réalisé son projet d'étudier les autres évangiles. — Quant la doctrine de Valdès, elle a été exposée d'une manière complète et appr fondie par M. Möller (*Theol. Studien und Kritiken*, 1866, p. 308) par M. Carrasco (l. c., *Troisième partie*, p. 97 ss). Il suffira de préciser s point de vue théologique. M. Bœhmer estime que Juan est d'une in pendance d'esprit si souveraine, qu'il faut renoncer à l'assimiler à l'r

les tendances régnantes de l'époque. Les auteurs qui, à diverses époques, se sont occupés de ses enseignements, ont porté sur lui des jugements les plus contradictoires. Pour les catholiques, il est le père de l'hérésie luthérienne à Naples. Ribadeneyra énumère, parmi les mérites de Salmeron, la gloire d'avoir extirpé à Naples le venin des opinions de Luther répandu dans la ville par Valdès (*Vida y muerte del Padre A. Salmeron. Obras del Padre de Rivadeneyra*, Madrid, 1605). Ant. Caracciolo appelle Valdès et ses amis, Vermigli et Ochino, les triumvirs de larépublique de Satan (*Collect. hist.* p. 241), D'autre part, Théodore de Bèze et l'orthodoxie protestante ont signalé comme dangereuses à la foi sa théorie de l'inspiration et sa manière d'envisager la Bible comme un alphabet de la foi. Enfin Sand, et plusieurs auteurs modernes, entre autres Berti (*Mémoire sur Valdès et sur quelques-uns de ses disciples :* une réfutation de M. Bœhmer, *Revista Cristiana,* 1879), G. Bonet-Maury (*Les origines du christianisme unitaire*) et Menendez Pelayo voient en lui un précurseur des antitrinitaires. Le dernier résume ses appréciations en ces mots : « Il a été luthérien, unitaire et comme illuminé, un précurseur de G. Fox et de Barclay. » De fait, il n'a été ni luthérien, ni unitaire, ni illuminé. Jamais il n'a rompu les liens qui le rattachaient à l'Eglise de sa naissance. Grâce à la tendance mystique qui le caractérise, préoccupé de la seule chose importante, il spiritualise les traditions, les coutumes et les cérémonies de l'Eglise catholique et les considère comme un alphabet, un moyen d'éducation dont l'âme se sert pour progresser dans la connaissance de la vérité et la pratique de la vertu. — Le caractère protestant de sa doctrine se manifeste dans l'usage exclusif de la Bible comme source de la science chrétienne. Mais il ne maintient pas d'une manière absolue la ligne de l'orthodoxie confessionnelle du seizième siécle : car il concède à l'expérience chrétienne et à l'inspiration de l'Esprit de Dieu une part importante dans l'intelligence de la vérité et forme ainsi un trait d'union entre l'école mystique du moyen âge et les mouvements piétistes de l'Eglise luthérienne et réformée des temps modernes. Quelquefois même il semble assigner à la Bible un rang secondaire. Séparé du livre de l'expérience, le livre des révélations divines lui semble insuffisant; mais, d'autre part, il est si éloigné de la pensée de subordonner la lumière de l'Esprit qui luit dans les écrits sacrés à la lumière de l'Esprit qui éclaire la conscience, que tout son enseignement, jusqu'aux plus légers détails, est fondé sur des passages de l'Ecriture, et qu'en expliquant les paroles du Christ, il affirme que le livre de l'expérience ne suffit pas pour les approfondir (*Comm. de saint Matthieu*, p. 2). Rien n'est plus étranger à Valdès que le rationalisme unitaire. Doué d'un esprit pénétrant, pressentant les dangereux écarts du raisonnement détaché de la foi, il demande au chrétien de mortifier sa raison et de ne lui accorder aucune part dans l'étude des problèmes religieux. Les questions critiques ou scientifiques et les spéculations des docteurs, des Pères et des conciles, sont écartées à dessein, et, à part quelques réminiscences scolastiques dans les *Cent dix considérations*, Juan Perez dit avec raison de Valdès qu'il ne fut pas un théologien spéculatif, mais pratique, mettant en exécution ce qu'il comprenait de la vérité, désireux non d'être réputé

érudit, mais de reproduire en son âme les sentiments de Jésus-Christ » (R. A. t. X, *Comm. aux Rom.* p. XXVIII). La Bible expérimentée, les principes dits formel et matériel du protestantisme se pénétrant l'un l'autre, l'expérience ouvrant l'intelligence de l'Ecriture et l'Ecriture éclairant et guidant l'expérience : tel est son point de vue. Quand, après sa mort (1541), l'Eglise combattit à outrance tous les éléments qui rappelaient les doctrines de Luther, et expulsa violemment le crypto-luthéranisme de son sein, l'école de Valdès se vit dans la nécessité de se prononcer. Les uns restèrent catholiques, d'autres allèrent chercher dans l'exil le libre exercice de leur foi. Vermigli devint l'un des docteurs les plus autorisés de l'Eglise réformée, tandis que Ochino, développant la doctrine de la lumière naturelle dans le sens du rationalisme, arriva de doute en doute aux plages désolées du scepticisme religieux. — Pour les détails biographiques et bibliographiques, voyez Ed. Bœhmer, *Cenni biografici sui Fratelli Giovanni e Alfonso di Valdesso*, 1861; *App. di le cento dieci divine Considerazioni : Real Encyclopædie* de Herzog, t. XVII, et *Bibliotheca Wiffeniana : Spanish Reformers of two Centuries from* 1520, Strasb., London 1874 ; Luis de Uzos i Rio, *Apendize à ziento-diez Consideraziones, ano* 1863, R. A., XVII ; B. Barron Wiffen, *Life and writings of Juan de Valdès*, London, 1865 ; D. Fermin Caballero, *Conquenses ilustres*, t. IV, *Alonso y Juan de Valdès*, Madrid, 1875 ; M. Carrasco, *A. et J. de Valdès, leur vie et leurs écrits religieux, étude historique*, Genève, 1880 ; Menendez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles*, Madrid, 1880, II, p. 96 ss ; enfin, *A. et J. de Valdès*, de l'auteur de cet article, Strasb., 1869. EUG. STERN.

VALDO (Pierre). Voyez *Vaudois*.

VALENCE (*Valentia*), évêché soumis autrefois à Vienne, aujourd'hui à Avignon. On en attribue la conversion aux saints Félix, Fortuné et Achillée, envoyés par saint Irénée ; les actes de ces saints (*AA. SS.*, 23 avril, III) n'ont aucune antiquité. Saint Emilien, premier évêque connu de cette ville, n'est pas antérieur au milieu du quatrième siècle. L'église de Die fut unie à celle de Valence, de 1275 à 1687. La cathédrale, d'abord dédiée à saint Corneille et à saint Cyprien, fut consacrée en 1095 par Urbain II. Saint Apollinaire, frère de saint Avit et le plus illustre des évêques de Valence, lui donna ensuite son nom.—Voyez *Gallia christiana*, XVI, par M. Hauréau ; Colombus, *De rebus gestis Valent. et Diens. Episc.*, 2e éd., Lyon, 1652, in-4° ; de Chatellan, *Antiquités de l'Egl. de V.*, Val., 1724, in-4° ; Nadal, *Hist. hagiol. de V.*, 1855; le même, *Hist. de l'Univ. de V.*, 1861 ; Le Blant, *Inscr. chrét.*, II, p. 176.

VALENTIN ou Valentinien. Voyez *Gnosticisme*.

VALENTIN, pape en 827, entre Eugène II et Grégoire IV, mourut après quarante jours de gouvernement.

VALLETTE (Jean-Louis), pasteur président du consistoire de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg, à Paris, naquit à Chêne-Thonex (canton de Genève), alors département du Léman, le 24 mai 1800 (prairial an VIII). Sa famille était originaire de l'Ardèche ; son père perdit sa fortune et mourut, laissant cinq enfants et des dettes ; la vaillante veuve ne répudia rien de cette douloureuse succession. A huit ans, Louis Vallette se

rendait tous les jours à travers la neige, en hiver, au collège de Genève. Il aima toujours cette ville comme sa première patrie et y fit toutes ses études de 1808 à 1826 (belles-lettres, philosophie, théologie). Dès l'âge de dix-huit ans, il subvint par son travail aux dépenses de ses études. Il fut pendant neuf ans précepteur dans la famille Boissier-Butini ; l'un de ses élèves est M. Ed. Boissier, botaniste distingué, l'autre devait devenir la comtesse Agénor de Gasparin. Vallette se lia avec quelques condisciples dont les noms sont connus dans différents domaines : Ch. Barde, Duby, Ch. Didier, A. de la Ruie, et les trois frères Monod Frédéric, Guillaume et Adolphe. Il eut pour professeurs Pierre Prévost, Auguste Pictet, Duby, Cellérier, Munier, Chenevière, et le célèbre de Candolle, qui faisait grand cas de lui comme botaniste. Son aspect austère imposait à ceux de son âge ; sa droiture, son énergie, la fermeté de son jugement, sa fidélité dans la doctrine et dans la vie le firent remarquer de très bonne heure. — Vers 1833, il vint faire dans la chapelle de l'hôpital de Genève, à la place de Coulin père, une série de prédications ; son sens pratique, sa piété vivante, sa manière incisive et sa fidélité à l'Ecriture frappèrent vivement son auditoire. En 1827, lorsque A. Monod dut quitter la petite communauté dont il avait été le fondateur à Naples, il fut heureux d'y être remplacé par son ami Vallette. En effet, sous la protection du roi de Prusse, Frédéric-Guillaume III, et sous le couvert de la légation prussienne, un culte allemand existait depuis 1825. Les protestants de langue française, désirant avoir aussi leur pasteur, l'ambassade leur accorda l'hospitalité de sa chapelle. En 1835, Vallette fut nommé chapelain de la légation prussienne ; le prince royal, plus tard Frédéric-Guillaume IV, homme pieux, esprit fin et cultivé, l'honora d'une amitié durable. Il en fut de même pour Mgr Capecelatro, archevêque de Tarente, un chrétien du quatrième siècle, comme Vallette se plaisait à l'appeler. Malgré les difficultés sans nombre contre lesquelles il fallait lutter sous le gouvernement des Bourbons, le jeune pasteur pourvut à tous les besoins de la paroisse : écoles, société de bienfaisance, hôpital, visite des prisons ; il fut aussi l'aumônier volontaire des régiments suisses, et fonda, à Messine, en 1838, une Eglise évangélique, française et allemande. Deux invasions terribles du choléra lui fournirent l'occasion de déployer tout son dévouement pastoral et son héroïsme chrétien. Il laissa à Naples un souvenir ineffaçable, que les années n'ont point affaibli. — Ses rapports avec des étrangers haut placés furent l'occasion de sa translation à Paris. Louis Meyer l'appela, en 1841, à l'église des Billettes ; la duchesse d'Orléans ne fut pas étrangère à sa nomination. En 1867, il devint président du Consistoire ; peu avant sa fin, il présida aussi le synode luthérien réuni à Paris. Vallette fut dans son Eglise un des pasteurs les plus actifs, les plus dévoués et les plus fidèles. Il collabora à la fondation d'écoles, de congrégations, s'occupa du patronage des apprentis, de l'orphelinat des Billettes, de la mission extérieure et de la belle œuvre de Saint-Marcel. Peu de Français se sont, autant que lui, occupés des Allemands résidant à Paris ; il prêcha en allemand jusqu'à la fin de sa vie et fut un des membres les plus zélés du comité de la mission allemande. Sincèrement attaché à la doctrine et à la

liturgie de son Eglise, il était aussi, par caractère et par tradition, l'homme de toutes les Eglises; on reconnaissait en lui le descendant des anciens huguenots. Grâce à lui, se fondèrent et se communalisèrent les écoles du faubourg Saint-Honoré et des Champs-Elysées. Il n'est presque point d'œuvre d'évangélisation ou de bienfaisance à laquelle il n'ait pris part intérêts généraux du protestantisme, Société centrale, Missions évangéliques, Société biblique, histoire du protestantisme, Traités religieux, alliance évangélique, Société de prévoyance. Il fut longtemps aumônier de la prison des femmes (Saint-Lazare), et le principal collaborateur de Vermeil, dans la création de la maison des Diaconesses. Après la mort du fondateur, il devint président du comité; c'était, dans son activité si multiple, une des branches de prédilection. En 1854, il présidait à l'Oratoire les conférences pastorales annuelles; on le chargea de procurer des aumôniers protestants à nos armées. Ce fut là véritablement son œuvre; ce fut une victoire remportée, avec l'aide du général de Chabaud-Latour, à force de démarches, d'efforts et de fermeté, auprès de nos gouvernements successifs. Et cette victoire eut des résultats en Crimée, en Italie, en Chine, au Mexique, plus tard, pendant la guerre franco-allemande, et enfin jusque dans le camp de Châlons. — Vallette, l'ami des pauvres et des petits, simple, franc, digne dans ses rapports avec les grands, aimable et bienveillant envers tous, avait conquis une place importante dans l'estime des hommes les plus haut placés. C'est ainsi qu'il devint chevalier de la Légion d'honneur, docteur de l'université de Giessen, décoré de l'Etoile polaire de Suède, de l'Aigle rouge de Prusse et de l'ordre hessois de Philippe le Magnanime. La duchesse d'Orléans, dont il fut le chapelain, honorait en lui un véritable pasteur; Vallette fut appelé en Angleterre pour lui rendre les derniers devoirs. Il joignait, à une culture littéraire et scientifique très solide, une rare aptitude pour l'étude des langues. Il en parlait couramment un certain nombre, était fort bon hébraïsant, connu des juifs à ce titre, et se reposait d'une journée de labeur en s'occupant de philologie comparée. La persévérance dans le bien, la santé morale, l'énergie indomptable dans l'accomplissement du devoir, une grande vivacité jointe à un esprit vraiment pacifique, une piété sans phrases, une rare charité, une humilité plus rare encore, tout cela associé à une grande noblesse de caractère, tels étaient, dès sa jeunesse, les traits dominants de sa physionomie. On a dit excellemment de lui, lors de ses funérailles : « C'était un chrétien sans épithète. » — Vallette n'a jamais livré à l'impression que des sermons isolés et autres opuscules ou discours sans nom d'auteur. Son œuvre, c'est le grand développement de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg, à Paris, qui est aussi l'œuvre de ses collègues. Il était à Paris pendant le siège; dès qu'on put sortir, il alla voir sa famille ; mais à la première nouvelle des désordres de la Commune, il revint à son poste. Tant d'émotions et de fatigues brisèrent une nature saine et robuste, qui semblait lui promettre de longues années; il termina son ministère et sa vie, le 20 octobre 1872.

VALOIS (Henri de), *Valesius*, historiographe de France, né à Paris en 1603, mort en 1676, est célèbre par sa connaissance de la littérature

de l'ancienne Eglise et par les excellentes éditions et traductions qu'il en a données. Il était originaire de Normandie, fit ses études au collège des jésuites de Verdun, puis au collège de Clermont, à Paris, où il se lia avec Denys Pétau et Jacques Sirmond. En 1662, il alla étudier le droit à Bourges, pour s'établir ensuite en qualité d'avoué à Paris. Mais il ne tarda pas à délaisser la carrière juridique pour s'occuper sans partage de ses études savantes. Menacé de perdre la vue, il put se procurer un lecteur, grâce à la munificence du président de Mesmes. Les évêques de France lui firent en 1650 une pension annuelle de 600 livres qu'ils élevèrent bientôt à 800. En 1660, Louis XIV le nomma historiographe royal avec un traitement de 1,200 livres. Henri de Valois se maria à l'âge de soixante et un ans avec une toute jeune fille, Marguerite Chesneau, qui le rendit père de sept enfants. Jusqu'à la fin de sa vie, il s'occupa de ses travaux littéraires avec une ardeur que rien ne pouvait refroidir. Nous citerons parmi eux : 1° *Eusebii eccles. Historia*, et *Vita imper. Constantini, græce et latine*, Paris, 1659 ; May., 1672 ; Amst., 1695 ; 2° *Socratis, Sozomeni, Theodoreti et Evagrii Hist. eccl.*, Paris, 1668-1673, 2 vol. ; May., 1677-79, 2 vol. ; 3° *Ammiani Marcellini Opera*, Paris, 1636 ; 1681 ; 4° *Rosweidi Martyrologio*, Paris, 1659 ; 1678. — Voyez Adr. de Valois, *de Vita H. Valesii*, Paris, 1677 ; *Valesiana*, Paris, 1694 ; Nicéron, *Mémoires*, V et X.

VANDALES. Les Vandales, horde barbare, d'origine slave, quittèrent de bonne heure leur patrie sur les bords de la mer d'Ambre, entre la Vistule et l'Oder, puis en Lusace, pour se rapprocher du Danube et prendre part aux luttes des Marcomans et des Quades contre Marc-Aurèle. Caracalla assura un moment la paix de l'empire en les mettant aux prises avec leurs alliés. En 270, Aurélien réussit à chasser des plaines lombardes des bandes de pillards vandales. En 277, Probus remporta sur eux une grande victoire en Gaule et les décida à se fixer en Pannonie où, réunis aux Goths, ils se convertirent au christianisme, qu'ils connurent et embrassèrent sous la forme arienne. Mais, tandis que les Wisigoths déployaient un grand esprit de tolérance, les Vandales, conservant sous leur religion nouvelle leur barbarie native, devaient se signaler par leur rage sanguinaire contre l'orthodoxie et donner leur nom, comme une cruelle injure, pour désigner dans l'histoire les actes d'un esprit de destruction aussi aveugle que féroce. En 406, un certain nombre de Vandales, qui avaient suivi la fortune du Suève Radagaise en Italie, périrent sous les coups de Stilicon dans les rochers de Fésules en Toscane. Le gros de la nation suivit son roi Godégisel sur les bords du Rhin. Dans une première bataille, les Francs Ripuaires parvinrent à les arrêter en leur infligeant une perte de vingt mille hommes ; le roi lui-même resta sur le champ de bataille. Mais l'arrivée de la cavalerie des Alains força les Francs à se retirer et, le 31 décembre 406, les barbares, franchissant le Rhin sur la glace, se répandirent dans toute la Gaule comme un torrent dévastateur. Des milliers de chrétiens périrent dans l'incendie des églises de Mayence. Worms, Spire, Strasbourg furent livrées aux flammes. Puis, après avoir saccagé la Suisse, les Vandales massacrèrent les populations désarmées d'Amiens, d'Arras, de Térouanne ; l'évêque de Reims, saint

Nicaise, tomba sous leurs coups, le 14 décembre 407, après avoir vainement cherché à défendre la cité. Enfin après des crimes sans nom, ces chastes Germains, comme les appelle un historien allemand, las de parcourir sans obstacle la Gaule de la Méditerranée à l'Océan, passèrent en Espagne, où ils dépouillèrent les malheureux habitants de tous leurs biens et se partagèrent le pays. Les Vandales devaient laisser leur nom à l'Andalousie ou Vandalousie.—La trahison allait bientôt les appeler en Afrique. Le comte Boniface, gouverneur de la province, menacé dans son honneur et dans sa vie par les intrigues de son rival Retius auprès de l'impératrice Placidie, appela à son secours en 429 Genséric, qui avait succédé sur le trône à son frère naturel Gondéric. Jornandès nous le dépeint comme un homme petit de taille, boiteux, généralement taciturne, chaste, tempérant, plein de mépris pour la civilisation romaine, redoutable dans sa fureur. Boniface n'avait voulu qu'un auxiliaire et n'avait cédé qu'une région peu fertile. Traître à sa patrie, il allait voir que la foi d'un barbare ne valait pas mieux que celle d'un Romain. Débarqué en Afrique à la tête d'une armée formidable, Genséric sut se concilier l'appui des redoutables cavaliers maures, des donatistes et des circoncellions, qui avaient à venger sur les catholiques la persécution cruelle que ceux-ci leur avaient fait subir. En dix ans, malgré les efforts désespérés de Boniface, que saint Augustin avait réconcilié avec la cour, le roi barbare, violant à plusieurs reprises la foi jurée, s'empara successivement d'Hippone après la mort d'Augustin, d'Utique et enfin de Carthage, dont il se rendit maître par surprise, étendit sa domination sur la Sicile, la Corse et la Sardaigne, et attira en Gaule Attila pour conjurer l'attaque de Théodoric, roi des Wisigoths uni aux Suèves, qui voulaient venger l'outrage infligé à sa fille par le barbare qui, après l'avoir épousée, la renvoya mutilée à son père, parce qu'il la soupçonnait de conspirer contre sa vie. En 455, Eudoxie, veuve de Valentinien III, indignée d'avoir dû donner sa main à l'assassin Maxime, appela Genséric en Italie. L'intervention de Léon Ier, si puissante auprès d'Attila d'après la tradition, échoua devant la froide cruauté du Vandale. Pendant quatorze jours Rome eut à subir toutes les horreurs et vit disparaître les chefs-d'œuvre de la peinture et de l'art. Eudoxie, emmenée en captivité à Carthage avec ses deux filles, fut plus tard renvoyée à Constantinople avec la plus jeune, après avoir dû assister au mariage de l'aînée avec Hunéric, fils de Genséric. Nous n'avons pas à raconter l'histoire politique du royaume vandale, qui a duré de 429 à 583 sous les rois Genséric, 429-477; Hunéric, 477-484; Gundamond, 484-496; Thrasimond, 496-523; Hildéric, 523-530 et Gilimer, 530-533. Nous dirons seulement que les mœurs des barbares ne tardèrent pas à se corrompre sous les séductions d'un climat énervant et que leur puissance affaiblie ne put résister au génie de Bélisaire. — Mais nous devons relever les persécutions auxquelles l'Eglise d'Afrique fut exposée et qui appartiennent aux plus atroces et aux plus cruelles, dont l'histoire fasse mention, puisque la barbarie vandale avait pour complices la haine des Maures et la fureur des donatistes, avides de se venger de leurs longues souffrances. Victor, évêque de Vita, nous a conservé dans son histoire de la persécution arienne, le récit des souf-

frances de son Eglise, dont il fut le témoin occulaire. Genséric réduisit en esclavage ou condamna à l'exil les évêques les plus influents ; l'évêque de Carthage, Quodvultdeus, fut jeté avec son clergé, sans vivres et sans pilote, sur un misérable navire qui, grâce à la protection divine, le déposa en sûreté dans le port de Naples. Son successeur, Deogratias, se signala par une charité inépuisable, à laquelle Gibbon lui-même est contraint de rendre hommage (Gibbon, *Decline and fall*, VI, 636). Eugène fit briller pendant le règne d'Hunéric toutes les vertus chrétiennes et gagna à la foi orthodoxe un grand nombre de Vandales, malgré les supplices infligés, pour l'exemple, aux nouveaux prosélytes. Exilé d'abord au désert, puis en Gaule, où il mourut, Eugène a laissé une exposition de la foi catholique, à laquelle nous pouvons joindre une courageuse apologie contre les ariens, présentée à Genséric par Victor, évêque de Cartenne. Dans des circonstances aussi exceptionnelles, le Seigneur envoya des délivrances merveilleuses, attestées par de nombreux témoins, entre autres la parole conservée à des confesseurs de Tipasa, auxquels les bourreaux avaient arraché la langue jusqu'à la racine. Le concile de 484 entre les ariens et les catholiques ne fit que révéler l'insolence des maîtres et l'énergie des opprimés, qu'aucune torture ne pouvait fléchir. L'évêque Fulgence consola l'Eglise d'Afrique, sous le règne modéré d'Hildéric. Du reste, le triomphe des catholiques, à la chute du royaume vandale, fut de courte durée et la foi chrétienne n'a reparu que de nos jours sur cette terre, arrosée de tant de sang et souillée de tant de crimes.—Sources : Jornandes, *De rebus geticis;* Procope, *De bello vandalico;* Gibbon, *Decline and Fall of the roman empire;* Possidonius, *Vita Fulgentii;* Victor de Vita, *Historia persecutionis arianæ*, ed. Ruinart, Paris, 1694; Krantz, *Vandalia*, Francf., 1580; Mannert, *Gesch. der Vandalen*, 1785; Papencordt, *Gesch. d. Vand. Herrsch. in Afrika*, Berlin, 1837. A. PAUMIER.

VANDRILLE (Saint-), abbaye de l'ordre de saint Benoît, située au pays de Caux, en Normandie, à une lieue de Caudebec. Elle fut fondée par le saint dont elle porte le nom, en 648, dans un endroit appelé Fontenelle, à cause de quelques fontaines qui s'y réunissent en un ruisseau. Il y avait autrefois, dans ce monastère, une école libre qui a produit un grand nombre de savants. Ruinée par les Normands vers l'an 856, l'abbaye de Saint-Vandrille fut rétablie par l'abbé Girard, du temps de Richard II, duc de Normandie, qui contribua beaucoup au rétablissement de cette maison (voy. *Gallia christ.*, XI, 155).

VANINI (Lucilio), qui adopta plus tard les prénoms de Jules-César, né à Taurisano, dans la terre d'Otrante, en 1581, mort à Toulouse en 1619, incrédule célèbre. Il étudia la philosophie, la théologie, la médecine, l'astronomie, le droit civil et canonique, et reçut les ordres. Il voyagea beaucoup, visita l'Allemagne, les Pays-Bas, l'Italie, l'Angleterre, répandant partout ses doctrines athées. Il fut emprisonné à Londres, s'établit à Toulouse d'où il fut chassé pour ses mœurs déréglées ; à Paris, il devint aumônier du maréchal de Bassompierre. Il retourna à Toulouse en 1617, et fut même chargé de l'éducation des enfants du premier président dont il avait surpris la confiance par son érudition et son esprit.

Déféré en 1618 à la cour comme athée par le procureur général, il protesta de son innocence et proclama devant ses juges sa croyance en Dieu; il n'en fut pas moins condamné à être pendu et brûlé, après avoir eu la langue coupée. On a de lui : 1° *Amphitheatrum æternæ Providentiæ, divino-magicum, christiano-physicum, astrologico-catholicum, adversus veteres philosophos atheos, epicureos, peripateticos et stoïcos*, Lyon, 1615 ; il y professe des opinions orthodoxes et combat surtout Cardan; 2° *Julii Cæsaris Vanini, neapolitani theologi, philosophi et juris utriusque doctoris, de admirandis naturæ reginæ deæque mortalium, arcanis, libri quatuor*, Paris, 1616 ; cet écrit, qui est comme la contrepartie du précédent, prétend tout expliquer par les seules forces de la nature : ce sont soixante dialogues dédiés au maréchal de Bassompierre. — Voyez Durand, *Vie de Vanini*, Rotterd., 1717 ; Arpe, *Apologia*, 1712; Chauffepié, *Nouv. dict. hist. et crit.*, p. 561, ss. Ses *Œuvres philosophiques* ont été traduites en français par Rousselot, Paris, 1842.

VANNE (Saint-), congrégation réformée de l'ordre de saint Benoît, érigée au commencement du dix-septième siècle. La Réforme ayant été introduite dans l'abbaye de Saint-Vanne par le P. D. Didier de la Cour et dans celle de Moyenmoutier par le prince Eric de Lorraine, évêque de Verdun, il se forma entre ces deux monastères, en 1602, une petite congrégation qui fut confirmée par un acte d'union en 1603. Mais, comme l'union de ces deux maisons si éloignées ne pouvait subsister que difficilement, on songea à ériger une congrégation nouvelle sur le modèle de celle du Mont-Cassin, qui fut autorisée et approuvée par le saint-siége, et qui comprit tous les monastères qui, dans la suite, embrasseraient la Réforme dans la Lorraine, le Barrois, les trois évêchés et les pays voisins. Le pape Clément VIII accorda la bulle d'érection avec la communication de tous les privilèges, grâces, indulgences, exemptions qui avaient été accordés à celles du Mont-Cassin. — Voyez *Chronique de l'ordre de Saint-Benoît*, t. IV, c. 5.

VANNES (*Ecclesia Venetensis*), évêché peu connu, quant à ses origines. On nomme comme le premier évêque de cette ville, au cinquième siècle, Paternus, que certains auteurs prétendent identifier avec saint Patrick. Grégoire de Tours nous parle de l'évêque Maclianus (vers 577; *H. Fr.*, IV, 4). La cathédrale est consacrée à saint Pierre, l'évêché dépend de Tours. — *Gallia christiana*, XIV, par M. Hauréau ; l'*Hist. ecclés. de Bretagne*, de Déric.

VARIANTES. Voyez *Texte de l'Ancien et du Nouveau Testament.*

VASQUEZ (Gabriel), célèbre théologien espagnol, naquit en 1531, au bourg de Belmonte del Fago, dans la vieille Castille, fut admis en 1567 dans la société de Jésus et tourna vers l'enseignement ses remarquables facultés. Ses débuts dans la carrière pédagogique aux colléges d'Ocana d'abord, puis de Madrid, attirèrent, par leur solidité et leur éclat, l'attention de ses supérieurs, qui n'hésitèrent pas à lui confier la chaire de théologie scolastique, soit à Alcala de Minarez, soit à Rome, où il professa pendant une longue série d'années avec un succès toujours croissant. L'affaiblissement de sa santé put seul le déterminer à résigner ses fonctions pour demander sa guérison à l'air natal ; mais ses espérances

furent déçues, et il succomba au mal qui le minait depuis longtemps, le 23 septembre 1604. Vasquez, qui brillait dans la conversation privée par la vivacité de son esprit, et dans l'enseignement académique par l'abondance de son élocution, fut un des docteurs de la compagnie de Jésus qui contribuèrent le plus puissamment au maintien des méthodes scolastiques, par l'étendue de ses connaissances et sa vigueur érudite. Escobar rencontra en lui un habile défenseur de ses subtilités casuistiques, Mariana de ses thèses sur le régicide, Bellarmin de sa doctrine de la suzeraineté des papes sur les rois. L'histoire des dogmes lui reconnaît l'honneur douteux d'avoir le premier groupé en un corps et formulé nettement les théories probabilistes. Dans le grand conflit sur la prédestination, soulevé au sein de la compagnie par Molina, Vasquez adopta, à l'exemple de Suarez, une position mitoyenne désignée dans le langage de l'école sous le nom de congruisme. — Ses œuvres, parmi lesquelles on estime surtout le *Commentarium in D. Thomæ Summam theologicam* et le traité *De cultu adorationis*, furent réunies en 10 volumes, Lyon, 1620.

VASSY (Massacre de). — Voyez *France protestante.*

VATABLE (François), célèbre hébraïsant, né à Gamaches, en Picardie, mort à Paris en 1547. D'abord curé de Bramet dans le Valois, il fut nommé par François Ier abbé de Bellezane et professeur d'hébreu au Collège de France. Il unissait à une érudition étendue un grand talent d'exposition, de sorte qu'il attira autour de sa chaire un nombre considérable d'auditeurs. On a de lui des *Notes sur l'Ancien Testament*, que Robert Etienne imprima dans l'édition de la Bible latine de Léon de Jude (1545), d'après les indications fournies par Bertin le Comte, un des disciples de Vatable. Mais, comme elles sont mêlées à celles de Calvin et d'autres réformés, la faculté de théologie de Paris condamna cette édition. Toutefois, les docteurs de Salamanque, pour ne pas laisser se perdre un travail utile aux catholiques, en publièrent, en 1584, une édition expurgée, qui a été plusieurs fois imprimée depuis. Ajoutons que Robert Etienne répondit aux censures de théologiens de Paris en défendant avec emportement ses *Notes* dans la nouvelle édition qu'il en fit en 1547. La dernière édition de la *Bible de Vatable* est de Nicolas Henry, professeur d'hébreu au Collège de France, Paris, 1729-1745, 2 vol. Ces *Notes* se distinguent des commentaires du temps parce qu'elles tiennent plus de compte de la grammaire et de la syntaxe hébraïques. — Voyez Calmet, *Bibl. sacrée*, IV, 1 ; *Biogr. univ.*, LXVII, 569 ss.

VATER (Jean-Séverin), théologien et philologue distingué, né à Altenbourg, en Saxe, en 1771, mort à Halle en 1826. Professeur de langues orientales à Iéna, à Kœnigsberg et à Halle, aussi estimé par son caractère noble et bienveillant que par ses connaissances étendues et solides, il publia une série d'ouvrages parmi lesquels nous ne relèverons que les suivants : 1° *Manuel de grammaire hébraïque, syriaque, chaldaïque et arabe*, Leipz., 1802 ; 2° *Tableaux synchroniques de l'histoire ecclésiastique depuis l'origine jusqu'aux temps modernes*, Halle, 1815 ; 4° éd. 1830 ; 3° *Histoire universelle et chronologique de l'Eglise chrétienne depuis le commencement de la Réforme jusqu'à nos jours*, Brunsw., 1823 ;

4° *Novum Testamentum, textum græcum Griesbachii, Knappii, denuo recognovit*, etc., Halle, 1824; 5° *Commentaire sur le Pentateuque*, Halle, 1801-1805, 3 vol. Par sa tendance, Vater, disciple de Kant, se rattachait au rationalisme.

VAUD. — Le canton de Vaud est peuplé (1880) de 238,730 habitants, dont 219,427 protestants, 18,170 catholiques, 576 israélites et 557 adhérents d'autres groupes religieux. Les principes du droit ecclésiastique, cantonal sont consignés dans les articles 10, 11 et 12 de la constitution du 15 décembre 1861. — Art. 10. L'Eglise nationale évangélique réformée est maintenue et garantie dans son intégrité. Les ministres de cette Eglise sont consacrés suivant les lois et la discipline ecclésiastique du canton et seuls appelés à desservir les églises établies par la loi. La loi règle les rapports de l'Etat avec l'Eglise. La loi ecclésiastique sera revue. L'Eglise sera réorganisée. Les paroisses participeront à son administration ; elles interviendront dans la nomination des pasteurs. L'exercice de la religion catholique est garanti aux communes d'Echallens, etc., tel qu'il a été usité jusqu'à présent (art. 11). — Le culte de l'Eglise nationale et celui de l'Eglise catholique dans les communes énumérées à l'article précédent continuent d'être seuls à la charge de l'Etat ou des bourses publiques qui ont des obligations à cet égard (art. 12). — Les autres cultes sont libres. Leur exercice doit être conforme aux lois générales du pays et à celles qui concernent la police extérieure des cultes. — L'Eglise nationale réformée est celle de l'immense majorité du peuple vaudois; elle se divise en 8 arrondissements ecclésiastiques et 142 paroisses aux 100 annexes, desservies par 157 pasteurs, soit 1,376 paroissiens par pasteur. Elle est régie par la loi ecclésiastique du 19 mai 1863, modifiée depuis dans quelques-unes de ses dispositions. L'autorité supérieure de l'Eglise est le synode, composé de députés élus pour trois ans par les conseils d'arrondissements (chaque conseil députant trois pasteurs et six laïques), des professeurs ordinaires de la faculté de théologie et de trois délégués du Conseil d'Etat. Le synode tient tous les ans une session ordinaire; il peut être convoqué à l'extraordinaire, si les affaires le demandent. Dans l'intervalle de ses sessions, le synode est représenté par une commission synodale de 7 membres, 3 pasteurs et 4 laïques. Les attributions du synode consistent à s'occuper des intérêts généraux de l'Eglise et à délibérer sur les objets dont il est saisi par les conseils d'arrondissement, par la commission synodale ou par le Conseil d'Etat. Il vote les règlements qui régissent les affaires purement ecclésiastiques. Il inspecte les paroisses. Il désigne les huit membres de la commission de consécration ; il entend les rapports de la commission synodale et de la faculté de théologie. Les conseils d'arrondissement se composent de tous les pasteurs du ressort et d'un nombre double de laïques élus pour trois ans par le suffrage paroissial. Le nombre des laïques varie de quatre à quatorze, suivant la population des paroisses. L'assemblée générale de paroisse se compose de tous les hommes âgés de vingt ans au moins, membres de l'Eglise nationale, jouissant de leurs droits civils et politiques et domiciliés dans la paroisse depuis trois mois au moins. Pour les nominations des pasteurs, le gouvernement dresse une liste de

candidats, sur laquelle le suffrage paroissial est appelé à désigner deux sujets, entre lesquels choisit le Conseil d'Etat. L'Eglise nationale vaudoise a, à Lausanne, une faculté de théologie avec quatre professeurs ordinaires et un professeur extraordinaire. — L'Eglise libre du canton de Vaud est régie par une constitution de quarante articles, adoptés le 12 mars 1847. Les traits principaux de cette constitution sont les suivants : L'autorité centrale réside dans le synode, composé de tous les pasteurs et d'un nombre double de laïques. Le synode se réunit au moins une fois par an. Il charge une commission synodale d'expédier les affaires dans l'intervalle des sessions. Mais les pouvoirs de cette commission sont limités par les attributions de plusieurs commissions (d'évangélisation, des finances, des études, etc.), à qui le synode donne un mandat souvent concurrent avec celui de la commission synodale. Les paroisses sont administrées par des anciens, chargés d'assister le pasteur dans ses fonctions et, en particulier, de visiter les pauvres et les malades. Les pasteurs sont élus par les paroisses, sur la proposition des anciens. Chaque paroisse doit se réunir, au moins une fois par an, en assemblée générale. L'Eglise libre compte 39 paroisses avec 46 pasteurs et un certain nombre d'évangélistes. Le nombre des membres inscrits est de 3,940, soit 85 paroissiens par pasteur. On évalue, de plus, à 3,960 le nombre des personnes qui, sans faire formellement partie de l'Eglise libre, se rattachent néanmoins à ses pasteurs, et à 6,000 celui des enfants qui fréquentent les 115 écoles du dimanche dirigées par des membres de l'Eglise. Les ressources, fournies entièrement par des cotisations volontaires, s'élèvent à environ 140,000 francs, soit plus de 35 francs par tête. L'Eglise libre entretient une faculté de théologie avec huit professeurs. Outre les étudiants vaudois, on y compte presque toujours un nombre assez considérable d'élèves étrangers. — Les sectes sont assez nombreuses dans le canton de Vaud ; les plus notables sont les anciens dissidents (adhérents du pasteur Rochat qui ont refusé de se rattacher à l'Eglise libre), les darbystes et les méthodistes. — L'Eglise catholique se compose de 10 paroisses, restées catholiques à la Réformation et situées dans le district d'Echallens et de 6 cures dans les principales localités du canton, pour le service des catholiques disséminés. Le pays de Vaud fait partie du diocèse de Lausanne-Fribourg, sauf le district d'Aigle, dans la vallée du Rhône, qui est rattaché au diocèse valaisan d'Aigle. Les curés sont nommés par le Conseil d'Etat, sur une triple présentation de l'évêque. — Bibliographie : *Alman. offic. de la républ. et cant. de Vaud*, 1880 ; Riggenbach, *Taschenb. für schw. Geistl.*, 1876-1881 ; Finsler, *Kirchl. Statist. der ref. Schw.*, 1856 ; Gareis et Zorn, *Kirche u. Staat in der Schw.*, 1877-1878, I, 591-607, II, 241-252. E. Vaucher.

VAUDOIS. Voyez notre Supplément.

VÉDAS. Voyez *Inde*.

VENCE (*civitas Vintiensium*, *Vincium*), ville des Alpes-Maritimes, a possédé jusqu'à la Révolution un évêché dépendant d'Embrun, qui fut, de 1432 à 1644, uni au diocèse de Grasse. La cathédrale était dédiée à Notre-Dame. Le premier évêque de Vence fut Eusèbe, que l'on trouve en 1394 au concile de Nîmes : le plus important serait saint Véran, fils

de saint Eucher, s'il n'était douteux qu'il ait été sur le siège de Vence; une célèbre abbaye du diocèse portait son nom. — *Gallia christiana*, III; Tisserand, *Hist. de Vence*, 1860.

VENCE (Henri-François de), hébraïsant distingué, né à Pareid en Voivre, dans le Barrois, vers 1675, mort à Nancy en 1749, embrassa l'état ecclésiastique, et prit ses degrés en Sorbonne. Il fut précepteur des enfants de Léopold, duc de Lorraine, et devint prévôt de l'église primatiale de Nancy. Chargé de surveiller l'impression de la Bible du P. de Carrières, qui parut à Nancy (1738-1743, 22 vol. in-12), il y ajouta de nombreuses dissertations et une explication des Psaumes. Ces dissertations ont été insérées dans la Bible de Calmet (1748-1750, 14 vol in-4°); cette édition est désignée sous le nom de *Bible de Vence* ou de *bible d'Avignon*. Une nouvelle édition de la Bible de Vence a été donnée par le P. Drach, rabbin converti, qui l'a enrichie de notes curieuses tirées des traditions juives. En 1834-36, l'abbé Glaire en a donné une édition abrégée en trois volumes in-quarto, en y ajoutant des réflexions morales empruntées à la Bible de Sacy, et des notes originales destinées à réfuter les objections des incrédules modernes.

VENDES.— On donne le nom de Vendes à cette partie des tribus slaves qui se fixa entre l'Elbe et l'Oder, dans les pays actuels du Mecklembourg, de la Poméranie et de la Prusse. Les principales tribus étaient celles des Ruges dans l'île de Rügen, les Wilzes entre l'Oder et l'Elbe, les Obotrites du Holstein et les Sorbes ou Serbes de la Lusace et de la Saxe. Les historiens allemands leur donnent également le nom générique de Polabes. On peut consulter avec fruit sur les mœurs, les usages et la religion de ces tribus, l'article *Slaves*, l'*Histoire vendique*, de Giesebrecht et Weber, *Allg. Weltgesch.*, VI, 21 ss. Nous ne relèverons que leur passion pour la chasse et la pêche, la largeur de leur hospitalité et l'influence décisive des prêtres, qui servaient les autels des idoles de bois et de cuivre, au fond des bois sacrés, ou sur les bords des sources saintes. Les Allemands leur reprochent leur cruauté et leur mauvaise foi; l'histoire nous montre que la mission chrétienne germanique n'a été qu'une dragonnade de plusieurs siècles, la conquête au nom du Christ accomplie par une race toujours pauvre et sans scrupules. Dès la seconde moitié du huitième siècle, les Vendes, menacés dans leur indépendance par les Avares, entrèrent en relations avec l'empire franc. En 748, ils prirent part à une expédition de Pépin contre les Saxons, qu'ils attaquèrent par derrière, en en faisant un grand carnage; en 798, ils leur infligèrent une nouvelle défaite à Sivenden. Toutefois, dès cette époque, ils éprouvaient une profonde haine à l'égard du christianisme, que Boniface avait déjà songé à porter dans leur patrie, et qui était pour eux l'auxiliaire de la servitude. Dès 771, Charlemagne, à la suite d'une campagne victorieuse contre les Sorbes, fonda la forteresse de Brandebourg. Dans l'espace de deux générations nous assistons à la création des évêchés de Brandebourg pour les Wilzes, de Verden et d'Halberstadt pour les Obotrites, des forteresses de Magdebourg et de Halle sur Saale, et de l'évêché de Hambourg pour les Wilzes méridionaux. Sous Louis le Pieux, les Obotrites se révoltèrent en 817, pendant que s'agitaient les Slaves de la Carinthie et du Frioul. Leur

chef, Slaomir, fut déposé en 819, et son successeur Céadraz n'osa résister aux Francs par crainte des Wilzes, que la douceur de l'empereur franc avait ralliés à sa cause. — Ce qui a perdu les Slaves, c'est leur esprit d'indiscipline et cette absence de patriotisme qui leur fit verser leur sang dans d'obscures guerres civiles. Arnulf chercha en vain à les soumettre. Henri Ier de Saxe, dans sa première campagne de 928, soumit les Slaves sur les rives du Havel et de la Sprée, et campa sur la place après la prise de Brandebourg. Après avoir passé au fil de l'épée une partie des Daleminges, dont il réduisit en esclavage les jeunes filles et les enfants, le pieux monarque fonda la forteresse de Meissen et remporta, le 4 septembre 929, la victoire de Leuzen. Il établit à la frontière de la basse Elbe deux margraves saxons, Thietmar et Siegfried, qui firent périr cent mille hommes, au témoignage de Giesebrecht (I, 230). Othon Ier éleva à la dignité de margrave le comte saxon Géro, qui consacra sa vie entière à lutter contre les Vendes, toujours prêts à rompre les traités; opposant la ruse à la ruse, il attira à un banquet trente chefs qu'il fit massacrer. Hermann Billunge soutint les mêmes luttes contre les Slaves de la côte, entre l'embouchure de l'Eider et le Haff. Unissant la religion à la force, Othon Ier fonda, de 946 à 948, les évêchés de Mersebourg, Zeitz, Meissen, Havelberg et Brandebourg (Weber, VI, 57). Parmi les premiers évêques, l'histoire signale les noms de Marco, dont la charité était inépuisable et de saint Benno, 1066-1106, qui trouvait encore païenne, au bout d'un siècle, la moitié de son diocèse. Dès 976, sous Othon II, la tyrannie allemande provoqua une révolte furieuse des Rhédaves, des Oukres et des Hévelles. Les forteresses d'Havelberg et de Brandebourg furent prises d'assaut et leur population massacrée. Pendant plus d'un demi-siècle, les deux partis chrétien et païen, ce dernier soutenu par les Danois, qui avaient déjà engagé avec l'Allemagne une lutte qui devait être plusieurs fois séculaire, pour la possession des duchés de l'Elbe, se livrèrent des combats meurtriers dans lesquels plus de cent villes disparurent et qui portèrent un coup funeste à l'influence de la religion chrétienne et de ses prêtres, exposés à chaque instant à la mort. Les évêques des nouveaux sièges durent fuir devant les attaques des Obotrites et plus de deux cents prêtres subirent le martyre (1019-1022). Mistivoï, qui, après avoir longtemps combattu le christianisme, s'était converti, fut chassé par ses sujets et mourut en exil. Gottschalk, monté sur le trône en 1023, consacra son autorité à relever les églises ruinées et à constituer un clergé national et fonda en 1051 l'évêché de Mecklembourg. Mais, en 1066, il tomba sous les coups d'un de ses parents, et ce fut pour le parti païen le signal de nouveaux massacres, contre lesquels l'empereur Henri IV se montra impuissant. Une légende rapporte que le voyageur, égaré le soir sur le bord de la mer, entend sous l'eau le son des cloches de l'église de Vineta, qui fut détruite en 1066. C'est un symbole de la situation de l'église de Vendie, dont tout le clergé succomba ou dut prendre la fuite. — En 1105, Henri, fils de Gottschalk, monta sur le trône après avoir assassiné Cruco, et travailla à restaurer le culte avec le concours du vénérable Othon, évêque de Bamberg, qui avait déjà secondé son père dans ses efforts (voir notre article : *Othon de Bamberg*). Henri, qui

avait remporté sur les Vendes païens une sanglante victoire à Smilow, avec l'aide du duc de Saxe Magnus, accueillit avec bienveillance Vicelin. Celui-ci, qu'on a appelé l'apôtre de la Nordalbingie, ouvrit à Lübeck un séminaire pour les missions et s'établit à Feldéra en 1129. La dureté de Norberg de Hambourg provoqua de nouveaux troubles. Les Rugiens brûlèrent Lübeck et mirent en fuite les missionnaires. Prétislav et Niklot relevèrent une dernière fois le culte des idoles. Seules, les victoires du comte Adolphe de Nassau permirent à Vicelin, nommé évêque d'Oldenbourg en 1149, de rentrer dans le pays vende, où il s'assura le concours du chanoine Dithmar, le compagnon fidèle de ses travaux et de ses dangers. La croisade d'Albert l'Ours et de Henri le Lion, en 1147, avait brisé la résistance matérielle des Vendes, sans les convertir à la foi de leurs bourreaux. Niklot mourut en 1660, les armes à la main, et son fils Wratislas dut se rendre à discrétion. Son autre fils, Prébislas, fit aux Allemands une guerre d'extermination, couvrit tout le pays de ruines et ne mit bas les armes, en 1164, à la bataille de Demmin, qu'après avoir fait mordre la poussière à Adolphe de Schauenbourg. Converti quelques années plus tard, Prébislas rentra en possession de ses Etats comme tributaire de Henri le Lion, avec le concours de l'évêque Gérold et de nombreux colons allemands et flamands, rendit quelque prospérité au pays à moitié germanisé et contenu par les évêchés de Ratzebourg et de Schwerin-Rügen, le dernier asile du paganisme expirant, succomba en 1168, sous les efforts du roi Waldemar et du belliqueux évêque Absalom.— Sources: Witikind, *Res gestæ Saxonum ;* Thrietmar, *Chronicon ;* Adam de Brême, *Gesta Hamb. eccl.*, dans Pertz, *Monument. germ. hist.*, III ; Helmold, *Chron. Slavorum*, 1702; Giesebrecht, *Wendische Gesch.*, Berlin, 2 vol., 1843. A. PAUMIER.

VÉNÉZUÉLA. — Sous la domination espagnole, les Etats-Unis de Vénézuéla formaient la partie occidentale de la capitainerie générale de Caracas. Soulevés de bonne heure contre la tyrannie de la métropole, les Vénézuéliens réussirent, dès 1811, à assurer leur indépendance nationale. A partir de 1819, ils firent partie de la grande confédération colombienne fondée par Bolivar. Enfin, en 1831, lorsque cet Etat se brisa en trois tronçons, le Vénézuéla se donna une constitution fédérative, souvent remaniée depuis lors, et qui se distingue par l'indépendance qu'elle laisse aux provinces et le peu de pouvoir qu'elle remet aux autorités centrales. Le recensement de 1881 a compté dans le pays une population de 2,070,497 habitants. Presque tous appartiennent à la religion catholique. Dans la hiérarchie romaine, le Vénézuéla forme la province ecclésiastique de Caracas, dont l'archevêque a quatre évêques suffragants, à Barquesinieto, à Calaboza, à Guayana et à Merida. Le clergé est généralement peu instruit et peu considéré. L'influence des prélats n'en a pas moins été jusqu'à ces dernières années considérable dans le gouvernement de l'Etat. Cet accord a été troublé depuis 1873, époque de l'avènement du président actuel, le général Guzman Blanco, chef du parti fédéraliste. L'archevêque de Caracas, opposé au parti politique qui soutenait le nouveau président, défendit à son clergé de prendre part aux réjouissances nationales qui célébraient le succès de Guzman Blanco, et frappa d'in-

terdit quelques édifices où les fêtes avaient été néanmoins célébrées. Le gouvernement prononça alors la déposition de l'archevêque qui se retira dans l'île de la Trinité, et travailla de là à fomenter des troubles dans la république. Le président Blanco recourut d'abord à l'intervention du saint-siège; mais le pape donna pleinement raison à l'archevêque. Après de longues négociations infructueuses, le congrès vénézuélien se décida enfin, en 1876, à voter une loi aux termes de laquelle l'Eglise de la confédération était déclarée nationale et séparée de Rome. La fermeté avec laquelle cette loi fut appliquée décida enfin le saint-siège à céder. Tout récemment, un accord est intervenu. Le pape reconnaît et confirme la déposition de l'archevêque et son remplacement par un prélat dévoué au président Blanco; celui-ci, de son côté, a fait abroger par le congrès la loi de 1876; la paix confessionnelle est ainsi rétablie dans le Vénézuéla; mais cet événement est trop récent encore pour qu'il soit possible d'en apprécier les conséquences. — Bibliographie, *Almanach de Gotha*, 1881; Martin, *The Statesman's Yearbook*, 1881; C. Thirion, *Les Etats-Unis de Vénézuéla*, Paris, 1867; Ed. Eastarck, *Vénézuéla*, Londres, 1868; C. F. Appun, *Unter den Tryen*, vol. Ier, *Vénézuéla*, Iéna, 1871, A. Meulemans, *La république de Vénézuéla*, Bruxelles, 1872; M. Tejera, *Venezuela pintoresca e illustrada*, Paris, 1875; C. D. Dance, *Four years in Venezuela*, Londres, 1876; J. M. Spence, *The Land of Bolivar; adventures in Venezuela*, 2 vol., Londres, 1878.

VENTURA (Le Père J.-D. Joachim), baron de Raulica, né à Palerme le 8 décembre 1792, mort à Versailles le 2 août 1861, occupe une place distinguée parmi les philosophes italiens de notre siècle. Elève et professeur chez les jésuites de Palerme, il les quitta à l'âge de vingt-cinq ans pour entrer dans l'ordre des théatins, qu'il restaura et réforma, et dont il prit la défense, dans son premier ouvrage intitulé : *La causa dei regolari al tribunale del buon senso*, Naples, 1819. Il fut ordonné prêtre en 1818. En 1824, il vint à Rome, en qualité de gouverneur général de l'ordre, et y obtint bientôt plusieurs charges dans l'instruction publique et une grande réputation comme orateur. Son éloge de Pie VII fut généralement célébré, et quelques flatteurs dirent même qu'il y avait égalé Bossuet (1823). Son cours de droit : *De jure publico ecclesiastico* fut publié à Rome en 1826. De 1830 à 1833, il est général de son ordre; en 1841, 1843, 1845 et 1847, ce fut lui qui fit accourir toute la ville à Saint-Pierre pour les prédications du carême. — Son ouvrage le plus important, qui inaugura sa carrière philosophique et qui ne fut pas surpassé par ses productions postérieures, fut publié à Rome en 1828. C'est le traité : *De methodo philosophandi*. Jeune, le P. Ventura avait suivi de Bonald et de Lamennais; il s'était même occupé activement de la traduction de la *Législation primitive* et de l'*Essai sur l'Indifférence;* mais, s'étant aperçu que leur traditionalisme n'était pas sans erreurs, il étudia l'Ecriture, les Pères et la scolastique, surtout saint Thomas, pour fixer les bases de son propre traditionalisme, qu'il appellera plus tard *la vraie philosophie*, grâce à une singulière contradiction, et qui n'est pas moins exagéré ni moins strict que celui de ses premiers maîtres. Croyant que la liberté et le pouvoir popu-

laire peuvent vivre en harmonie avec l'Eglise romaine, il rêvait, comme quelques grands patriotes, une grande nation italienne dont le pape serait le chef spirituel, et il embrassa avec un enthousiasme tout méridional la cause des révolutionnaires de 1848. Il défendit même contre la cour de Naples, auprès de Pie IX, les insurgés siciliens, et accepta d'être leur ministre plénipotentiaire à la cour de Rome. Déçu par la conduite de Pie IX, mécontent de la république romaine et accusé d'infidélité par les deux partis, Ventura, sans jamais se séparer de l'Eglise de Rome, se retira, en 1849, à Montpellier, auprès de son ami l'évêque Thibaut. En 1851 il se rendit à Paris, y prêcha souvent, y donna plusieurs conférences philosophiques et y publia toute une série d'œuvres philosophiques et de piété. Il mourut, en 1861, après avoir étonné, pendant quelques années, par son éloquence rude, originale, par sa vaste érudition, sa fougue et même la forme incorrecte de ses discours, l'élite de la société savante de Paris. Il est à regretter qu'à l'égard du protestantisme, le P. Ventura, imitant en cela ses confrères, ait été non seulement rude, mais injurieux, rempli de fiel et de haine. — En philosophie, condamnant les méthodes expérimentale, ontologique et dogmatique, il établit celle de la tradition et du sens commun, et combat avec énergie la doctrine des idées innées. Le *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus...* est le pivot central autour duquel il fait se mouvoir tout son système, qu'il croit pouvoir appuyer sur l'Ecriture, les Pères et saint Thomas, sans reconnaître qu'ils se sont bien gardés d'abaisser la raison humaine à l'humble rôle qu'il lui assigne. D'ailleurs, la philosophie n'est pour lui ni la recherche, ni la démonstration de la vérité : elle n'en peut être que le simple exposé. La raison est impuissante à découvrir la vérité ; elle peut se former des idées, mais ne peut acquérir les connaissances suprêmes de Dieu, de l'immortalité, de la loi morale. La raison, pour les posséder, doit s'adresser à l'Eglise qui, seule, a le dépôt sacré des vérités traditionnelles, déposées anciennement par Dieu dans le sein de l'humanité. Cette philosophie n'est pas originale : nous la retrouvons, avec un peu moins de mépris pour les philosophes de l'antiquité, dans tout le moyen âge ; mais le P. Ventura a su l'exposer avec une vivacité originale et saisissante, en attaquant avec ces vieilles armes les nouveautés brillantes, mais peu solides du scepticisme contemporain. — Sources : Les œuvres du P. Ventura, dont voici les principales : plusieurs recueils de sermons, d'homélies et d'oraisons funèbres, publiés à Milan en 1825, 1852, 1853; *De methodo philosophandi*, Rome, 1828 ; *la Raison philosophique et la raison catholique*, Paris, 1852; *Essai sur l'origine des idées*, Paris, 1853; *les Femmes de l'Evangile*, Paris, 1853 ; *la Femme catholique*, Paris, 1854 ; *l'Ecole des miracles ou les œuvres de la puissance et de la grandeur de Jésus-Christ*, Paris, 1854-1858 ; *Exposition des lois naturelles de l'ordre social*, Paris, 1859 ; *Corso di filosofia Cristiana*, Gênes et Milan, 1863 ; *la Tradizione e i semi-pelagiani della filosofia, ossia il semi-razionalismo salvato*, Milan, 1857 ; *Della vera e della falsa filosofia*, Milan, 1854. Ces œuvres furent publiées en français à Paris, de 1852-1856. Voyez, à leur sujet, la belle étude

de M. de Rémusat dans la *Revue des Deux-Mondes*, mars 1861 ; *le Pouvoir politique chrétien*, discours prononcés pendant le carême de 1857, dans la chapelle impériale des Tuileries, trad. ital., Milan, 1858. Les œuvres posthumes du P. Ventura, recueillies en deux in-8°, ont été publiées à Milan en 1864. P. Long.

VÊPRES (*Vesperæ*), partie de l'office divin qui se récite ordinairement à deux ou trois heures de l'après-midi. Cet office se disait autrefois le soir (*vespere*), d'où son nom de vêpres. Dans les *Constitutions apostoliques* (l. II, c. XXIX), il est ordonné de réciter à vêpres le psaume CXL, *Domine, clamavi ad te, exaudi me*, qui est appelé pour cela *lucernalis*, parce qu'on le lisait à la lueur des lampes. Cassien dit qu'à vêpres les moines récitaient douze psaumes, que l'on y joignait deux leçons, l'une de l'Ancien, l'autre du Nouveau Testament. Aujourd'hui, on y dit cinq psaumes, un capitule, une hymne, le cantique *Magnificat*, des antiennes, et une ou plusieurs oraisons, selon qu'il y a ou qu'il n'y a point de commémoration à faire. — Voyez l'article *Heures canoniales*.

VERBE. Voyez *Logos*.

VERDUN (*Virodunum, Virdunum*), antique évêché ; il dépendait autrefois de la province de Trèves ; depuis son rétablissement en 1817, il appartient à celle de Besançon. Saint Saintain (*Sanctinus*) en est le premier évêque ; on en a fait un des soixante-dix disciples ; le *Gallia christiana*, au contraire, voit en lui un élève de saint Denis de Paris et admet qu'il fonda l'église de Verdun vers 332, après celle de Meaux (voy. *Meaux*), et qu'il mourut aux environs de 353. Son nom se trouve dans les actes du concile de Cologne (346), avec la singulière formule *Episcopus Articlavorum* ou *Clavorum ;* mais ce concile est d'une authenticité au moins contestable. Du reste, le nom d'*Urbs Clavorum* paraît avoir été porté jusqu'au onzième siècle, ou même après, par la ville de Verdun (Liénard, *Dict. topogr. de la Meuse*, 1872). Saint Vanne (*Vitonus*), qui mourut vers l'an 529 (5 novembre), et dont le nom est encore mêlé à l'histoire de la défaite d'un serpent monstrueux, a donné son nom à la célèbre abbaye aujourd'hui remplacée par la citadelle de Verdun, et d'où sortit la célèbre réforme de Saint-Vanne (voyez *Saint-Maur*). Saint-Vanne était, dit-on, l'église mère du diocèse de Verdun ; bâtie d'abord sous l'invocation de saint Pierre, en 952, l'évêque Béranger y plaça des religieux de l'ordre de saint Benoît. Verdun avait, à côté de l'église cathédrale de Notre-Dame, fondée, dit-on, au cinquième siècle, par l'évêque Pulchronius, et de l'abbaye royale de Saint-Vanne, la collégiale royale de la Madeleine et celle de Sainte-Croix, les abbayes royales de Saint-Airy (*S. Agericus ;* ce saint fut évêque de Verdun jusqu'en 591) et de Saint-Paul (Prémontrés), et l'abbaye de Saint-Nicolas-des-Prés, sans parler de plusieurs autres communautés. Urbain IV en fut évêque, de 1252 à 1255. — Voyez *Gallia christiana*, XIII ; Calmet, *Hist. de Lorraine ;* Roussel, *Histoire ecclés. et civ. de V.*, P., 1775, in-4° ; 2e édit. augm., 2 vol. in-8°, Bar-le-D., 1864 ; Clouet, *Hist. de Verdun*, V., 1867-1870, 3 vol. Les sources anciennes de l'histoire de Verdun sont les *Gesta episcoporum Virdunensium* de Berthaire, écrits en 917, après l'incendie de la cathérale (Pertz, *Scr.*, IV), et continués par un moine

de Saint-Vanne jusqu'en 1047, où la ville fut brûlée; la vie de Richard, célèbre abbé de Saint-Vanne († 1046; Pertz, *Scr.*, XI), qui fit fleurir la science dans son abbaye, et la Chronique d'Hugues de Flavigny (Pertz, *Scr.*, VIII). Puis viennent les *Gesta episcoporum Virdunensium et abbatum S. Vitoni* de Laurent, de Liège (1144; *Scr.*, X), avec les *Annales de Saint-Vanne* (*ib.*). La ville de Verdun, grâce à l'abbaye de Saint-Vanne, a de glorieuses annales scientifiques et littéraires. C'est à saint Vanne que nous devons la réforme de Saint-Maur.

S. Berger.

VERGERIO (Pietro-Paolo), célèbre réformateur du seizième siècle. Né à Capo d'Istria, près de Trieste, en 1498, il appartenait à une vieille famille noble, très attachée à l'Eglise. Il étudia d'abord le droit à Padoue, où il conquit le grade de docteur et, après avoir exercé des fonctions juridiques à Vérone et à Venise, il prit la résolution d'entrer au service de l'Eglise. Introduit auprès de Clément VII par son frère Aurélien et par Contarini, son protecteur, il gagna la confiance du pape qui l'envoya, en qualité de nonce, auprès de Ferdinand II, empereur d'Allemagne, avec la mission d'empêcher à tout prix la convocation d'un concile national. Quelques années plus tard, il s'acquitta avec le même succès d'une mission semblable que lui avait confiée Paul III. Vergerio parcourut l'Allemagne en grande pompe, et reçut partout l'accueil le plus empressé. A Wittemberg, il eut une entrevue avec Luther, qu'il chercha à séduire par d'habiles promesses. Pour récompenser son zèle, le pape le nomma évêque de Capo d'Istria (1536). Mais bientôt il se produisit un changement dont les causes sont assez obscures. Le pape reprocha à Vergerio la modération du langage qu'il avait tenu au colloque de Worms (1541); on l'accusa même d'avoir parlé assez irrespectueusement du saint-siège et d'entretenir des relations avec les luthériens. C'est en lisant les écrits de ces hérétiques, dans le but de les réfuter et de se disculper, que l'évêque de Capo d'Istria se sentit lui-même gagné par leurs doctrines, en particulier par celle de la justification par la foi; pourtant il ne songea nullement à se séparer de l'Eglise. En attendant, il gagna à sa nouvelle manière de voir son frère Giovanni Battista, évêque de Pola. Tous deux se mirent à prêcher la pure doctrine évangélique et à combattre les superstitions régnantes et les désordres de la vie monastique. — Dénoncés par les franciscains, les deux frères reçurent, au nom d'une commission d'enquête présidée par le légat della Casa, l'ordre de comparaître devant l'archevêque d'Aquilée pour se justifier; ils en appelèrent au synode réuni à Trieste et invoquèrent l'intervention amicale du cardinal Hercule Gonzague de Mantoue. Le pape fit savoir à Vergerio qu'il pourrait vivre sans être inquiété à Rome, s'il voulait tenir secrètes ses convictions évangéliques. Ce fut à Padoue, au lit de maladie de Francisco Spiera, que la lumière se fit complète et décisive dans l'esprit de Vergerio, et qu'il embrassa ouvertement la cause de la Réforme. Dans le même temps, son frère, l'évêque de Pola, mourut, probablement empoisonné. Le nouveau converti trouva un refuge et une sphère d'activité dans la Valteline et dans le canton des Grisons, prêchant l'Evangile avec une grande énergie à Poschiavo, à Pontresina et à Vicosoprano (1549). Puis, souffrant de

son isolement dans ces vallées écartées et inhospitalières, il se rendit à Zurich, Berne, Bâle et Genève, pour apprendre à connaître ces Eglises; de toute manière Calvin l'attirait plus que Zwingle. En 1553, il se fixa à Tubingue, protégé par le duc Christophe de Wurtemberg, dont il avait su gagner la confiance, et il y resta jusqu'à sa mort (1565), mêlé à toute sorte de négociations et d'entreprises dont aucune ne pouvait suffire à l'ambition de son esprit agité et inquiet. L'activité littéraire de Vergerio fut considérable; la polémique y occupe naturellement la plus grande place. Sa *Paraphrase des sept psaumes pénitentiaux*, son *Commentaire sur les Actes des apôtres*, son *Manuel de la doctrine chrétienne* dénotent une intelligence lucide et ferme. Il fit aussi un grand nombre de traductions, surtout de l'allemand dans l'italien. Sa *Rétractation* des erreurs et de l'idolâtrie papistique et ses *Dialogues* sur le même sujet révèlent la parfaite loyauté de son caractère, en même temps que le ton tranchant et parfois un peu acerbe de sa polémique. — Voyez surtout l'excellente monographie du doyen Sixt de Nuremberg, *P. P. Vergerius*, Brunsw., 1855, et l'article de Herzog, dans sa *Real-Encykl*, XVII, 65 ss.

VÉRITÉ. Notre but n'est pas de traiter, sous ce titre, la question métaphysique de l'existence de la vérité, ou la question psychologique de l'aptitude de l'esprit humain à la connaître, questions qui ont été, l'une et l'autre, résolues négativement par le scepticisme. C'est sur le terrain religieux et biblique que nous entendons nous placer. — La vérité en soi, opposée, comme essence et fond des choses, aux apparences vaines et trompeuses, n'est qu'en Dieu. Il est, Lui, l'Etre dans le sens absolu du mot, le foyer et la source de toute vie : « l'Eternel est un Dieu de vérité; il est un Dieu vivant » (Jérém. X, 10). Ce qu'il est, il le manifeste, car il est invariablement fidèle à lui-même (Nomb. XXIII, 19; 1 Sam. XV, 39). Tout est vérité dans ses voies (Psaume XXV, 10), dans ses œuvres (Ps. CXI, 7), dans sa parole (Ps. CXIX, 151. 160), dans ses promesses (Rom. XV, 8), autant de manifestations diverses de lui-même. — Comme la vérité est en Dieu, c'est de Dieu seul qu'elle vient (Ps. XLIII, 3); son caractère est donc d'être *une*. Bien qu'elle se fractionne en vérités particulières, logiques, scientifiques ou morales, il n'y a cependant qu'une vérité, comme il n'y a qu'un Dieu. Lorsque nous nous heurtons à des contradictions, c'est que nous avons mal vu ou mal compris, soit que nous ne tenions pas compte de tous les faits, soit que nous apportions dans l'étude de l'un des domaines de la connaissance des procédés d'investigation qui sont propres à un autre domaine, des procédés d'observation extérieure, par exemple, dans le domaine de l'esprit, ou des procédés psychologiques dans le domaine de la nature. Or, le mode d'action de Dieu n'est pas le même dans le monde de la nature et dans celui de l'esprit; dans l'un, il parle par des faits matériels, dans l'autre, par des faits spirituels. Aussi est-ce se rendre impossible l'accès à la vérité que de contester *a priori* l'existence de l'un de ces deux ordres de faits, à l'exemple de Gœthe qui disait à Lavater (en se faisant évidemment tort à lui-même) : « Moi aussi, je suis « de la vérité, » mais de la vérité des cinq sens. » Quoique obligés par notre nature limitée

(1 Cor. XIII, 9) de nous contenter de vérités partielles, c'est à la vérité même que nous aspirons ; la chercher, c'est souhaiter de remonter à sa source, en d'autres termes, c'est d'une manière plus ou moins consciente, chercher Dieu :

« O Dieu de vérité, pour qui seul je soupire, »

s'écrie Corneille. Le monde est soumis à deux influences contraires, l'esprit de vérité et l'esprit d'erreur (1 Jean IV, 6 ; 2 Thess. II, 11). Celui-ci fait qu'on étouffe la vérité, quand on la rencontre (ce qui est l'effet de la méchanceté) (Rom. I, 18), qu'on s'égare loin d'elle (Jacq. V, 19), qu'on est rebelle à ses invitations (Rom. II, 8), ou même qu'on la change en mensonge (Rom. I, 25). Cet esprit est parvenu à son apogée en un être dans lequel il n'y a plus la moindre affinité pour la vérité, en sorte qu'il en est totalement sorti et que le mensonge est devenu le fond de sa nature (Jean VIII, 44). L'esprit de vérité, au contraire, fait qu'avant même de connaitre en détail ses enseignements, on se sent « issu de la vérité » (Jean XVIII, 37 ; 1 Jean III, 19) et disposé à se laisser guider par le Saint-Esprit, promis par Jésus-Christ à ses disciples et qui est lui-même « la vérité », en ce sens qu'il est pour l'homme l'organe du Dieu de vérité (1 Jean V, 6 ; Jean XIV, 16, 17 ; XV, 26). Sous la direction de ce guide intérieur, l'homme est introduit peu à peu dans la connaissance de la vérité (ἐις πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν), laquelle, absolue en Dieu, est progressive en l'homme (Jean XVI, 13). — On voit que, dans le langage scripturaire et, en particulier, dans les écrits de l'apôtre Jean, la vérité n'est pas une abstraction à laquelle l'intelligence adhère ; c'est une réalité vivante, une puissance divine qui pénètre l'âme et incline le cœur. On ne parvient pas à la vérité par la logique et la spéculation, mais par la volonté (Jean VII, 17), l'humilité (Matth. XI, 25), le changement des dispositions (2 Tim. II, 25). Comme il existe en l'homme un organe des choses sensibles, de l'art, des idées abstraites, il y a aussi en lui un organe de la vérité que l'apôtre Paul appelle « l'amour de la vérité » (2 Thess. II, 10), sans lequel celle-ci nous demeure étrangère, bien que nous fassions de continuels efforts pour apprendre (2 Tim. III, 7). — Quant aux résultats que produit en nous la vérité, ce n'est pas principalement l'acquisition d'idées nouvelles ; avant tout, la vérité sanctifie, puisqu'elle vient du Dieu de sainteté (Jean XVII, 17) ; elle affranchit des influences mensongères et funestes du péché et du monde (Jean VIII, 32) ; elle est une force ; dans l'armure du chrétien, c'est la ceinture (Ephés. VI, 14) ; on n'y adhère donc pas seulement comme à une doctrine plausible, mais on la pratique, à mesure qu'on la connait (Jean III, 21 ; 1 Jean I, 6) ; on y marche (2 Jean 4 ; 3 Jean 3, 4) ; on lui obéit (Gal. V, 7) ; elle a une puissance qui lui est propre, indépendante de nos opinions ou de nos efforts (2 Corinth. XIII, 8) ; la vérité est inséparable de la piété (Tite I, 1) et de l'action (ἐν ἔργῳ, opposé à une vaine profession λόγῳ και τῇ γλώσσῃ, 1 Jean III, 18). — L'expression parfaite de la vérité telle qu'elle est en Dieu, c'est l'Evangile (Gal. II, 5, 14), appelé aussi « vérité de Christ » (2 Corinth. XI, 10), ou « vérité telle qu'elle est en Jésus » (Ephés. IV, 21), ou « parole de vérité » (Jacq. I, 18). L'Evangile,

en effet, a mis en lumière le fond de la vérité, en nous révélant la volonté suprême de Dieu, savoir sa miséricorde envers les hommes. Cette vérité est notre salut (1 Tim. II, 4; remarquez le lien entre les deux parties du verset); c'est par cette parole de vérité (l'Evangile) que nous sommes enfantés à la vie de Dieu (ἀπεκύησε, Jacq. I, 18), ce qui suppose pour nous la plus grave responsabilité (Hébr. X, 26). Pour l'apôtre Jean, en particulier, la vérité en soi et la vérité évangélique se confondent, la première ne se manifestant complètement que dans la seconde : « la vérité est venue par Jésus-Christ » (Jean I, 17). De là, pour le chrétien, la certitude de sa foi; bien qu'il ait l'ardent désir, entretenu en lui par cette foi elle-même, de pénétrer plus avant dans la connaissance de la vérité qu'il a reçue, sa foi est néanmoins sûre d'elle-même; les lacunes et les obscurités qu'il y découvre n'impliquent nullement pour lui un état d'hésitation et de doute; il sait qu'il exploite la mine de la vérité dont il suit avec confiance les divers filons. De là, aussi, l'indépendance du chrétien vis-à-vis des doctrines théologiques, louables essais de systématisation de la vérité qui seule est de Dieu. Accepter la vérité, c'est, du même coup, assurer sa liberté (Jean VIII, 36; Gal. V, 13; Jacq. I, 25). — La vérité centrale étant dans l'Evangile, c'est aussi là qu'il faut chercher, d'après l'apôtre Jean, la vérité même, le type des choses dont nous apercevons ici-bas les imitations plus ou moins imparfaites et grossières : comme il peut y avoir « une science faussement ainsi nommée » (1 Tim. VI, 20), il y a, par contre, un royaume de *réalités* où nous introduit l'Evangile, un aliment et un breuvage qui sont les *vrais* (Jean VI, 55), un pain qui est le *vrai* pain (Jean VI, 32), un cep qui est le *vrai* cep (Jean XV, 1), une onction (1 Jean II, 27), une lumière (Jean I, 9) qui sont les *véritables* (voyez encore Hébr. VIII, 2). — La vérité dont l'Evangile est l'expression suprême est apparue sous forme historique en celui qui est le centre de l'Evangile, Jésus de Nazareth. Seul de tous les enfants d'Adam, il a pu dire de lui-même : « Je suis *la* vérité » (ἡ ἀλήθεια, Jean XIV, 6). Cette déclaration, unique dans l'histoire de l'humanité, est confirmée à la fois par son œuvre et par sa personne. Avant lui, des envoyés de Dieu avaient proclamé, au sein de son peuple, soit par leur enseignement, soit par les institutions nationales qu'ils fondèrent, en son nom, les plus hautes vérités; mais toute l'économie de l'ancienne alliance, malgré son immense supériorité religieuse sur toutes les fractions du paganisme, n'était que préparatoire; ne pouvant « rien amener à la perfection » (Hébr. VII, 19), elle faisait soupirer après la vérité complète, sans la révéler. Cette révélation définitive sur laquelle se portaient tous les regards, c'est en Jésus-Christ qu'elle a paru; c'est lui qui est le prophète suprême, puisqu'en lui « la parole a été faite chair » (Jean I, 14) et qu'il rend témoignage, avec une incomparable hardiesse (Matth. XXII, 16), à la vérité telle qu'il l'a reçue de Dieu (Jean VIII, 40. 45; XVIII, 37), le sacrificateur suprême, puisque, par lui, Dieu a réconcilié le monde avec lui-même (2 Corinth. V, 18, 19), le législateur suprême, puisque, par son esprit, il dirige les cœurs d'où procèdent les sources de la vie (Prov. IV, 23). En mettant en pleine lumière, quand le temps est venu (Gal. IV, 4), la vraie relation de Dieu

avec l'homme, Jésus-Christ a fait succéder la réalité même à la période des ombres et des promesses (Coloss. II, 17) et s'est montré à la fois par sa prédication, sa vie et sa mort rédemptrice, « la vérité. » — Il l'est encore par sa personne. La vocation de l'homme, et par conséquent la vérité pour lui, depuis que Dieu l'a créé à son image, c'est de reproduire en lui cette image ; plus il laisse s'obscurcir et s'altérer cette marque d'origine, plus il est loin de la vérité (voyez la relation entre le mal et le mensonge : Jean VIII, 44). Réciproquement, l'homme est d'autant plus près de la vérité, c'est-à-dire de ce qui doit être, que l'image de Dieu se reflète plus exactement en lui. Si donc l'on pouvait trouver l'image de Dieu parfaitement réalisée dans un homme, tellement qu'il fût le reflet de sa gloire, l'empreinte de sa personne (Coloss. I, 15. 19; II, 9 ;Hébr. I, 3) ; si Dieu et l'homme s'unissaient en lui au point qu'ils se pénétrassent réellement, que tout ce qui est humain fût, en même temps, divin, et que tout ce qui est divin fût humain, là même nous aurions découvert la vérité dans sa plénitude. Tel est le fait, unique dans l'histoire du monde, que nous contemplons en Jésus-Christ. C'est parce que Dieu est en lui, sans ombre ni interruption (Jean XIV, 9), qu'il est la vérité personnelle et incarnée et qu'il a eu pleinement conscience de l'être. Ajoutons, avec Justin Martyr et l'école d'Alexandrie, que si Jésus-Christ est la vérité absolue, comme étant la révélation même de Dieu, il doit être la vérité de tout ce qui est vrai ; que, directement ou indirectement, tout ce qui est beau, grand, excellent, relève de lui, puisque, sans lui, l'humanité serait demeurée sous le joug du péché, c'est-à-dire des ténèbres et du mensonge. En la délivrant du péché, il l'a aussi délivrée de ses conséquences. Seules, l'ingratitude et la légèreté l'empêchent de le reconnaître. C'est en apportant dans le monde « la grâce » que Jésus-Christ y a apporté « la vérité » (Jean I, 17). JEAN MONOD.

VERMEIL (Antoine), né à Nîmes le 19 mars 1799, termine à seize ans de brillantes études, passe sept années à Genève comme étudiant en théologie, puis comme prédicateur, et y reçoit à vingt-quatre ans la bourgeoisie d'honneur. Après un court ministère à Hambourg, il rentre en France comme pasteur de l'église de Bordeaux, où il reste seize ans (1824-40), y donnant à la vie religieuse et ecclésiastique la plus vive impulsion, et fondant, entre autres œuvres, le bureau municipal de bienfaisance, exclusivement protestant, la Société de bienfaisance des Dames, le temple des Chartrons, des salles d'asile et écoles, etc. Désigné deux fois par l'Etat en qualité de juge des concours aux chaires de la faculté de Montauban ; constamment consulté dans les questions d'ordre général ; appelé par Guizot, ministre de l'instruction publique, à siéger avec Samuel Vincent, et comme secrétaire dans la commission chargée notamment d'étudier à Paris des plans pour l'amélioration des études théologiques (1834-35), il est nommé pasteur à Paris en 1840 et consacre à cette Eglise dix-huit années de pleine activité, prenant à sa direction générale, non moins qu'à toutes ses œuvres, une part des plus considérables. Déjà gravement atteint en 1856, et bientôt obligé de cesser tout travail, il succombe en 1864. Comme prédicateur, Antoine Vermeil s'est acquis de bonne heure une grande réputation, et Genève, en par-

ticulier, a gardé longtemps le souvenir de ses premiers succès. Quant au pasteur, rappelons seulement le témoignage que le consistoire de Paris, trois ans après sa mort, neuf ans après sa retraite forcée, rendait à l'homme « dont l'activité peu commune et la grande influence ont laissé dans le troupeau des traces visibles et bénies » (Rapport du consistoire, décembre 1867). Fondateur d'œuvres enfin, il a attaché son nom, sans parler d'œuvres locales, à trois créations d'intérêt général : 1° la *Société de prévoyance et de secours en faveur des veuves et orphelins de pasteurs*, dont le siège est à Bordeaux, et qui compte cinquante-trois ans d'existence ; 2° la *Société chrétienne protestante de France*, dont il jetait les bases également à Bordeaux (1834), point de départ de la Société centrale d'évangélisation, actuellement si répandue ; 3° enfin et surtout l'*Institution des Diaconesses*, son œuvre capitale et de prédilection, dont il mûrissait la pensée depuis des années et qu'il s'empressa de fonder, une fois à Paris (1841). Guidé dans cette création par les seules inspirations de sa foi et de son expérience pastorale, ne connaissant d'ailleurs ni Fliedner, ni l'existence de son œuvre encore obscure, il mérite, au même titre que le pasteur de Kaiserswerth, le nom de fondateur des Diaconesses et partage avec lui la place d'honneur dans cette restauration du ministère de la femme. Attaqué, non sans vivacité, par libéraux et orthodoxes, longtemps moins suivi dans cette voie qu'observé par nombre même de ses anciens amis, il y rencontra les difficultés de tout genre qui attendent tout novateur, sans les appuis que, plus heureux, le pasteur allemand et son œuvre trouvèrent bientôt en un pays et sous un roi protestants. — Voyez : *Sermons*, *Catéchisme liturgique*, etc., 3 volumes, avec notice biographique, Paris, 1869-78; article du *Protestant libéral*, 27 octobre 1864. F. VERMEIL.

VERMIGLI. Voyez *Martyr* (Pierre).

VERNES (Jacob), pasteur genevois, né en 1728, mort en 1791, d'abord à la petite cure de Coligny, et à partir de 1770 à Genève même. Outre des ouvrages purement littéraires, il a laissé plusieurs écrits sur des matières religieuses. Nous citerons parmi eux : 1° *Lettres sur le christianisme de J.-J. Rousseau*, Gen., 1763 ; 2° *Dialogue sur le christianisme de J.-J. Rousseau*, 1763 ; 3° *Réponse à quelques lettres de J.-J. Rousseau*, 1763 ; 4° *Confidence philosophique*, 1776, 2 vol., sorte de roman dont le but est de réfuter les principes des incrédules ; 5° *Sermons*, Laus., 1790; Gen., 1792, 2 vol.; 6° *Catéchisme à l'usage de toutes les communions chrétiennes*, 1774 ; 3e éd., 1778, d'après les principes du rationalisme qui commençait à envahir Genève à cette époque.

VERNET (Jacob), membre d'une famille distinguée de réfugiés français (Seyme, Provence), naquit à Genève en 1698. Dans ses études, il se distingua par ses aptitudes philosophiques. Le savant Le Clerc prit un soin spécial de ce jeune homme sur lequel il fondait de belles espérances. Vernet ne songeait pas à la théologie lorsque sa vocation fut déterminée par le fait suivant : « A l'âge de seize ans, j'étais dans notre jardin, près de la ville, je vis entrer le vénérable professeur Bénédict Pictet qui me demanda le logis d'une femme âgée et mourante ; je le conduisis, et par curiosité de jeune homme je demeurai dans la cham-

bre voisine pour écouter les paroles d'un culte auquel je n'avais jamais assisté. Les exhortations du pasteur, et surtout sa prière bouleversèrent mon âme. La figure angoissée de la malade, qui reprenait peu à peu le calme et une expression d'espérance, me causèrent une émotion profonde et je résolus de me vouer à ces fonctions dont les bienfaits paraissaient visibles auprès des êtres souffrants. » Vernet fit ses études pour le pastorat. Jean-Alphonse Turretin fut son directeur dans la science de la foi. La théologie de Vernet peut se résumer ainsi : Jésus-Christ est issu de Dieu avant la création du monde. Dieu l'a comblé de tout le pouvoir, de toute la sagesse, de toute la sainteté et la perfection dont il peut revêtir un être créé. C'est ainsi que Jésus est devenu le premier né et l'image empreinte de la Divinité. Voici le sort des hommes : Tous ont péché, tous sont condamnés pour n'avoir pas observé complètement la loi. Mais Jésus apporte l'alliance de grâce, la promesse que Dieu pardonne tous les péchés dont nous nous sommes repentis et que nous voulons essayer de réparer à l'avenir par une meilleure conduite. La vie éternelle et bienheureuse est le résultat de cette loi miséricordieuse. Enfin Dieu ne laisse pas les hommes abandonnés à leur misère morale, mais il donne à leurs prières l'esprit de vérité, de sainteté et de grâce qui les console, les régénère, et qui a été manifesté dans sa plénitude en la personne de Jésus-Christ et répandu à large mesure sur les apôtres. — Vernet fut consacré au saint ministère le 25 septembre 1722, et lorsqu'on lui demandait de se vouer à la prédication et au pastorat il répondait : « La chaire chrétienne ne peut guère me convenir ; je ne suis pas porté à ce genre de composition, ma voix est basse et peu flexible, ma poitrine fort étroite, mon imagination froide et il me serait très pénible de rester en ce genre un homme médiocre. Ce n'est point fausse modestie; peut-être aurais-je quelques parties du prédicateur, mais les plus utiles me manqueraient, et je prendrais beaucoup de peine pour obtenir peu de fruit. Il me semble qu'un homme sage doit embrasser non pas toujours ce qui serait le mieux en soi-même, mais ce qui est le plus assorti à ses talents. Or j'ai déjà dit que le mien, si j'en ai quelqu'un, est celui d'enseigner soit quelques sciences humaines, soit la religion par quelques méthodes, nettes, simples et proportionnées à la portée des jeunes gens. Voilà à quoi je m'appliquerais volontiers, j'ose dire avec succès, si j'y étais appelé. L'état de notre Eglise me paraît demander que l'on s'applique plus qu'on ne fait à l'instruction religieuse de la jeunesse. L'indévotion s'y glisse de plus en plus, et nous perdra, tôt ou tard. Il serait important que l'on donnât aux jeunes gens des idées saines et sages de la religion qui la leur fissent aimer et bien comprendre. Ce que j'en ai vu en divers lieux me confirme toujours plus dans la nécessité d'y porter remède.» (Lettre à Jean-Alphonse Turretin, communiquée par M. L. de Budé, auteur des biographies de Turretin, B. Pictet et Diodati.) La modestie de Vernet lui voilait le degré et la nature de ses facultés oratoires. Le public apprécia ses discours, la foule lui demeura fidèle pendant son ministère à la campagne et dans les chaires de Genève et, lorsqu'il fut nommé professeur de théologie, en 1756, il tint un rang fort honorable parmi les docteurs protestants. — Durant ses voyages il

fut distingué par les littérateurs et les hommes les plus éminents dans les sciences philosophiques. Il sera question ailleurs de ses relations avec Voltaire (voy. ce nom). Vernet fit la connaissance de Montesquieu à Rome ; il avait trente ans et le grand légiste trente-neuf. Ses connaissances en histoire frappèrent le célèbre auteur qui ressentit pour le jeune Genevois une affection durable ; il lui confiait ses idées sur la civilisation européenne, il provoquait ses observations et souvent en approuvait la justesse. Vernet lui facilita beaucoup ses appréciations sur les principes et les résultats de la Réforme du seizième siècle. Montesquieu lui confiait son dessein touchant l'*Esprit des lois;* il voulait composer ce travail après avoir terminé ses études sur la *Grandeur des Romains* et visité sans être connu la Hollande et l'Angleterre. Cette liaison fut continuée et en 1747 Montesquieu chargea le professeur Vernet de faire imprimer à Genève son livre *l'Esprit des lois;* deux éditions in-4° se succédèrent en 1748 et 1749. « Montesquieu, disait Vernet, avait si fortement médité son travail qu'il n'eut aucune idée importante à modifier. Il était d'une extrême sévérité pour le choix des expressions, il priait souvent son modeste éditeur de changer quelques mots, et il acceptait volontiers les critiques. » Il savait allier les grâces du style et la précision, la profondeur et l'élégance; un seul dissentiment les sépara. Montesquieu avait envoyé un chapitre sur les lettres de cachet dont la lecture émut profondément Vernet qui le fit imprimer sans retard; mais, après mûres réflexions, le philosophe comprit que le roi de France et le public de la capitale n'étaient pas préparés à recevoir la vérité sur cette matière et, malgré les sollicitations de Vernet, il voulut qu'on le supprimât. Ces relations avec Montesquieu engagèrent, en 1776, Malesherbes et Rulhières à consulter Vernet sur les modifications désirables dans l'état des protestants de France. — Cinquante ans auparavant, Vernet avait rencontré à Paris des vieillards témoins et victimes de la révocation. Ces misères et ces iniquités formaient des souvenirs douloureux et précis. Sous cette impression, Vernet formula les principes suivants : « C'est une idée injuste et fausse que d'obliger despotiquement un grand royaume à ne reconnaître et ne professer qu'une seule religion, cela est contraire à la liberté de l'homme. On ne peut jamais laisser un peuple sans un culte religieux, on ne peut non plus forcer personne à professer un culte contraire à sa conscience. Ainsi il faut rendre aux réformés la liberté de leur culte, de leurs écoles, de leurs livres, telle qu'ils la conservèrent même après que le cardinal de Richelieu les eut politiquement abaissés. » Il ne suffit point de fermer les yeux sur les assemblées religieuses, mais il faut les légitimer et les mettre en sûreté sous l'autorité du gouvernement. Vernet demandait non pas la tolérance, mais le droit, la plus parfaite liberté pour la famille, l'éducation, le pouvoir paternel et le mariage, en un mot, l'abrogation des ordonnances de Louis XIV sur cet objet. Ce mémoire fut favorablement accueilli par les ministres de Louis XVI. Mais on répondit à l'auteur « qu'il est plus difficile de réparer le mal que de faire le bien. » Néanmoins ces idées firent leur chemin, et les voies étaient préparées lorsque l'on rendit, en 1787, aux réformés

les droits dont ils étaient privés depuis un siècle. — Vernet avait conservé les relations les plus amicales avec Rousseau. Nous verrons dans l'article *Voltaire* l'énergie que déploya le philosophe pour défendre son ami contre le grand homme de Ferney. Lors de la publication de l'*Emile*, Vernet fui attristé de voir que Rousseau réduisait la doctrine évangélique aux idées que l'homme peut naturellement découvrir sur la religion ; il écrivit à son ami qu'il préparait une réfutation détaillée du vicaire savoyard. Rousseau lui répond : « J'apprends avec plaisir que vous ne dédaignez pas de prendre la plume pour me combattre. Je suis très persuadé que, sans me ménager, vous pouvez faire beaucoup plus de bien à la cause commune que si vous écriviez pour ma défense. » Vernet répondit : « J'ai toujours rendu justice à vos talents et j'ai admiré bien des choses dans vos ouvrages, surtout celles qui tendent fortement aux bonnes mœurs. En lisant votre beau tableau de la religion naturelle, j'ai redit avec Tertullien : *O testimonium animæ naturaliter christianæ.* Mais je dois vous réfuter, je suis charmé que vous le voyiez sans peine; croyez qu'en contredisant l'écrit, je ménagerai autant que possible l'écrivain, et que rien n'altérera la sincère amitié que je ressens pour vous. » — Vernet donna une forme générale à cette réfutation en publiant les principes touchant l'autorité divine des Ecritures dans un livre sur la vérité de la religion chrétienne qui devint le Manuel pour la jeunesse genevoise. Il ne fait pas mention spéciale de Rousseau, et nous pensons que cette douceur et ce tact ne furent pas étrangers à l'évolution de Jean-Jacques vers le christianisme révélé. Vernet mourut en 1780, âgé de quatre-vingt-onze ans, ayant conservé ses facultés et sa mémoire. Quelques moments avant sa mort, il parlait de l'espérance qui ne confond point, et sa dernière parole fut celle de saint Paul : « Je sais en qui j'ai cru. » J. Gaberel.

VERNY (Louis-Edouard), l'un des représentants les plus éminents du protestantisme français contemporain. Il est né le 17 mars 1803 à Mayence, d'une famille originaire du centre de la France. Son père, catholique et libéral, chef de division à la préfecture, avait épousé une Allemande luthérienne et pieuse des bords du Rhin. Les fonctions administratives de M. Verny ayant cessé avec la chute de l'empire, il s'établit comme avocat à la cour royale de Colmar. C'est au collège de cette ville et au gymnase protestant de Strasbourg que le jeune Edouard fit ses études classiques. Il étudia le droit à la Faculté de Strasbourg et ne tarda pas à entrer en relation avec M. Bautain. Les cours du célèbre professeur de philosophie développèrent son goût pour les idées générales dont il suivait la marche avec un intérêt passionné; c'est aussi l'abbé Bautain qui alluma dans son cœur la première étincelle d'une foi vivante et personnelle. Verny appartenait à la famille des esprits réceptifs plutôt qu'à celle des génies créateurs. Comprendre beaucoup, saisir pour comparer, juger plus que produire était le trait original de son esprit. Il fit en 1823 un séjour à Paris, pendant lequel il se lia avec Cousin et avec quelques écrivains du *Globe;* il songeait à traduire Kant et nourrissait alors déjà l'ambition d'être un des traits d'union entre la vie intellectuelle de l'Allemagne et de la France. De retour en

Alsace, Verny se fit inscrire au barreau de Colmar, où il plaida pendant quatre ou cinq ans. Poussé par le désir de se vouer tout entier à l'étude des questions religieuses et philosophiques, il se décida, bien qu'âgé déjà de vingt-cinq ans, à suivre les cours de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg ; il n'y passa que deux ans. En 1830, il fut appelé à occuper le poste de principal du collège de Mulhouse, à la réorganisation duquel il travailla avec un dévouement infatigable et une haute intelligence des besoins nouveaux de l'instruction publique. — C'est de son séjour à Mulhouse que datent les relations intimes que Verny noua avec Vinet, alors professeur de littérature à Bâle. Dans les lettres qu'ils échangèrent apparaît la parenté d'esprit de ces deux hommes d'élite, qui unissaient une sincérité et une droiture d'âme à toute épreuve à une délicatesse de conscience vraiment exquise. « Vinet, disait Verny, m'a fait l'opération de la cataracte. » C'est lui qui a ouvert devant ses yeux émerveillés les trésors intellectuels et moraux que renferme l'Evangile, en même temps qu'il a fait goûter à son âme la puissance de vie qui découle de la communion personnelle avec Dieu et avec Jésus-Christ. Verny participa à ce que le *Réveil* avait de légitime et de bienfaisant ; il sut toujours se garder de ses étroitesses et de sa tendance sectaire. Appelé en 1835, à Paris, comme pasteur de l'Eglise de la confession d'Augsbourg, aux Billettes d'abord, à l'église de la Rédemption ensuite, Verny ne tarda pas à grouper autour de sa chaire un public choisi et sympathique. Sans se dérober aux charges écrasantes de l'activité pastorale et des nombreux comités dont il faisait partie, il donna des soins particuliers à sa prédication, qui se distinguait par la richesse de la pensée, la fermeté des vues, la dialectique interne qui reliait toutes les parties à l'idée centrale, non moins que par l'émotion édifiante et la chaleur communicative dont elle était animée. — Vers 1840, une crise théologique commença à s'opérer dans l'esprit de Verny. Toujours sincère avec lui-même et plus que jamais convaincu de la nécessité de concilier la foi avec la science et de réaliser, au sein de l'Eglise, l'unité d'esprit, tout en respectant les divergences nécessaires de pensée et de caractère, Verny entreprit deux voyages d'exploration théologique en Allemagne (1841 et 1842) ; il se lia avec les chefs de la *Vermittlungstheologie*, Rothe, Nitzsch, Tholuck, Jul. Müller, Neander, et se fortifia dans la conviction que la libre recherche théologique peut et doit se concilier avec une piété sincère et vivante. Il rapporta de ce voyage la certitude que l'essence du christianisme ne devait pas être cherchée dans un corps de doctrines, mais dans la personne du Christ et la vie en Christ ; que l'Evangile n'est point contraire à la conscience, et qu'il est venu réveiller en nous la vérité ou plutôt la force, qui, sous l'action délétère du péché, y dormait d'un sommeil séculaire. Verny demeura, de plus, contrairement à son ami Vinet, partisan convaincu de l'union de l'Eglise et de l'Etat, et du rôle éducateur que sont appelées à jouer les Eglises de multitude. Bien qu'il souffrît cruellement des conflits entre son intelligence qui pouvait adhérer aux résultats de la critique, et son cœur qui y répugnait toujours, il ne cessa d'espérer dans le renouvellement de la théologie, qui mettrait fin à ces luttes doulou-

reuses. Lui-même, insensiblement, faisait circuler dans sa prédication comme une sève nouvelle, conciliant admirablement les exigences de sa conscience scientifique et celles de l'enseignement populaire, et se faisant l'initiateur spirituel d'un auditoire dont les rangs ne cessaient de grossir. Il salua avec joie la publication de la *Revue de théologie de Strasbourg* (1850), et noua avec ses directeurs des relations étroites, sans pour cela négliger ses anciens amis. — Obéissant à un sentiment de défiance, sans doute exagéré, Verny a peu écrit et encore moins publié. En 1845 et 1846 parurent deux sermons, la *Prière de la Cananéenne* et la *Repentance;* en 1867, son gendre, M. Ed. Robert, publia un volume de *Sermons*, qui fut vivement apprécié du public protestant; il renfermait comme appendice plusieurs fragments d'articles que M. Verny avait publiés dans le *Semeur*, dans l'*Espérance* et dans la *Revue de théologie*, notamment une étude magistrale, qui parut dans cette Revue (1re série, IX, 208 ss.) sur le *Droit de la science et la conscience chrétienne.* Il faut signaler encore un *Catéchisme* (1851) et le *Recueil de Cantiques* en usage dans l'Eglise de la confession d'Augsbourg de Paris, qui sont, en majeure partie, l'œuvre de notre auteur. Les écrits de Verny se distinguent par la lucidité du style, l'abondance des développements, l'étendue de l'intelligence, le merveilleux équilibre de la pensée. Ses lectures étaient immenses et il entretenait avec une foule d'hommes distingués, venus de tous les points de l'horizon, un commerce intellectuel des plus féconds. Le salon de M. Verny était recherché par tous ceux qui s'intéressaient au mouvement des idées dans tous les domaines; lui-même était un causeur brillant et un excitateur infatigable. Simple, sérieux, bon, aimable, il savait se mettre à la portée de chacun : seule, la légèreté lui répugnait absolument. — Chargé le 19 octobre 1854 d'ouvrir, par une prédication, la session du consistoire supérieur, à l'église Saint-Thomas, de Strasbourg, Verny, à la fin d'un discours d'une rare puissance qui avait suspendu l'auditoire à ses lèvres pendant plus d'une heure, s'affaissa soudain dans la chaire, frappé d'un coup d'apoplexie. Le deuil fut général : l'Eglise de la confession d'Augsbourg de Paris faisait dans le plus sympathique et le plus éminent de ses pasteurs une perte qu'elle ne devait pas réparer; le protestantisme français tout entier, à l'heure de sa crise la plus violente et de ses déchirements les plus amers, voyait descendre dans la tombe, avec M. Verny, celui qui était par excellence l'homme de la conciliation et de la paix. Rare honneur! Il n'était d'aucun parti et tous les partis le pleurèrent. — Voyez la *Notice biographique*, placée en tête du volume de *Sermons*, Paris, 1867, et l'étude nécrologique, publiée par MM. Scherer et Colani, dans la *Revue théologique* de Strasbourg, 1re série, IX, 265 ss.

F. LICHTENBERGER

VÉRON (François), controversiste français de la première moitié du dix-septième siècle, naquit à Paris, dans une bonne famille de robe, aux environs de 1575, et se fit recevoir en 1595, dès l'âge de vingt ans, dans la Société de Jésus. Ses précoces aptitudes pour la polémique engagèrent ses supérieurs à l'employer pour la conversion des protestants. A peine Véron eut-il reçu les ordres qu'il parcourut en tous sens le

royaume, provoquant dans chaque province à d'incessantes joutes oratoires les prédicateurs et les théologiens de la confession rivale, obtenant, en 1622, du cardinal de Richelieu des lettres patentes qui l'autorisaient à prêcher et à discuter avec le premier venu dans les rues et sur les places publiques, recevant de l'assemblée du clergé, en récompense de ses services, une pension de 600 livres et l'impression gratuite de ses écrits. Le passage par lui opéré, en 1620, du clergé régulier dans le clergé séculier et sa nomination aux fonctions de curé d'abord de Saint-Brieuc, puis à Charenton, ne refroidirent aucunement son ardeur de prosélytisme. Il mourut dans cette dernière ville le 6 décembre 1649. En dépit des éloges qui lui ont été prodigués par ses contemporains, sa polémique se distingua davantage par une dialectique retorse et un étalage de vains sophismes que par une loyale et solide érudition. Lorsque les disputes suscitées par lui tournèrent à son détriment, comme ce fut le cas en 1628, à Caen, vis-à-vis du savant Samuel Bochart, il ne se fit aucun scrupule d'altérer les pièces du procès, et lorsque son antagoniste l'eut publiquement convaincu de fausseté, il se livra à un tel débordement d'invectives que le parlement de Rouen se vit obligé de lui imposer silence par son arrêt du 18 janvier 1631. Parmi ses nombreux ouvrages, nous mentionnerons comme le plus estimé sa *Règle générale de la foi catholique* qui, au dire de Richard Simon, repose sur le sain entendement humain, sinon sur une connaissance très approfondie du grec et de l'hébreu (Paris, 1645); son livre sur les *Méthodes de traiter des controverses de religion* (2 vol., 1638), où il prit occasion des divergences qui séparaient les calvinistes des luthériens pour établir la supériorité de l'Eglise romaine et leur contesta, pour prévenir tout rapprochement entre eux, la faculté de distinguer entre les différents points de la doctrine, fut, malgré le nombre considérable de ses éditions, trouvé beaucoup plus faible par les juges impartiaux. S'il soutint dans son *Traité de la puissance du pape* (1626, in-8°) les maximes gallicanes et affirma les droits du pouvoir royal vis-à-vis du saint-siège, il n'en combattit qu'avec plus d'aigreur l'abbé de Saint-Cyran dans le *Bâillon des jansénistes*. Sa maladroite intervention, en 1647, dans les débats soulevés par la traduction du Nouveau Testament dit de Louvain, ne servit qu'à mettre au grand jour son incompétence critique. Les œuvres complètes de Véron ont été réunies en deux volumes in-folio. E. Strœhlin.

VÉRONÈSE (Paolo Caliari, dit), célèbre peintre italien, né à Vérone en 1528, mort en 1588, était fils d'un sculpteur. Il révéla de bonne heure son talent, et marcha bientôt sur les traces du Titien et du Tintoret, qu'il s'était proposés pour modèles. Mal apprécié dans sa ville natale, il alla se fixer à Venise, qu'il embellit d'une foule de chefs-d'œuvre. Il brille par l'élégance du dessin, la richesse du coloris, le nombre et la variété des ornements, la fécondité et la grandeur de l'imagination, la beauté et la grâce des têtes; il peint l'ancienne et somptueuse vie vénitienne dans toute sa magnificence et dans son éclat enivrant : c'est comme un dernier et puissant accord de ces chants de fête qui avaient célébré l'âge d'or de la Renaissance italienne. On aimait alors à orner

les murs des réfectoires des riches couvents de quelque tableau grandiose représentant un banquet biblique, de préférence les noces de Cana, et Paul Véronèse se surpassa lui-même dans cet étalage de costumes somptueux, de belles et souriantes figures, d'un luxe de fête propre à charmer les yeux et à communiquer la sensation de la joie profonde qui déborde de tous les cœurs. La clarté, la chaleur et l'harmonie que révèlent les compositions du grand peintre véronais ne souffrent point de l'importance qu'il accorde aux accessoires pompeux et monumentaux qui les encadrent. L'église Saint-Sébastien de Venise renferme une série des plus beaux tableaux de Véronèse, en particulier *Saint Sébastien marchant au supplice*. Nous citerons aussi l'*Adoration des Mages*, le *Bon Samaritain*, *Moïse sauvé des eaux*, dans la galerie de Dresde; les *Noces de Cana*, *Loth et ses filles*, *Suzanne au bain*, l'*Evanouissement d'Esther*, la *Vierge et l'enfant Jésus*, les *Pèlerins d'Emmaüs*, au Louvre; le *Repas chez Lévi* à l'Académie de Venise.

VÉRONIQUE (Sainte), avec le suaire sur lequel vint s'empreindre le portrait de Jésus, couronné d'épines, est le sujet de l'une des légendes les plus pittoresques du moyen âge chrétien. Véronique, ou Bérénice, était une femme pieuse de Jérusalem, qui, à la vue du Christ gravissant le Calvaire, saisie d'une indicible pitié, détacha son foulard et le lui présenta, afin qu'il pût essuyer le sang et la sueur qui couvraient son visage. Pour la récompenser, le Seigneur imprima les traits de son visage altéré par les souffrances sur le suaire et le laissa à Véronique comme un souvenir et un gage de son amour. Telle aurait été l'origine de la plus ancienne représentation artistique du *caput spinosum seu cruentatum*. Divers traits ont été ajoutés plus tard à la légende primitive. Ainsi Véronique, ou plutôt Βερονίκη, aurait été la femme affligée d'une perte de sang qui fut guérie par l'attouchement de la robe de Jésus (Matth. IX, 20 ss.), et qui, d'après Eusèbe (*Hist. eccl.*, VII. 17. 18), érigea une statue au Seigneur dans la ville de Panée, dans la Phénicie syrienne. D'après d'autres additions, Véronique, issue de sang royal, aurait été la petite-fille d'Hérode le Grand, ce qui explique la confusion avec Bérénice, la mère d'Hérodias et la grand'mère de Salomé. On la fait aussi mourir avec cinquante autres jeunes gens et jeunes filles de la mort du martyre à Antioche, tandis que d'autres en font la fiancée d'un certain Amatus, désigné comme le « *famulus S. Virginæ Mariæ et Josephi, et Domini bajulus ac nutricius.* » Cet Amatus l'aurait accompagnée à Rome, puis en Gaule, où ils auraient vécu de la vie des cénobites. L'empereur Tibère, étant tombé gravement malade et ayant entendu parler du suaire merveilleux de Véronique, l'aurait mandée à Rome et aurait été guéri instantanément, si bien que, convaincu de la divinité du Christ, il aurait envoyé en exil Pilate, l'auteur de sa crucifixion. Véronique serait demeurée à Rome et aurait légué par testament le suaire miraculeux à Clément, successeur de saint Pierre. En effet, depuis l'an 705, l'église de Sainte-Marie-Majeure, et plus tard l'église de Saint-Pierre se vanta de posséder le portrait merveilleux. Milan et Jaen, en Espagne, se vantent également d'être en possession d'un suaire authentique. Ce qui rend l'existence même de Véronique plus que probléma-

tique, c'est la circonstance qu'au treizième siècle c'est moins la propriétaire du suaire que ce suaire lui-même qui était désigné par le nom de Véronique. Quoi de plus naturel dès lors d'admettre qu'à l'origine Véronique n'a été qu'une contraction corrompue de *vera icon* (εἰκών), véritable image (*imago non manu facta sed divinitus impressa*). — Voyez *AA. SS.* ad 4 febr., I, 449 ss.; Gretser, *Syntagma de imaginibus non manu factis*, Ingolst., 1622; Chifflet, *De linteis Christi sepulchralibus servatis crisis historia*, Antv., 1624; Beausobre, *Des images de main divine, dans la Bibl. germ.*, XVIII, 10; Tillemont, *Mémoires*, I, 471 ss.; Grimm, *Die Sage vom Ursprung der Christusbilder*, Berl., 1843, et l'article de Zœckler, dans la *Real-Encykl.* de Herzog, XVII, 86 ss.

VERSIONS ANCIENNES DE LA BIBLE. — I. VERSIONS GRECQUES. Les livres sacrés des Hébreux furent traduits pour la première fois en grec par des Juifs établis en Egypte, sous la dynastie des Ptolémées. Cette version, commencée par le Pentateuque sous Ptolémée Philadelphe, dans la première moitié du troisième siècle avant notre ère, était achevée, ou peu s'en faut, cent ans plus tard sous Ptolémée Philomètor, comme le prouve le prologue de la Sapience du fils de Sirach, écrit vers l'an 130. Le juif alexandrin Aristobule, dans un ouvrage dédié à Ptolémée Philomètor, dont quelques fragments ont été conservés par Clément d'Alexandrie et par Eusèbe de Césarée, assurait qu'une autre traduction grecque du Pentateuque avait été faite avant celle-là ; mais cette affirmation, destinée à expliquer comment Platon et d'autres philosophes grecs avaient pu emprunter la plupart de leurs idées philosophiques à Moïse, est fort sujette à caution. Le témoignage d'Aristobule prouve seulement que la traduction grecque du Pentateuque existait de son temps et que l'on croyait alors qu'elle avait été faite un siècle auparavant, sous Ptolémée Philadelphe, par les soins de Démétrius de Phalère, Athénien exilé qui s'était retiré en Egypte et avait occupé un haut rang dans l'Etat sous le premier des Ptolémées. Ceci n'est pas rigoureusement exact, puisque, d'après un passage de Diogène Laërce (V, 78), Démétrius tomba en disgrâce à l'avènement du second des Ptolémées. Mais cette inexactitude de forme ne porte pas atteinte à la vérité de la tradition rapportée par Aristobule. Démétrius, qui « présida à la législation » de l'Egypte sous le règne de Ptolémée Ier (Elien, *Var. Hist.*, III, 17) et qui « lui conseillait de se procurer et de lire les livres sur la royauté et le gouvernement » (Plutarque, *Apopht.*, 8), peut s'être occupé sous ce règne d'une œuvre qui ne fut achevée que sous le règne suivant. D'après ce passage de Plutarque, il est assez naturel de croire qu'il voulut aussi connaître et faire traduire en grec la législation de Moïse. Les besoins du culte et de l'édification auraient pu suffire assurément pour déterminer les juifs alexandrins à traduire leurs livres sacrés, qu'ils ne comprenaient plus dans le texte original ; et il en fut ainsi, en tout cas, pour les autres livres de l'Ancien Testament. Mais, puisqu'une tradition unanime et assez rapprochée de l'événement attribue l'initiative de la traduction du Pentateuque à Démétrius de Phalère et au premier ou au second des Ptolémées, il n'y a aucune bonne raison

de la mettre en doute. Cette tradition s'est transformée en légende dans la lettre d'Aristée, officier de Ptolémée Philadelphe, à son frère Philocrate. D'après cette lettre, dont l'inauthenticité est manifeste et qui est sans doute l'ouvrage d'un Juif alexandrin antérieur à Philon, Ptolémée II aurait envoyé une ambassade à Jérusalem pour demander au grand prêtre Eléazar un exemplaire de la Loi et six vieillards de chaque tribu (donc 72) pour la traduire. (De là le nom de version des LXXII ou plus brièvement des LXX). Ces soixante et douze vieillards auraient accompli leur œuvre en soixante et douze jours dans l'île de Pharos, Démétrius lui-même écrivant sous leur dictée, etc. Philon, Josèphe, Justin martyr, Irénée et plusieurs autres Pères de l'Eglise reproduisent cette légende en la modifiant et en l'embellissant plus ou moins. Philon attribue l'inspiration divine aux soixante et douze vieillards, et cette opinion a été générale dans les premiers siècles de l'Eglise : *Spiritus qui in prophetis erat*, dit saint Augustin, *idem ipse erat etiam in septuaginta viris* (*Civ. Dei*, XVIII, 43). Diverses particularités montrent que cette traduction fut l'œuvre de juifs égyptiens. Elle suit fréquemment le texte samaritain; de plus, d'après Origène (*Hexapl.*, éd. Montfaucon, I, p. 86) et Jérôme (*Prol. Galeat.*) les meilleurs manuscrits des LXX (sans doute du Pentateuque) portaient le nom de Jéhovah (I H V H) en anciens caractères. De ces deux faits il faut conclure que la traduction fut faite sur un exemplaire du Pentateuque samaritain; mais non exclusivement, car elle s'écarte aussi souvent du texte samaritain pour suivre le texte massorétique. D'après un traité talmudique (Sôpherim, 1), elle fut l'œuvre de cinq auteurs différents, un pour chaque livre; et il est certain que quelques mots sont traduits dans les différents livres d'une manière différente (voy. Grætz, *Gesch. der Juden*, III, p. 620). Abstraction faite des divergences qui proviennent du texte samaritain, la traduction du Pentateuque est bien mieux faite que celle des autres livres de l'Ancien Testament. — Ceux-ci furent traduits ensuite les uns après les autres par différents auteurs, comme le montrent les différences de traduction qui existent entre les divers livres et qui sont particulièrement faciles à constater dans les passages parallèles. La plupart furent sans doute traduits en Egypte ; mais il faut faire une exception pour le livre d'Esther, qui, d'après sa souscription, fut traduit à Jérusalem par un certain Lysimaque et apporté en Egypte la quatrième année de Ptolémée (sans doute Philométor, donc en 178). — Imbus des idées de la philosophie grecque, les traducteurs alexandrins, surtout ceux du Pentateuque, ont atténué autant que possible les anthropomorphismes et les anthropopathies si nombreux dans l'Ancien Testament. Ainsi Dieu ne se *repent* pas, n'est pas *affligé* d'avoir fait l'homme (Gen. VI, 7); il *pense* et *réfléchit*. Moïse ne le prie pas de *se repentir* du *mal* qu'il voulait faire à son peuple, mais d'*avoir pitié* du *malheur* de son peuple (Ex. XXXII, 12, 14). Les traducteurs des autres livres de l'Ancien Testament n'ont pas eu le même scrupule et ont dit, comme le texte original, que Dieu s'était repenti (1 Sam. XV, 35; Jér. XVIII, 8; Jon. III, 10). Les vieillards qui accompagnaient Moïse sur le Sinaï ne virent

pas le Dieu d'Israël, mais *le lieu* où il était (Ex. XXIV, 10 s.). Moïse et le psalmiste ne doivent pas contempler la *forme* de Dieu, mais sa *gloire* (Nombr. XII, 8; Ps. XVII, 15). Job n'exprime pas l'espoir de contempler Dieu après sa mort (XIX, 26 s.) ; Hézékiah ne se plaint pas de ce que bientôt il ne verra plus Jéhovah, mais *le salut de Dieu*, sur la terre des vivants (Es. XXXVIII, 11). Bien plus, les traducteurs ont trouvé moyen d'introduire dans le texte sacré, par une interprétation arbitraire, des idées philosophiques qui lui sont tout à fait étrangères. C'est ainsi qu'ils ont traduit les deux récits de la création de manière à faire croire que le premier se rapportait à la création idéale, invisible, qui, d'après Platon, avait eu lieu d'abord dans la pensée divine et sur le modèle de laquelle avaient été formés ensuite les objets matériels. Cf. Gen. I, 2 : « la terre était *invisible* » ; II, 3 ss : « Dieu se reposa de toutes ses œuvres qu'il avait *commencé* de faire... Quand Dieu fit le ciel et la terre et toute verdure des champs *avant qu'elle fût sur la terre*, et toute herbe des champs *avant qu'elle eût poussé*. Et Dieu fit pousser *encore* de la terre tout arbre... (v. 9.). Et il forma *encore* de la terre toutes les bêtes » (v. 19). Philon a interprété ces textes dans le sens que nous indiquons. La même idée a été introduite dans Esaïe XL, 26; XLV, 18, où se lisent ces mots : « Qui a *montré* toutes ces choses ? » « Dieu qui a *montré* la terre et qui l'a faite? » tandis que le texte original porte que Dieu a *créé* ces choses, *formé* la terre. Mais le traducteur a voulu indiquer qu'en créant les astres et la terre, Dieu n'avait fait que montrer, manifester au dehors un monde qui existait déjà dans sa pensée. — Les traducteurs alexandrins ont introduit aussi dans les textes sacrés certaines idées familières aux juifs de leur temps, mais tout à fait étrangères à l'antiquité hébraïque. Ainsi, l'idée que chaque nation a un ange gardien (cf. Sir. XVII, 17; Daniel, *passim*) se trouve dans la traduction du cantique de Moïse (Deut. XXXII, 8 : « Dieu a établi les bornes des peuples d'après le nombre des *anges de Dieu*. » Le texte hébreu signifie que Dieu avait « établi (fixé, déterminé) des territoires de peuples (ceux des peuplades cananéennes) pour le [petit] nombre *des enfants d'Israël*. »). — Les traducteurs alexandrins ont eu assez souvent sous les yeux un texte hébreu différent du texte actuel ; et, à ce point de vue, la valeur critique de cette antique version est considérable. Comment, en effet, sans un texte différent auraient-ils pu traduire comme ils l'ont fait des passages tels que Ps. XL, 7; LXXXIV, 12 et tant d'autres? Mais il n'en est pas moins vrai, d'autre part, qu'ils ont souvent mal lu et mal compris leur texte, qu'ils ont souvent ajouté, retranché, interverti, divisé autrement, d'une manière arbitraire. Les omissions furent particulièrement nombreuses dans Job, à cause de la grande difficulté de ce poème. Les psaumes sont rangés dans un ordre un peu différent, et il y en a un de plus, à la fin. Il y a des additions dans Job, Esther et Daniel. Cela étant, il est assez naturel de penser que les omissions et les interversions qu'on remarque dans Jérémie proviennent aussi du traducteur et non du texte sur lequel il traduisait. La traduction des livres poétiques et prophétiques est naturellement beaucoup plus mauvaise que celle des livres historiques. Celle de Daniel est tellement arbitraire

qu'elle fut rejetée par l'ancienne Eglise, avant l'époque de Jérôme, et remplacée par celle de Théodotion. Elle ne s'est conservée que dans un seul manuscrit, le *Codex chisianus*, à Rome, d'après lequel elle fut publiée pour la première fois en 1772. — Les Juifs alexandrins rapprochèrent les livres historiques, les livres poétiques et les livres prophétiques, qui sont plus ou moins dispersés dans le Canon hébreu et fondèrent ainsi la division de l'Ancien Testament qui, par la Vulgate, s'est perpétuée jusqu'à nous. Mais ils mirent les petits prophètes avant les grands et les rangèrent dans un ordre différent de celui du texte hébreu. Au reste, l'ordre des livres n'est pas exactement le même dans les anciens manuscrits. V. l'ordre *réel* du Vaticanus, du Sinaïticus et de l'Alexandrinus, dans Tischendorf, *V. T. græce* (5e éd., 1875), I, *Prolegg.*, p. 94, 97. — Plusieurs livres traduits de l'hébreu ou composés en grec par des juifs d'Egypte et qui ne faisaient pas partie du Canon des juifs de Palestine, s'ajoutèrent peu à peu à la Bible grecque et finirent par jouir presque de la même autorité. Ce sont les livres dits *apocryphes*. Le nombre n'en est pas toujours le même dans les divers manuscrits. — La version des LXX se répandit même en Palestine. C'est d'après elle que les écrivains du Nouveau Testament citent généralement l'Ancien, même dans les passages où elle diffère du texte hébreu. Mais dans les discussions qui ne tardèrent pas à s'élever entre les juifs et les chrétiens, les juifs contestèrent que certaines paroles des prophètes ou des psalmistes eussent le sens que leur donnaient les chrétiens, appuyés sur la version grecque. Au lieu de la vénération qu'ils avaient eue pour elle, ils n'eurent bientôt plus que de l'horreur, au point de dire que « lorsque la Loi fut écrite en grec, les ténèbres couvrirent le monde pendant trois jours » (Tr. Taanith, f. 50, 2) et que « ce fut un jour calamiteux pour Israël comme celui où fut fait le veau d'or » (Tr. Sôpherim, 1). Les chrétiens, de leur côté, accusaient les juifs d'avoir falsifié le texte hébreu : accusation sans fondement. De ce besoin d'une version plus conforme au texte original naquit, au commencement du second siècle, celle d'Aquila, prosélyte juif, originaire du Pont, qui vivait sous Hadrien. Les quelques débris qui en sont parvenus jusqu'à nous montrent qu'elle était littérale jusqu'à l'absurde. Par exemple, la particule *eth*, signe de l'accusatif, mais qui signifie aussi *avec*, est traduite régulièrement par σύν, suivi de l'accusatif. Elle fut adoptée avec empressement par les juifs. — Peu après, vers le milieu du deuxième siècle, un autre prosélyte juif ou un chrétien ébionite (les anciens auteurs ecclésiastiques ne sont pas d'accord sur ce point), nommé Théodotion, originaire d'Ephèse, donna une version nouvelle ou plus vraisemblablement une édition améliorée des LXX. Enfin, un chrétien ébionite, nommé Symmaque, fit au commencement du troisième siècle une traduction plus libre, moins littérale que les précédentes. Outre ces quatre grandes versions grecques, qui embrassaient l'Ancien Testament tout entier, il y en avait d'autres, qui ne comprenaient que quelques livres, et dont l'une au moins avait un chrétien pour auteur. Origène les réunit toutes, avec le texte hébreu, dans un grand ouvrage connu sous le nom d'Hexaples et qui contenait, sur

six colonnes, d'abord le texte hébreu, puis sa transcription en lettres grecques, puis les versions d'Aquila, de Symmaque, des LXX et de Théodotion. Dans certains livres, une cinquième et une sixième traduction occupaient une septième et une huitième colonne; d'où le nom d'Octaples. Parfois même une neuvième colonne était nécessaire pour une septième traduction. — Les additions des LXX au texte hébreu étaient indiquées par un signe nommé *obélos* (broche). Quand les LXX avaient omis, au contraire, une portion du texte, Origène les complétait généralement d'après la version de Théodotion, parfois d'après celle d'Aquila ou de Symmaque, en indiquant cette addition au texte des LXX, par un astérisque, suivi de l'initiale du nom du traducteur auquel il l'empruntait. Ce grand et long ouvrage fut composé à Tyr, vers l'an 230. Origène fixa le texte des LXX, qui était alors dans le plus triste état, non seulement par la comparaison de différents manuscrits, mais aussi par celle du texte hébreu, ce qui était très légitime assurément, mais aurait exigé beaucoup de réserve et de précautions. Il est à croire que, dans plus d'un cas, le texte des LXX n'a pas été rectifié, mais altéré, sous l'influence du texte hébreu. Ainsi, dans la revision qu'il fit du Psautier sur le texte hexaplaire des LXX, Jérôme changea *corpus* autem perfecisti mihi (Ps. XL, 7), en *aures* autem..., parce que le texte hébreu porte le mot *oreilles*. Et pourtant, la citation de ce texte étrange dans l'épître aux Hébreux (X, 5-7) prouve bien que le vrai texte des LXX était σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι. (V. l'explication de cette interpolation et de la traduction grecque dans mon ouvrage sur le *Texte primitif des Psaumes*, p. 106 et suiv., et dans la *Revue théologique*, 1874, p. 61 ss.). — Ce qui reste des Hexaples a été publié par Montfaucon (Paris, 1713, 2 vol.) et plus complètement par Field (Oxford, 1867-74, 2 vol. in-4°). — Vers la fin du troisième siècle, Lucien, prêtre d'Antioche, et Hésychius, évêque égyptien, revisèrent aussi, chacun de son côté, le texte des LXX. Peu après, Eusèbe de Césarée fit transporter le grand ouvrage d'Origène de Tyr à Césarée dans la bibliothèque de son ami Pamphile et fit faire de nombreuses copies du texte hexaplaire des LXX, en sorte qu'au quatrième siècle il y avait trois éditions différentes des LXX, sans compter le texte vulgaire et corrompu. L'édition hexaplaire d'Eusèbe et de Pamphile ne tarda pas, cependant, à supplanter les autres. Les copistes négligèrent bientôt de marquer les signes qui se trouvaient dans les Hexaples, en sorte que les manuscrits des LXX parvenus jusqu'à nous, le Vaticanus, le Sinaïticus (quatrième siècle), l'Alexandrinus (cinquième siècle), etc., contiennent bien des passages qui y manquaient du temps d'Origène, en particulier dans le livre de Job. — Les éditions principales des LXX sont : 1° celle de la polyglotte de Complutum (Alcala), 1514-17, qui a été suivie par les polyglottes d'Anvers et de Paris ; 2° celle d'Alde Manuce ou de Venise, 1518 ; 3° celle de Rome ou Sixtine, publiée par ordre de Sixte-Quint, d'après le manuscrit du Vatican, en 1587 ; elle a été suivie par la polyglotte de Londres, la grande édition de Holmes et Parsons (Oxford, 1798-1827 ; 5 vol. in-fol.), celles de Van Ess, de Tischendorf (5e éd., 1875), etc. Enfin, 4° l'édition de Grabe (Oxford,

1707-19, 4 vol. in-fol. ; et 1720-29, 8 vol. in-8°), d'après le manuscrit alexandrin, d'où est sorti celle de Breitinger (Zurich, 1730-32). L'édition critique la plus complète est celle de Holmes et Parsons ; elle donne les variantes de 12 manuscrits en lettres onciales et de 261 en lettres minuscules. — La bibliothèque Saint-Marc, à Venise, possède un manuscrit unique, du quatorzième ou du quinzième siècle, contenant une version grecque de quelques livres seulement de l'Ancien Testament (Pentateuque, Proverbes, Ruth, Cantique des cant., Ecclésiaste, Lamentations, Jérémie et Daniel). Elle fut publiée par d'Ansse de Villoison en 1784 et récemment d'une manière plus correcte par Gebhardt: *Græcus Venetus*, Lips. 1875, in-8°. Elle paraît être l'œuvre d'un juif du treizième siècle. Elle suit servilement le texte massorétique et le rend dans un style étrange, mêlé d'expressions de toute sorte, choisies et vulgaires, élégantes et barbares. C'est une curiosité littéraire de fort peu de valeur.

II. Versions latines. L'Ancien Testament fut traduit en latin sur la version des LXX et le Nouveau sur le texte grec avant l'époque de Tertullien. Non seulement les différents livres furent traduits par différents auteurs, mais les mêmes livres furent traduits plusieurs fois, par des auteurs différents, sinon tous, du moins la plupart. C'est ce qui résulte d'un grand nombre de passages des Pères du quatrième et du cinquième siècle, en particulier d'Ambroise, d'Hilaire de Poitiers, d'Augustin, etc. (voy. Ziegler, *Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus*, 1879). *Qui scripturas ex hebræa lingua in græcam verterunt numerari possunt*, dit Augustin (*Doctr. christ.*, II, 11), *latini autem interpretes nullo modo; ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex græcus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguæ habere videbatur, ausus est interpretari.* Ces auteurs parlent de la *varietas* ou *numerositas latinorum interpretum*. Malgré ces témoignages, plusieurs critiques, se fondant sur le fait que Jérôme parle souvent d'une *vulgata editio*, ou *antiqua interpretatio*, qui, avec le temps, s'était altérée d'une manière incroyable, pensent qu'il n'y avait en réalité qu'une seule version latine, mais qui avait subi de telles modifications en sens divers, qu'Augustin, Ambroise, etc., avaient pu s'y tromper et croire que c'étaient des versions primitivement différentes. Mais Jérôme lui-même emploie ailleurs les mêmes expressions : *alii interpretes*, *varii translatores*, *interpretum varietas*, et il témoigne qu'il y avait, en tout cas, plusieurs traductions du livre des Psaumes, faites sur le grec des LXX : « *Pro domibus eburneis* (Ps. XLV, 9), *quia in græco scriptum est* ἀπὸ βαρεῶν ἐλεφαντίνων, *quidam latinorum ob verbi ambiguitatem a gravibus interpretati sunt* » (*Ep. ad Princip.*). Et Fulgence de Ruspe (*ad Trasimund.*, 2, 5) dit quelque chose d'analogue à propos du psaume CXXXIX, v. 9 : l'un avait traduit *in directione*, l'autre *ante lucem*, ce qui correspond aux deux leçons que présentent encore les manuscrits des LXX : κατ' ὀρθόν et κατ' ὄρθρον, et dont la première est une faute de copiste manifeste. — On voit déjà par cet exemple que ces premières versions latines étaient très imparfaites : elles avaient non seulement tous les défauts des LXX, mais aussi tous ceux qui s'étaient peu à

peu introduits dans le texte des LXX par la négligence des copistes. Par exemple, dans Esaïe XLV, 1, on lisait : « *Sic dicit Dominus Deus Christo domino meo,* » parce que le manuscrit sur lequel avait été faite cette traduction portait Κυρίῳ, au lieu de Κύρῳ, à *Cyrus.* Dans Rom. XII, 11, on lisait, nous dit Jérôme (*Ep.* 27, *ad Marcellam,* 3), *tempori servientes* (!), parce que le traducteur avait lu καίρῳ au lieu de κυρίῳ, etc. Parfois aussi le traducteur n'avait pas compris le texte grec qu'il avait sous les yeux. Enfin la langue de ces versions était fort incorrecte. A toutes ces causes d'erreur il faut encore joindre celles de la négligence des copistes et de l'ignorance de certains correcteurs, qui, croyant corriger le texte, l'altéraient en réalité. En outre, ces diverses versions semblent avoir été plus ou moins combinées les unes avec les autres par les copistes, en sorte qu'au quatrième siècle, il y avait, nous dit Jérôme, *tot exemplaria* (recensions du texte) *pæne quot codices.* De toutes ces versions Augustin préférait l'*itala*, c'est-à-dire celle qui était usitée en Italie ; il la considérait comme la plus fidèle et la plus claire : *Itala cæteris præferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiæ* (*Doctr. christ.*, II, 15). — Les fragments de ces anciennes versions parvenus jusqu'à nous furent rassemblés au siècle dernier par le bénédictin Pierre Sabatier : *Bibliorum s. latinæ versiones antiquæ*, etc., Rheims, 1739-49, 3 vol. in-fol. ; éd. plus complète, 1751. De notre temps, Ernest Ranke s'est rendu particulièrement utile dans ce genre de recherches : *Fragmenta versionis S. S. latinæ antehieronymianæ*, Vienne, 1868. *Par palimpsestorum Wirceburgensium*, 1871. Ces deux palimpsestes de Würzbourg contiennent des fragments du Pentateuque et des prophètes. Une grande partie du Pentateuque vient d'être publiée par M. Ulysse Robert, d'après un manuscrit de Lyon qui date du sixième siècle : *Pentateuchi versio latina antiquissima*, Paris, 1881. La plus grande partie du Nouveau Testament a été publiée aussi par divers auteurs, d'après plusieurs anciens manuscrits, dispersés dans les bibliothèques de l'Europe. — En 382, Jérôme entreprit, sur la demande du pape Damase, la revision de l'*Itala* d'après le texte grec. Il revisa ainsi, à Rome, le Nouveau Testament et le Psautier. Mais il avoue que la revision du Psautier, d'après le texte ordinaire des LXX, fut rapide : *cursim.* Cette édition des Psaumes demeura en usage à Rome jusqu'au seizième siècle (1566) ; elle est connue en conséquence sous le nom de *Psalterium romanum.* Quelques années après, à Bethléem, où il était allé s'établir en 386, il en fit une seconde revision, d'après le texte *hexaplaire* des LXX, qu'il avait collationné à Césarée. Cette seconde édition, passablement différente de la première, fut adoptée dans les Gaules (de là son nom de *Psalterium gallicanum*), puis dans les autres pays chrétiens, et fait encore partie de la Vulgate. Jérôme corrigea de même Job et d'autres livres de l'Ancien Testament. Mais plusieurs évêques, engagés dans des controverses avec les Juifs, l'engagèrent à traduire l'Ancien Testament en latin, d'après le texte hébreu. — Jérôme, qui s'était déjà livré à l'étude de la langue hébraïque pendant son premier séjour en Orient (374-79) et qui l'avait reprise à Bethléem sous la direction d'un juif nommé Bar-hanina, employa quinze ans, de

390 à 405, à cette œuvre colossale. Sans grammaire, sans dictionnaire, avec le seul secours des versions grecques et de quelques rabbins qu'il consulta, non sans peine, pour les livres les plus difficiles, il traduisit tout l'Ancien Testament et même quelques apocryphes, comme Tobie et Judith, qu'il traduisit l'un et l'autre de l'araméen, avec l'aide d'un juif qui lui traduisait de vive voix l'araméen en hébreu. Malgré l'opposition de Rufin et même d'Augustin, cette version, qui est naturellement meilleure en général, quoique pas toujours, que l'ancienne, ne tarda pas à la remplacer. Deux cents ans après, du temps de Grégoire le Grand (600), on se servait à Rome indifféremment de l'une et de l'autre. Mais à partir du septième siècle, à peu près tous les conciles et les auteurs ecclésiastiques ne citent plus que la version de Jérôme. Cependant sa traduction des Psaumes ne parvint pas à remplacer le *Psalterium gallicanum*, que le peuple chrétien était habitué à chanter dans les églises. Ceux des livres apocryphes que Jérôme n'avait pas touchés, Baruch, Sirach (Ecclésiastique), Sapience, 1 et 2 Machabées, ont aussi conservé dans la Vulgate une portion de l'antique *Itala*. — Pendant le moyen âge, le texte de la Vulgate se corrompit comme celui de l'*Itala* et celui des LXX s'étaient corrompus précédemment, et par les mêmes causes. Il fut revisé successivement par Alcuin, vers l'an 800, sur l'ordre de Charlemagne; au onzième siècle, par Lanfranc, archevêque de Cantorbéry; au douzième, par le cardinal Nicolas, à Rome; au treizième, par les théologiens de Paris et les Dominicains. Les nombreuses éditions de la Vulgate publiées à la fin du quinzième et au commencement du seizième siècle présentent de nombreuses divergences. Robert Estienne et les théologiens de Louvain essayèrent d'y remédier par des éditions critiques publiées d'après d'anciens exemplaires. En 1546, le concile de Trente *statuit et declarat ut hæc ipsa vetus et vulgata editio... pro authentica habeatur et ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat*, et ordonne en conséquence qu'elle soit publiée aussi correctement que possible. De là l'édition de Sixte-Quint (Rome, 1590), qui fut faite d'après les plus anciens manuscrits. Mais Bellarmin trouva qu'elle pouvait fournir des armes aux protestants dans leur lutte contre l'Eglise romaine; il fit supprimer l'édition, dont il ne reste plus que quelques exemplaires (voy. *Revue de théol.*, 1853, p. 77 ss.). Peu après, Clément VIII fit publier une nouvelle édition (1592), qui est la base de toutes celles qui ont suivi. Une édition critique des LXX, de l'*Itala* et de la Vulgate serait une œuvre de la plus grande utilité. Vercellone a commencé cette œuvre pour la Vulgate : *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ*, Rome, 1860 et 1864. Riegler (1820), Van Ess (1824) et Kaulen (1868), ont écrit l'histoire de la Vulgate (en allemand). Voyez aussi dans la deuxième édition de l'Encyclopédie de Herzog l'article *Lateinische Bibelübersetzungen*.

III. Versions araméennes ou targoums. Après le retour de l'exil, la langue hébraïque fut remplacée peu à peu en Palestine par la langue araméenne. Il vint un moment où le peuple ne comprit plus les livres sacrés qu'on lui lisait dans le texte original, et où il fallut les lui expliquer. On trouve déjà une trace de cette coutume du temps d'Esdras et

de Néhémie (Néh. VIII, 8). L'interprète était en général différent du lecteur. On lisait un verset de la Loi, on pouvait en lire trois des livres prophétiques ; après quoi l'interprète les traduisait en araméen (Meghilla, 4, 4). De ces traductions orales naquirent naturellement les traductions écrites. Le fait que Jésus prononça sur la croix le début du psaume XXII en araméen ne prouve pas nécessairement l'existence d'un *targoum* (interprétation) écrit sur les Psaumes. Mais la Ghemara (Shabbat, f. 115, 1) parle d'un *targoum* écrit sur le livre de Job, qui existait du temps de Gamaliel, le maître de saint Paul. En tout cas, ce n'est pas celui qui est parvenu jusqu'à nous.— Les deux plus anciens targoums connussont celui d'Onkélos sur le Pentateuque et celui de Jonathan, fils d'Ouzziel, sur les Prophètes, c'est-à-dire, non seulement sur les écrits des prophètes, mais aussi sur les livres historiques de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois. Les renseignements du Talmud sur Onkélos, fils de Kalonymos, sont incertains et en partie contradictoires ; il y est souvent confondu avec Aquila, le traducteur grec. D'après les données les plus anciennes, il était prosélyte et disciple de Gamaliel. Les auteurs du Talmud ne sachant rien de certain sur sa personne, il vivait en tout cas longtemps avant le cinquième siècle de notre ère. Quelques passages de son targoum montrent qu'il le composa avant la ruine de Jérusalem (Gen. XLIX, 27 ; Nombr., XXIV, 9 ; Deut., XXXIII, 18). Plusieurs auteurs ont pensé qu'il était babylonien ; il est plus vraisemblable qu'il vivait en Palestine. Winer (*De Onkeloso ejusque paraphrasi*, 1820), Luzzato (*Philoxenus s. de Onkelosi... versione*, 1830) et quelques autres en ont contesté l'antiquité. Ce targoum se distingue des autres par sa simplicité, sa fidélité relatives et la pureté de la langue. Il paraphrase pourtant quelquefois, surtout dans les passages difficiles ou poétiques. Il se peut que dans quelques-uns de ces endroits il ait reçu des additions postérieures, car tous les manuscrits ne s'accordent pas. Comme les LXX, il évite autant que possible les anthropomorphismes. Pour cela il attribue à la *parole* (m e m r â) ou à la *présence* (s h e k i n â), ou à la *majesté*, ou à l'*ange* de Jéhovah ce qui est dit de Dieu même. Dieu ne *descend* pas pour *voir* la tour de Babel ou Sodome, il *apparaît* pour se *venger* ou pour *juger*... Il ne *voit* pas, mais les choses lui *sont découvertes*. Il ne protège pas les Israélites comme la prunelle de son œil (Deut. XXXII, 10), mais *de leur œil*. Il ne dit pas : « Je lève ma main vers les cieux (v. 40) », mais « J'ai fondé dans les cieux le séjour de ma demeure ». Onkélos ne peut croire que Dieu ait dit : « Adam est devenu comme l'*un de nous* » ; il traduit : « Adam est *seul* dans le monde à connaître *par lui-même* le bien et le mal (!) ». Dieu ne se repent pas, il revient dans sa *parole* ; il n'est pas affligé en son cœur, mais il parle en son cœur. En général, Onkélos cherche à atténuer, à faire disparaître tout ce qui le choque : les fils de Dieu (Gen., VI, 1), sont les fils des grands ; au lieu d'abaisser la vie humaine à cent vingt ans (v. 3), ce qui ne se concilie guère avec la longue vie des patriarches postérieurs au déluge, « une prolongation de cent-vingt ans est accordée aux hommes (pour voir) s'ils se convertiront. » L'épée et l'arc de Jacob (XLVIII, 22), sont la prière et l'oraison. Onkélos introduit dans les textes plusieurs idées postérieures qui n'y sont nullement, celles du

jour du jugement, de la mort seconde, des esprits mauvais, etc. Inutile de dire que les contre-sens sont nombreux, surtout dans les passages poétiques; voici l'un des plus curieux : « Le puits... leur fut donné à partir du désert; et depuis qu'il leur eut été donné, il descendit avec eux dans les vallées (!), et des vallées il monta avec eux vers les hauteurs (!...), et des hauteurs aux plaines qui sont dans les champs de Moab... » (Nombr. XXI, 18-20; cf. 1 Cor. X, 4). Il y a aussi un assez bon nombre d'additions; par exemple, Balaam se tourne vers [le veau que les enfants d'Israel avaient fait dans] le désert (Nombr., XXIV, 1). Onkélos ne rapporte que deux passages au Messie (Gen. XLIX, 9, ss.; Nombr. XXIV, 17) : le *shîlô*, dans lequel il voit [le Messie] *à qui* (*shellô*) [appartient le règne], et l'*étoile* dont parle Balaam et qui fait allusion en réalité à David. Le salut que Jacob espère en mourant (Gen., l., c., 18), est aussi « le salut du Messie, fils de David. » Mais Onkélos a complètement méconnu le sens de la promesse de l'Eden, qu'il traduit ainsi : (L'homme) se souviendra de ce que tu lui as fait au commencement (!), et toi, tu l'épieras jusqu'à la fin (!). (Gen. III, 15). — Le targoum de Jonathan sur les prophètes dut être composé après celui d'Onkélos, mais encore avant la ruine de Jérusalem (cf. 1 Sam. II; Jér. II, 3; Hez. XXXVI, 38; surtout Hab. III, 17). Quelques passages, qui semblent au premier abord indiquer qu'il fut écrit après cette catastrophe, n'ont pas ce sens (Es., XXXII, 14; LIII, 5). D'après le Talmud (Baba bathra, f. 3, 1), Jonathan était le plus distingué des élèves de Hillel, le grand-père de Gamaliel; il était donc plus âgé qu'Onkélos. Malgré cela, il est plus probable que la traduction de la Loi a précédé celle des prophètes. La langue de ces deux targoums est à peu près la même; mais Jonathan paraphrase beaucoup plus qu'Onkélos, surtout dans les livres prophétiques proprement dits. Il paraît cependant que plusieurs des légendes qu'il contient sont des additions postérieures (Rashi, à Héz. XLVII, 19). — Comme Onkélos, Jonathan introduit dans les textes des idées de son temps, complètement étrangères à l'antiquité hébraïque. Par exemple, il trouve dans le cantique de la mère de Samuel la résurrection des morts, le jugement et la géhenne (Ghé-hinnâm), qui reviennent à tout propos dans ce targoum, ainsi que le grand tribunal, le monde à venir, la vie éternelle, la fosse du séjour de perdition, la mort seconde, etc. Aussi bien que les idées, il transporte dans le passé les institutions de son temps. Débora, dans son chant de victoire, loue les scribes que la guerre n'empêcha pas de continuer à interpréter la Loi, assis dans la synagogue, la tête découverte. Les prophètes sont souvent appelés scribes. Non seulement les contresens sont nombreux, mais ils sont le plus souvent intentionnels. Jonathan trouve dans les textes toutes sortes d'idées qui n'y sont nullement. La mère de Samuel, David dans ses « dernières paroles » annoncent la venue du Messie et le jugement. Il a vu le Messie dans la plupart des passages prophétiques où il en est question, mais il l'a vu aussi dans un bon nombre de textes qui ne se rapportent nullement à lui (Es. IV, 2; X, 27; XIV, 29; XVI, 1; XXVIII, 5; 16 (cf. Zak., IV, 7); XLIII, 10; LXVI, 7; Jér. XXXIII, 13; Hos. XIV, 8; Mich. IV, 8; Hab. III, 18); et même les premiers ont été

souvent traduits de la manière la plus arbitraire. Ainsi dans Esaü IX, les ténèbres sont la servitude des Hébreux en Egypte; le Messie ne reçoit pas l'*empire*, mais « la Loi pour la garder », et son nom, qui lui est donné « par le merveilleux en conseil, Dieu », se réduit à ces mots : « héros subsistant éternellement. » Dans XI, 4, il personnifie le méchant que le Messie doit détruire et le nomme Armillos (Romulus, c'est-à-dire l'empereur romain). Ailleurs, il a complètement méconnu le sens messianique (Jer. XXX, 21 ; Hez. XVII, 23; XXI, 26 s.; XL-XLVIII). Il ne peut croire que Dieu veuille détruire les chevaux et les chars de son peuple, à l'époque messianique (Michée V, 10 ss.; Zak. IX, 10), ce sont ceux *des peuples* qu'il détruira. Il ne voit partout qu'un Messie guerrier et triomphant. Aussi a-t-il tout fait pour effacer du LIII^e chapitre d'Esaïe, dont il reconnaît la portée messianique, l'idée d'un Messie méprisé, souffrant et mourant. A quelles violences il a dû avoir recours pour cela, c'est ce qu'il est difficile d'imaginer. Il rapporte aux Israélites, au juste, au temple ou même aux peuples étrangers, la plus grande partie de ce que le prophète dit du serviteur de Jéhovah. Il ajoute, retranche, tord les phrases les plus claires et ne parvient pas, malgré tout, à faire disparaître entièrement de cette page sublime l'idée qui l'étonne et le confond : il est obligé d'avouer que le Messie « sera en mépris » (v. 3), et qu'il « livrera son âme à la mort » (v. 12). Mais comme, malgré cela, « il abolira la gloire de tous les royaumes » (v. 3) et « s'emparera du butin de peuples nombreux » (v. 12), il est clair que ce mépris, dont il sera l'objet, au début, de la part de ses ennemis, sera de courte durée, et que, s'*il s'expose à la mort* dans les batailles qu'il faudra livrer pour rendre à Israël son indépendance et pour soumettre les peuples du monde, il ne mourra pourtant pas réellement. C'est ainsi que l'ont entendu avec raison plusieurs rabbins postérieurs (Cf. Driver and Neubauer, *The 53^d chapter of Isaiah*, p. 382 et 113). Toute l'œuvre morale et religieuse du Messie se résume pour Jonathan dans la prière d'intercession : « Il priera pour nos péchés » (v. 4, 11 et 12), qui « nous seront pardonnés à cause de lui » (v. 4 et 12), et « par sa sagesse il purifiera les purs, pour en soumettre beaucoup à la Loi » (v. 11). — Nous passerons rapidement sur les targoums postérieurs, qui sont beaucoup moins importants à connaître que ceux d'Onkélos et de Jonathan. Outre celui d'Onkélos, il y en a deux autres sur le Pentateuque : l'un, le targoum de Jérusalem, est incomplet et paraît n'avoir jamais été achevé; ce sont des développements de certains fragments du Pentateuque, se rattachant plus ou moins à la traduction d'Onkélos. Un auteur postérieur les a complétés, remaniés, et en a formé un targoum complet sur le *Pentateuque*, qui a été attribué, mais à tort, par quelques rabbins, à Jonathan, l'auteur du targoum sur les prophètes. De là son nom de targoum de pseudo-Jonathan. Il est écrit dans un dialecte fort différent de celui d'Onkélos et de Jonathan. La mention de Constantinople, de la Lombardie, les noms de Khadidja et de Fatime (Gen. XXI, 2), prouvent qu'il n'est pas antérieur au milieu du septième siècle. Il est émaillé de mots grecs, latins et perses. Sa langue se rapproche beaucoup de celle de la partie la plus récente du Talmud ou Ghemara, tandis que celle du

targoum de Jérusalem ressemble plutôt à celle de la Mishna. Son angélologie est aussi beaucoup plus développée que celle du targoum de Jérusalem. Il est rempli de légendes, empruntées pour la plupart au Talmud ou aux anciens *midrashim*, et ne peut guère servir, comme ceux-ci, qu'à nous faire connaître les idées bizarres des Juifs de l'époque talmudique. — Les targoums sur les *Psaumes*, sur *Job* et sur les *Proverbes* paraissent, d'après certaines ressemblances de langage, avoir été composés vers la même époque et dans le même pays. Celui sur les *Proverbes*, qui s'attache au texte hébreu et ne se permet à peu près aucune de ces amplifications si chères aux autres targoums, semble avoir été fait à l'aide de la version syriaque. Ces trois targoums ont donc été probablement composés en Syrie. Celui sur les *Psaumes* suit tantôt assez fidèlement le texte hébreu, tantôt au contraire il paraphrase librement comme Jonathan. Dans plusieurs endroits on trouve deux ou trois traductions différentes, dont la deuxième et la troisième sont précédées des mots : *un autre targoum*. De même dans *Job*, où se trouvent aussi un assez bon nombre d'additions. — Le targoum le plus arbitraire est celui des cinq *meghillôth* (*Cantique des cantiques*, *Ruth*, *Lamentations*, *Ecclésiaste*, *Esther*), qui est peut-être l'œuvre d'un seul auteur. Les *Lamentations* de Jérémie se rapportent, dans le targoum, non seulement à la ruine de Jérusalem par les Kaldéens, mais aussi à celle qui fut accomplie par les Romains. Mais l'interprétation dont le *Cantique des cantiques* est l'objet dépasse tout ce qu'on peut imaginer. Il y est question de la Mishna et du Talmud. Il y a deux targoums sur le livre d'*Esther*. Un targoum sur le livre des *Chroniques* a été édité par M. Fr. Beck (1680 et 1683), et plus exactement par D. Wilkins (1715) ; il a utilisé le targoum de pseudo-Jonathan et de Jérusalem. Sauf ce dernier, la plupart des autres targoums ont été publiés dans les Bibles rabbiniques et dans les polyglottes d'Anvers, de Paris et de Londres. Mais souvent ces divers textes ne s'accordent pas. Une édition critique des targoums serait assurément fort désirable. P. de Lagarde a publié dernièrement celui de Jonathan et celui des Hagiographes (*Hagiographa chaldaice*, Leipsig, 1873). Les livres de Daniel, d'Esdras et de Néhémie sont les seuls qui n'aient pas été traduits ou paraphrasés en araméen. — Outre leur *Pentateuque*, les Samaritains avaient une traduction de ce même livre dans leur dialecte spécial. Elle se trouve dans les polyglottes de Paris et de Londres; elle a été publiée dernièrement en caractères carrés par Brüll (*Das Samaritanische Targum*..., 1875-76). La *Genèse* en avait été publiée auparavant par H. Petermann (*Pentateuchus Samaritanus*. Fasc. I, *Genesis*, 1872). C'est une version à peu près littérale de la recension du Pentateuque particulière aux Samaritains. Elle existait déjà avant le troisième siècle de notre ère, car les Pères de l'Eglise de cette époque citent sous le nom de τὸ σαμαρειτικόν une traduction grecque qui probablement avait été faite sur la traduction samaritaine.

IV. Versions syriaques. — Les livres canoniques de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau Testament, à l'exception de la seconde épître de Pierre, de la deuxième et de la troisième de Jean, de celle de Jude et de l'Apocalypse, furent traduits en syriaque par plusieurs auteurs diffé-

rents, les premiers, de l'hébreu, et les seconds, du grec. Cette traduction fut faite probablement dans le cours du deuxième siècle de notre ère. Elle est désignée par le nom de Peshîtthô, qui signifie *la simple*, sans doute parce qu'elle contient la traduction pure et simple du texte original, sans développements ni paraphrases dans le genre des targoums. Les autres interprétations de ce mot (la répandue, *vulgata*, la fidèle ou littérale, la [Bible] traduite ou expliquée), sont beaucoup moins vraisemblables. Au quatrième siècle, le syrien saint Ephrem, qui l'appelle *notre version*, n'en comprenait déjà plus certaines expressions qui avaient vieilli. Ce fait, joint à l'absence des apocryphes, de quatre épîtres catholiques et de l'Apocalypse, prouve sa haute antiquité. Les apocryphes y furent ajoutés avant le quatrième siècle ; mais les additions au livre de Daniel manquaient encore du temps de saint Ephrem.— Le Nouveau Testament syriaque est peut-être l'œuvre d'un seul auteur ; mais en tout cas plusieurs ont travaillé à la traduction de l'Ancien. Quelques critiques, en particulier Perles (*Meletemata Peschitthoniana*, Breslau, 1860), ont essayé de prouver que la traduction de l'Ancien Testament avait été faite par des juifs. Il est probable qu'elle fut l'œuvre de chrétiens d'origine juive ou qui se firent aider par des juifs dans leur travail. Ils durent aussi, naturellement, utiliser plus ou moins la version des LXX.— Cette version, publiée en entier dans les polyglottes de Paris et de Londres, a été réimprimée avec des corrections, mais sans voyelles, par la société biblique britannique (1823, in-4°). — Vers l'an 500, au milieu des controverses monophysites, on voulut avoir une version plus littérale des livres du Nouveau Testament. Cette version nouvelle fut faite par ordre de l'évêque monophysite Xénaias ou Philoxénos de Maboug (Hiérapolis), par son chorévêque Polycarpe. La traduction des évangiles fut achevée en 508. Polycarpe dut traduire le Nouveau Testament tout entier, y compris les quatre épîtres catholiques qui manquaient à la Peshîtthô et l'Apocalypse ; il traduisit aussi les Psaumes sur le grec. Cette version, nommée *philoxénienne*, parce qu'elle était dédiée à l'évêque Philoxénos, fut revue cent ans après et rendue plus littérale encore par Thomas, moine d'Héraclée, qui vivait à Alexandrie (616). Elle a été publiée sous cette forme, d'après des manuscrits d'Oxford, par J. White (Oxford, 1778-1803). L'Apocalypse manque, mais on suppose que la traduction syriaque de ce livre, publiée par Louis de Dieu, d'après un manuscrit de Leyde (1627), appartient aussi à la version *héracléenne*. Dans les éditions de la Peshîtthô, le Nouveau Testament a été complété par cette traduction de l'Apocalypse et par celle des quatre petites épîtres catholiques publiée par Pococke, d'après un manuscrit d'Oxford (Leyde, 1630) et qui est peut-être le seul débris de l'œuvre du chorévêque Polycarpe. — En même temps que le moine d'Héraclée revisait la philoxénienne, l'évêque monophysite, Paul de Tella (ville de Mésopotamie), traduisait en syriaque le texte grec des LXX, tel qu'Origène l'avait fixé dans ses Hexaples, en conservant les *obèles* et les *astérisques*. Cette traduction est parvenue en grande partie jusqu'à nous dans un manuscrit du huitième siècle, originaire d'Egypte, qui se trouve actuellement à Milan et dans quelques autres moins im-

portants (voy. *Encyclop.* de Herzog, 2e édit., I, p. 286). Celui de Milan, *Codex syro-hexaplaris ambrosianus*, a été publié récemment (1874), par Ceriani ; il forme le septième volume de ses *Monumenta sacra et profana inedita*. Près d'un siècle plus tard, vers l'an 704, l'évêque Jacques d'Edesse paraît avoir revisé l'œuvre de Paul de Tella, à l'aide de la Peshîtthô. De cette révision, le Pentateuque et Daniel se sont conservés dans deux manuscrits de Paris, et Ceriani a publié quelques fragments d'Esaïe (*Monum. sacra et prof.*, V, 1), d'après un manuscrit du *British Museum*. Sur d'autres travaux du même genre moins importants, voy. *Encyclop.* de Herzog, 2e édit., II, p. 442.

V. Autres versions orientales antérieures a l'islamisme.—La Bible fut traduite aussi en copte, en éthiopien, en arménien, en géorgien et probablement en d'autres langues de l'Orient (voy. Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften N. T.*, 5e éd. II, p. 176). Elle fut traduite dans les trois dialectes de la langue copte ou égyptienne (memphitiques, thébain et bashmourique [?]), vers la fin du troisième siècle ou au commencement du quatrième. De la version memphitique il reste le Pentateuque, les Psaumes, Job, les Prophètes et le Nouveau Testament. Des deux autres il ne reste que des fragments. L'Ancien Testament a été traduit sur les LXX.— Il en est de même de la version éthiopienne ou gheez, qui est parvenue en entier jusqu'à nous. La tradition du pays la rapporte au missionnaire qui y porta le christianisme vers l'an 330, qu'elle nomme Abba Salama, mais qui est plus connu sous le nom de Frumentius. Elle date en tout cas de cette époque ou du moins d'une époque peu postérieure. « Quoique les Juifs éthiopiens s'en servent, elle provient (sans doute) d'auteurs chrétiens » (De Wette). Les livres de l'Ancien Testament y sont rangés dans un ordre particulier. Elle embrasse, outre les apocryphes, plusieurs pseudépigraphes (Hénoch, Ascension d'Esaïe, Apocalypse d'Esdras, Livre des Jubilés), qui sont aussi vénérés que les livres canoniques. Elle n'a été publiée jusqu'ici qu'en partie. Dillmann a entrepris une édition complète, dans laquelle tous les livres historiques ont déjà paru. (Lips., 1853, 1861). — En Arménie, l'ermite Mesrob ou Miesrob († 441) inventa un alphabet et traduisit la Bible, avec l'aide de deux de ses disciples qu'il avait envoyés à Alexandrie pour se perfectionner dans la connaissance du grec. L'exemplaire grec sur lequel ils traduisirent fut rapporté du concile d'Ephèse (431). Pour l'Ancien Testament, la version arménienne suit les LXX; naturellement pour Daniel elle suit Théodotion. Publiée pour la première fois à Amsterdam, en 1666, par l'évêque Uskan ou Osgan, elle l'a été aussi à Venise, en 1805, à Saint-Pétersbourg, en 1817, etc. — La Bible fut traduite aussi en géorgien ou grusinien, au sixième siècle, pour les habitants de l'ancienne Ibérie, toujours d'après les LXX pour l'Ancien Testament. Cette version aurait une assez grande valeur critique pour la reconstitution du texte des LXX, si, lors de sa publication à Moscou, en 1743, elle n'avait pas été modifiée d'après la version slave.

VI. Versions arabes. Quand l'islamisme se fut répandu en Orient et que l'arabe se fut substitué aux diverses langues parlées précédemment dans ces contrées, de nouvelles versions surgirent peu à peu. Pour

l'Ancien Testament, elles furent faites sur les LXX, sur la Peshîtthô ou sur la version copte; quelques-unes sur le texte hébreu. Le rabbin Saadia, originaire d'Egypte, *gaon* (chef) de l'école juive de Sora en Babylonie († 942), traduisit l'Ancien Testament sur le texte masoréthique. Son travail ne nous a pas été conservé en entier. Le Pentateuque se trouve dans les polyglottes de Paris et de Londres; Esaïe a été publié par G. Paulus (Iena, 1790). Le livre de Job et les Psaumes se sont conservés dans des manuscrits d'Oxford et de Munich. Saadia paraphrase souvent à la manière des targoums, mais à un bien moindre degré. — Un samaritain, nommé Abou-Saïd, qui vivait au onzième ou douzième siècle, traduisit en arabe le Pentateuque samaritain, à l'aide de la version samaritaine et de celle de Saadia. La Genèse, l'Exode et le Lévitique en ont été publiés par Kuenen, d'après trois manuscrits (Leyde, 1851, 1854). — Un Juif africain du treizième siècle, qui trouvait sans doute que la version de Saadia n'était pas assez littérale, traduisit plus littéralement le Pentateuque. Publiée en 1622, à Leyde, par Erpenius, cette version est connue sous le nom de *Arabs Erpenii*. — D'après Rœdiger (*De orig. et indole arabicæ librorum V. T. historicorum interpretationis*, Halle, 1829), la traduction arabe du livre de Josué, d'une portion du livre des Rois et du livre de Néhémie, publiée dans les polyglottes, a été faite par un juif du dixième ou onzième siècle sur le texte hébreu. Mais les autres portions de l'Ancien Testament publiées en arabe dans les polyglottes ont été traduites sur les LXX (livres poétiques, excepté Job; prophètes) ou sur la Peshîtthô (Job, Chronique, Ruth, Samuel, etc.). Le Nouveau Testament a été traduit sur le texte grec. Le traducteur des évangiles est différent de celui des autres livres. Le texte arabe des polyglottes a été réimprimé par la société biblique britannique (*Novi Castri*, 1811). Les bibliothèques de l'Europe possèdent un grand nombre de manuscrits arabes contenant des traductions de divers livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui n'ont pas encore été examinés sérieusement. D'une manière générale, ce sujet n'a pas encore été étudié de très près.

VII. Versions anciennes des peuples germaniques et slaves. — Dans la seconde moitié du quatrième siècle, vers l'époque où Jérôme revisait l'Itala, la Bible fut traduite dans la langue des Goths, établis alors sur le bas Danube et qui avaient embrassé le christianisme sous la forme arienne, par leur évêque Ulfilas ou Vulfila (348-388). L'ancien Testament fut traduit sur les LXX. D'après Philostorge, Ulfilas ne voulut pas traduire les livres des Rois, pour ne pas encourager l'esprit guerrier de ce peuple par le récit des guerres d'Israël. Il ne s'est conservé que quelques fragments de l'Ancien Testament, dans les livres d'Esdras et de Néhémie. Mais les évangiles et les épîtres de saint Paul sont parvenus jusqu'à nous, quoique avec de grandes lacunes. Le célèbre *Codex argenteus*, pris à Prague par les Suédois, pendant la guerre de Trente Ans, maintenant à Upsal, contient les Evangiles. Il date du cinquième ou sixième siècle, et a dû être écrit en Italie. D'autres fragments ont été découverts dans des palimpsestes, à Wolfenbüttel et à Milan. Le tout a été publié par Von Gabelentz et Loebe (Leipz., 1843-46) et plusieurs fois

depuis. La dernière édition est celle de Bernhardt (Halle, 1875). — Quand les missionnaires grecs, Cyrille et Méthodius, portèrent le christianisme chez les peuples slaves, dans la seconde moitié du neuvième siècle, ils leur donnèrent aussi une traduction de la Bible en leur langue qui dut être faite sur les LXX. Introduite en Russie avec la religion chrétienne, vers l'an 988, elle y a éprouvé divers changements, quant à la langue et quant au texte. La première édition complète fut publiée à Prague, en 1570. — Enfin, la Bible fut traduite en anglo-saxon par divers auteurs, en particulier par l'abbé Aelfric, au dixième siècle, sur le texte de la Vulgate. Il en reste le Pentateuque et Josué, qui furent publiés en 1698 (*Heptateuchus*, éd. Twaites, Oxford), les Psaumes et les Evangiles, publiés par Thorpe (*Psalmorum versio antiq. lat. cum paraphrasi anglo-saxonica;* Oxon., 1835, *Evangg.*, 1842).

C. Bruston.

VERSIONS MODERNES DE LA BIBLE. — I. Avant et même un peu après la découverte de l'imprimerie, l'Eglise romaine tolérait des traductions à la fois paraphrasées et abrégées de l'Ecriture sainte, *Bibles glosées* ou *historiées*, c'est-à-dire défigurées conformément aux préjugés et aux croyances du temps. Plus respectueux envers le texte sacré, deux moines augustins, Julien Macho et Pierre Farget, osèrent le traduire sans suppression ni addition, et donnèrent une véritable version française du Nouveau Testament. Ce fut la première. Rome laissa imprimer ce livre (Lyon, 1477, in-8°), aussi bien que les Bibles historiées, à partir de 1487; mais lorsqu'on parla de réformer l'Eglise et le clergé en prenant pour norme de la foi les saints livres traduits en langue vulgaire et livrés à l'interprétation de tous, la papauté s'émut et ordonna de jeter au feu les traductions et les traducteurs. Tel faillit être le sort du précurseur de la Réforme française, Lefèvre d'Etaples, dont le Nouveau Testament parut en 1523. Bientôt poursuivi, Lefèvre quitta Meaux et chercha un refuge à Strasbourg, où, pendant qu'il continuait son travail sur la Vulgate, plusieurs de ses disciples entreprenaient une traduction sur les originaux. Mais tandis que l'Ancien Testament de Lefèvre parut en 1528, et fut réimprimé trois fois (1530, 1534, 1541), le Pentateuque promis et annoncé par Farel, dès 1526, ne vit jamais le jour. En 1528, un autre disciple de Lefèvre, aussi réfugié à Strasbourg, recommença, pour son usage personnel, la traduction abandonnée par Farel, Roussel, d'Arande, etc., et, quelques années plus tard, Farel et Viret le sommèrent de publier le travail qu'il venait d'achever. Calvin, encore inconnu, mit une préface à l'œuvre de son parent et ami Pierre Robert, dit Olivetan (voir ce mot), dont la Bible, publiée à Neuchâtel en 1535, est un chef-d'œuvre pour l'époque, sauf toutefois le Nouveau Testament, revision trop hâtée de celui de Lefèvre. La Bible d'Olivetan, imprimée aux frais des Vaudois du Piémont, devint bientôt la Bible de Genève et celle des protestants de France. Revue partiellement par Olivetan lui-même en 1536, 1537, 1538, par Des Gallars en 1539, en 1540 par les prédicants qui remplaçaient Calvin banni de Genève, par Calvin en 1543, elle fut fréquemment remaniée à Genève jusqu'au commencement du dix-huitième siècle. La première revision à laquelle les pasteurs et les professeurs de la cité cal-

viniste aient travaillé en corps, et à laquelle ils aient officiellement donné leur approbation, parut en 1588 ; elle est l'œuvre de Th. de Bèze, d'Ant. de la Faye, de Jean Jaquemot, de J.-B. Rotan, de Simon Goulart, de Cora, et surtout de Corneille-Bonaventure Bertram, professeur de langues orientales. Elle est qualifiée de version nouvelle dans la préface de la Bible de Genève (1805), et a été imprimée pour la dernière fois en 1712, non sans subir encore quelques corrections. — Entraîné sur le terrain biblique par la controverse acharnée du seizième et du dix-septième siècle, le catholicisme qui, à Paris et à Louvain, avait prohibé la Bible de Lefèvre, fut réduit à se l'approprier, aussi bien que celle d'Olivetan, en y introduisant ses doctrines particulières, avec modération d'abord, puis sans la moindre pudeur à mesure qu'approchait la révocation de l'Edit de Nantes. Les protestants, à leur tour, s'efforçaient de tirer à eux un certain nombre de passages. Ni d'un côté ni de l'autre, on ne comprenait que la science doit seule présider à toute traduction digne de ce nom. La prétendue version de Louvain, dont Nicolas de Leuse et François de Larben publièrent, en 1548, la première édition, n'est qu'une revision de celle de Lefèvre. René Benoist, curé de Saint-Eustache de Paris, avait expurgé la Bible de Genève en 1566 sans encourir aucun blâme ; mais quand on le vit s'opposer à la formation de la Ligue, sa version fut jugée trop peu catholique et mise à l'index par une bulle de Grégoire XIII (1575). La revision de Jacques de Bay, jésuite de Louvain (1572) et celle de Besse (1608) furent traitées moins rigoureusement. Dans la préface de la sienne, Jean-Claude Deville (1613) proclame que l'Eglise reconnaît deux paroles de Dieu également infaillibles : l'Ecriture et la tradition. Bien que Frizon eût tiré parti de tous les travaux catholiques antérieurs, on l'accusa cependant d'avoir laissé dans sa revision (1620) « bien des semences de calvinisme. » Il n'évita le sort de René Benoist qu'en déclamant de toutes ses forces contre les Bibles hérétiques, vraies « Bibles du diable », qu'il n'avait que trop imitées. La Bible de Corbin (1643) dépasse en hardiesse celle de Frizon, témoin la célèbre falsification d'Actes XIII, 2 : *Eux celebrant le saint sacrifice de la messe.* Le Nouveau Testament de Véron (1647), furieux curé de Charenton, renchérit sur la Bible de Corbin ; Richard Simon avoue que, « étant controversiste, Véron avait ajusté quelques passages à ses idées. » Mentionnons encore les Nouveaux Testaments de Michel de Marolles, abbé de Villeloin (1649), de Girodon (1661), d'Amelote (1666), de Mons, traduit par Ant. Le Maistre, Arnaud et Le Maistre de Sacy (1667), de Godeau, abbé de Vence (1668), et enfin les revisions de Girodon (1686, 1688 et 1692). Ici, la transformation est aussi complète que possible ; Girodon a réussi à découvrir, c'est-à-dire à mettre dans le Nouveau Testament non seulement la pénitence et la messe, mais le culte de latrie, les pèlerinages, les processions, le purgatoire, les péchés véniels, le sacrement du mariage, etc. Voulant parfaire l'œuvre des dragons, le « député de Nos Seigneurs du Clergé, pour enseigner les controverses, » n'avait su imaginer rien de mieux que ce livre destiné aux protestants nouveaux convertis, comme si la scandaleuse falsification du texte sacré eût été de nature à affermir des conversions arrachées par la violence.

— Les jansénistes, au contraire, aimaient réellement la Bible : aussi, malgré son cachet antiprotestant bien marqué, le Nouveau Testament de Port-Royal fut-il condamné par le pape. De Sacy, enfermé à la Bastille, y traduisit, sur la Vulgate, l'Ancien Testament, dont les premiers volumes parurent en 1672, et les derniers en 1693. La Bible de Sacy est la mieux écrite et la plus répandue des versions françaises ; on lui reproche cependant, avec raison, le défaut commun à toutes les traductions de la même époque, c'est-à-dire la paraphrase. Elle a été revue par Dufossé, puis par Legros (1709), annotée et paraphrasée par le P. de Carrières et l'abbé de Vence (1701-1716), par Dom Calmet (1707-1716), puis corrigée de nouveau à plusieurs reprises, notamment par Rondet et par l'abbé Jager (1846). Nous devons mentionner encore le Nouveau Testament du jésuite Bouhours (1696), bientôt revu par le P. Lallemant, et réimprimé en 1866 avec les corrections d'Herbet, puis le Nouveau Testament de Quesnel, enrichi de notes jansénistes (1696-1700), le Nouveau Testament de Huré (1700), ceux de Richard Simon (1702), de De With (1718), de l'abbé de Barneville, fondateur de la Société biblique catholique (1719), de Mésenguy (1752), de l'abbé Valart (1760), et la Bible accompagnée des notes mystiques de Mᵉ Guyon (1790). — A côté de leur version maintes fois revisée, à laquelle Desmarets joignit, en 1669, les notes de la Bible flamande, les protestants de langue française possédaient aussi plusieurs traductions nouvelles : la Bible de Castalion (1555), celle de Diodati (1644), celle de Lecène (1741) que nous avons fait connaître plus haut (voir art. *Lecène*), le Nouveau Testament de Conrart et Jean Daillé fils, sorte de revision et de mélange de la version de Mons et de celle d'Amelote (1691), le Nouveau Testament de Leclerc (1703) et celui de Beausobre et Lenfant (1718), réimprimé en 1736 et en 1741. Les ministres de Charenton, Allix et Claude, avaient aussi entrepris une version nouvelle de la Bible. A Genève, on finit par partager le sentiment de Beausobre et de Lenfant sur la nécessité de renoncer aux « revisions de revisions. » En 1721, la vénérable compagnie chargeait une commission de revoir encore une fois l'œuvre séculaire. « Ces messieurs travaillèrent d'abord sur l'ancien pied, c'est-à-dire en se contentant de retrancher quelques vieux mots et quelques expressions hors d'usage. Mais ils s'aperçurent bientôt que travailler de cette manière, c'étoit ne rien faire, et que, dans l'état où est aujourd'hui la langue française, il falloit refondre en quelque manière notre ancienne version, ou, pour mieux dire, en composer une nouvelle. » De ce travail sérieux, intelligent, sortit le Nouveau Testament de Genève (1726), dont la vénérable compagnie disait à bon droit, dans la préface que nous continuons de citer : « C'est une version fidèle et exacte, une version claire et intelligible, une version qui ne manque pas d'élégance et qui se lit avec plaisir. » L'Ancien Testament, soumis au même travail, ne parut qu'au bout de quatre-vingts ans (1805), précédé par une revision du Nouveau Testament (1802). La nouvelle Bible « éclaircit et rectifie en nombre d'endroits le sens des livres sacrés qui était resté obscur, ou qui avait été mal interprété par les précédents traducteurs » (*Bibliothèque d'un homme de goût*, V, 380). Elle n'obtint

pas, pour des motifs étrangers à l'ordre scientifique, le succès qu'elle méritait.—En Hollande, le pasteur réfugié David Martin avait revisé une fois de plus le Nouveau Testament en 1696, puis, en 1707, la Bible entière par ordre du synode wallon. L'approbation synodale revêtit cette revision d'une sorte d'autorité exclusive, contre laquelle Martin avait pourtant eu soin de protester à l'avance : « C'est, dit-il dans la préface, ou ignorer le foible de l'homme, ou ne pas connoître la sublimité et la profondeur des livres saints, que de donner à une version, quelle qu'elle soit, la dignité de canonique, ou de *prétendre y assujettir absolument la foi des chrétiens.* » A peine trente années s'étaient-elles écoulées, qu'il fallut reviser le travail de Martin. Lorsque, en 1736, Pierre Roques, pasteur à Bâle, voulut réimprimer la Bible in-quarto de son devancier, il y découvrit « un nombre prodigieux de termes ou surannés, ou bas, ou indécents, ou impropres, qui répandent beaucoup d'obscurités sur les choses elles-mêmes, ou qui choquent la délicatesse et la pudeur. » Il découvrit même « que divers passages avoient une construction vicieuse, ou que la version ne représentoit pas assez bien la pensée des écrivains sacrés. » En conséquence, il consacra ses labeurs « non à corriger tout ce que la Bible de Martin offrait de défectueux,... mais au moins à enlever les fautes les plus grossières et à changer les expressions les plus choquantes. » Roques termine ses observations préliminaires en appelant de ses vœux la version nouvelle de l'Ancien Testament « promise par la vénérable et savante compagnie des pasteurs et professeurs de Genève », dans la préface de la version du Nouveau Testament dont elle a naguère « enrichi l'Eglise », et en déclarant que, pour la revision du Nouveau Testament, il a « toujours eu sous les yeux, outre l'original, les excellentes versions de Genève (1726) et de Berlin », c'est-à-dire Beausobre et Lenfant.—En 1744, Jean-Frédéric Ostervald, pasteur à Neuchâtel, revisait de nouveau l'œuvre de Martin et en retranchait l'appareil scientifique, qu'il remplaçait par des réflexions pieuses placées au bas des chapitres ; six ans après, D. Durand, pasteur à Londres, revisait encore le Nouveau Testament de Martin (1750). En 1771, et peut-être même auparavant, la revision d'Ostervald était revisée à son tour, mais subrepticement. Ici commence le chapitre peu édifiant des remaniements dogmatiques et non avoués. A la revision d'Ostervald moins obscure et moins vieillie, certaines personnes préféraient la revision de Martin, comme plus orthodoxe; de là vient que, malgré ses énormes défauts, celle-ci n'a été généralement abandonnée que de nos jours. Les sommaires des chapitres d'Ostervald différaient considérablement de ceux de Martin, Martin étant de tous les traducteurs celui qui avait vu le plus de prophéties messianiques dans l'Ancien Testament, et Ostervald étant, au contraire, celui qui en avait vu le moins. Pour concilier la clarté relative d'Ostervald et l'orthodoxie de Martin, on imprima sons le nom du pieux Ostervald, et sans en avertir le lecteur, le texte de l'un et les sommaires de l'autre (voir notre *Hist. de la Société bibliq. prot. de Paris*). Tandis qu'à Montauban on revisait Martin et Roques sans le dire (Bible in-4° de 1819), à Lausanne, au contraire, on agissait au grand jour, témoin l'Ostervald in-quarto de 1822, « édition revue avec soin par les sociétés bibliques de

Lausanne et de Neuchâtel, » et la « seconde édition, revue par la Société biblique de Lausanne » (1836). MM. Bonnet et Baup revisaient, en 1846, le Nouveau Testament d'Ostervald. La *Society for promoting christian Knowledge* publiait à Londres, en 1849, « la sainte Bible... version revue sur les originaux », contenant une revision d'Ostervald due à MM. Matter, Cuvier, Verny, Eug. Haag, etc., qui ne réussirent pas à rendre Ostervald supportable.—Ces revisions ne furent point admises par les Sociétés bibliques de notre pays ; celles-ci semblaient considérer la Bible d'Ostervald, revue par l'une d'elles (1824), comme la version officielle dont le malheur des temps nous avait privés jusque-là. Toute critique, tout désir d'amélioration était tenu pour suspect. Les gens bien pensants eussent dit volontiers, avec Naudé, calviniste rigide, qui ne pardonnait pas à Ostervald d'avoir corrigé l'ancien texte : « Ce zèle pour l'amélioration des versions ne laisse rien à attendre de bon de l'auteur. S'il peut y avoir des fautes, ce sont seulement les sociniens et les arminiens qui y attachent de l'importance. » Cependant, grâce aux progrès considérables réalisés depuis un siècle par la critique sacrée et par les autres branches de la théologie, de nombreuses traductions nouvelles, toutes supérieures aux anciennes, allaient paraître et obliger les Sociétés bibliques à sortir enfin du *statu quo ;* le Nouveau Testament de Genève (1835), le Nouveau Testament de Lausanne (1839), le Nouveau Testament anonyme de Paris, chez Aurel (1842), l'Ancien Testament de Perret-Gentil (1847-1861), le Nouveau Testament d'Arnaud (1858), le Nouveau Testament de Rilliet (1858), le Nouveau Testament de Darby (1859), l'Ancien Testament de Lausanne (1861-1872), la Bible de Paris restée inachevée (1864-1874), le Nouveau Testament d'Oltramare (1872), l'Ancien Testament de Segond (1874), la Bible de Reuss (1874-1881), sans parler de la Bible annotée de Neuchâtel dont quatre fascicules ont paru (1878-1880), ni d'un grand nombre de versions qui ne comprennent que les Evangiles ou des portions détachées de l'Ancien Testament. En 1863, faisant droit aux réclamations d'un grand nombre d'Eglises, la Société biblique protestante résolut de donner désormais à chacune les versions qu'elle demanderait, soit Ostervald, soit Arnaud et Genève (1835) pour le Nouveau Testament, soit Perret-Gentil pour l'Ancien Testament (depuis, les deux dernières ont été remplacées par le Nouveau Testament d'Oltramare et par l'Ancien Testament de Segond). Cette résolution, aussi équitable que progressive, amena un schisme. La portion du comité à laquelle Ostervald avait toujours suffi et qui protestait contre la distribution des versions nouvelles, se retira pour fonder une troisième Société biblique.—Singulier retour des choses d'ici-bas ! La Société que ses principaux fondateurs destinaient à ne répandre que l'Ostervald de 1824, orné des sommaires de Martin, vient de publier une revision d'Ostervald, faite sous ses auspices (1881). Au triple point de vue du style, de l'exactitude et du texte adopté pour le Nouveau Testament, cette revision est-elle, selon les expressions mêmes de la préface, « au niveau des progrès de la science et des modifications du langage ? » Nous sommes loin de le penser. D'abord elle manque à la fois d'unité et d'originalité : le Nouveau Testament a été revisé à part, et

M. Segond se plaint des emprunts trop nombreux qu'on aurait faits à son Ancien Testament. Assurément les reviseurs, ont amélioré l'œuvre de leurs devanciers, mais d'une manière fort inégale et qui varie d'un livre à l'autre : Esaïe a été mieux revu que les Psaumes. Si nous ne nous trompons, à l'exception d'une seule (1 Jean V, 7), toutes les interpolations rejetées par les éditions critiques subsistent dans le Nouveau Testament. L'ancienne traduction fautive (Job XIII, 15 ; Matth. V, 7, etc.), n'a été délaissée que là où elle n'avait point de portée théologique ; on n'a eu garde de substituer « les fils de Dieu » aux « enfants de Dieu, » ni de faire disparaître les langues « étrangères » de 1 Cor. XIV, l'interprétation mystique du Cantique des cantiques, et les célèbres contresens auxquels l'orthodoxie attribuait autrefois une importance capitale (Ps. II, 17 ; Esaïe VII, 14 ; 1 Tim. III, 16 ; Rom. IX, 5 ; 2 Cor. V, 19) (voir sur ce dernier la page 153 de l'*Hist. de la Soc. bibliq.*). La nouvelle revision est donc bien moins une œuvre scientifique qu'une œuvre dogmatique, et elle ne laisse pas moins à désirer sous le rapport littéraire. On y retrouve bon nombre des incorrections de langage signalées dans la *Version d'Ostervald et les Sociétés bibliques* (Ps. XXXIV, 17 ; LVII, 7, 8 ; XXXIII, 17 ; XXXVI, 2 ; XL, 7 ; XXI, 9 ; XXXVIII, 7 ; XLII, 8 ; LV, 21 ; Jos. XVIII, 10 ; VI, 5 ; XI, 20 ; Esaïe, XXIX, 13 ; XXXI, 4, 8, etc.) Voici quelques autres exemples (Ps. XXX, 10) : « Quel profit y aura-t-il à mon sang, à ce que je descende vers la fosse ? » (XXX, 6) : « Il n'y a qu'un moment dans sa colère, mais une vie dans sa faveur ; les pleurs logent le soir et le chant de triomphe revient le matin. » (Juges XV, 8) : « Il les battit dos et ventre. » (Esaïe XXX, 13) : « Cette iniquité sera pour vous comme une crevasse menaçant ruine, qui fait saillie sur un mur élevé, et qui s'écroule tout à coup. » En outre, la préface révèle une tendance dont le triomphe serait aussi funeste à l'Eglise qu'à la science. Le rêve malsain d'une Vulgate protestante ne s'est point dissipé : au lieu de l'Ostervald de 1824, c'est celui de 1881 qu'on voudrait introniser dans toutes les chaires, à titre de « véritable et seule version ecclésiastique et populaire. » L'unité de version ne suffirait même pas à quelques-uns ; ils voudraient tout réglementer, jusqu'au catéchisme, jusqu'au chant des cantiques, en un mot, faire passer un niveau brutal sur toutes les fiertés de la conscience, qui n'est vraiment religieuse qu'à condition de rester libre et de secouer le joug des « observances et des traditions. » Il doit être permis de rappeler à ces autoritaires la résolution du synode de Montauban (1594) : « La liberté demeurera à l'Eglise de rendre toujours plus parfaite la traduction de la sainte Bible. » Les versions récentes ont leurs imperfections sans doute ; mais au moins nul ne songe à les imposer à autrui. — L'Ancien Testament de M. Segond est une œuvre de valeur, généralement animée d'un souffle d'indépendance, et dont la forme eût seule réclamé plus de soin. Son Nouveau Testament n'a point, à nos yeux, le même mérite ; nous lui préférons, à tous égards, celui de M. Oltramare, malgré certaines rudesses de style, qui témoignent d'un constant effort pour serrer le texte d'aussi près que possible. On s'accorde à louer la traduction du Nouveau Testament que M. Rilliet a donnée d'après le manuscrit du Vatican. La Bible avec

commentaires de M. Reuss, en quatorze volumes in-8°, passerait à juste titre pour un chef-d'œuvre, nous parlons surtout de l'Ancien Testament, si l'auteur avait pu joindre la pureté du langage à l'immense savoir qui lui permet de résoudre, comme en se jouant, les problèmes les plus ardus. Grâce à l'illustre professeur de Strasbourg, la France est enfin dotée d'une Bible savante, véritable trésor, où sont accumulés les résultats de la critique moderne, et dans lequel ira puiser encore la génération qui nous suivra. La version littérale de Lausanne nous inspire un respect sincère ; mais à quoi sert une traduction qui aurait besoin d'être, çà et là, traduite elle-même ? Parmi les versions catholiques de notre siècle, nous citerons la Bible de Genoude (1822), le Nouveau Testament de l'abbé Dassance, celui de Lamennais (1861), celui de Glaire (1863), celui de l'abbé Gaume (1864), la Bible de J.-J. Bourassé et P. Janvier (1866) et celle de Glaire (1873). La version de M. l'abbé Gaume, parfois triviale, souvent obscure, n'offense pas seulement la grammaire et le bon goût, elle est remplie d'une controverse qui dépasse toutes les bornes. Exemple : Les Sociétés bibliques s'efforcent de « venir en aide aux corrupteurs du Livre divin ». « Vous êtes protestant, votre nom donne le frisson, Satan a été le premier protestant... Lorsqu'un protestant se présente armé d'un texte de Bible, on peut le traiter comme un voleur » (p. XVI). La traduction de M. Glaire, dépourvue d'élégance, tombe souvent aussi dans l'obscurité pour avoir voulu être trop textuelle. Lamennais suit tantôt le latin, tantôt le grec du *textus receptus*. Il a essayé de « plier notre langue aux formes de l'original, qui, dans sa concision elliptique, néglige fréquemment soit les liaisons grammaticales, soit des pensées intermédiaires, soit certains compléments logiques du discours » ; mais il est loin d'avoir toujours réussi (voir Rom. VII, 10. 14. 18. 21 ; VIII, 1, etc.). Sa traduction trop systématique offre le même genre d'intérêt que la lutte d'un cavalier opiniâtre contre un cheval rétif. Celle de Genoude est plus coulante ; celle de MM. Bourassé et Janvier vaut mieux encore et se distingue par la clarté, la limpidité du style, il est bien rare qu'en le parcourant on rencontre quelque expression qui choque l'oreille. — Le *Job* de M. Renan (2e édit., 1860), son *Cantique des Cantiques* (1860), son *Ecclésiaste* (1881), et les fragments du Nouveau Testament épars dans son *Histoire des origines du Christianisme*, n'appartiennent ni à la catégorie des versions protestantes, ni à celle des versions catholiques. Arrivé à ce point et servi tout à la fois par une science approfondie et par la langue d'un grand écrivain, l'art de traduire touche à la perfection. — Chez les Israélites, nous ne trouvons que la Bible de Cahen (1831-1843), qui, malgré son littéralisme et ses incorrections grammaticales, a rendu en son temps de réels services, et le Pentateuque de M. Wogue (1860-1869), lequel ne brille ni par l'élégance ni par la sûreté de l'interprétation, surchargée de subtilités rabbiniques. — II. Nous ne pouvons donner, pour l'Allemagne et l'Angleterre, qu'une simple nomenclature. — 1. VERSIONS ALLEMANDES. *Bibles protestantes*. La version de Luther (1523-1534), revisée à plusieurs reprises par Luther et ses collègues, Mélanchthon, Bugenhagen, Cruciger, Aurogallus, Rœrer ; puis par Dieckmann (1690), Hartmann et Lorsbach (1808), Hopf (1850), et enfin dernièrement par Meyer et ses

collaborateurs Stier, Mœnckeberg et Frommann. Il avait paru à Zurich plusieurs Bibles complètes (1525-1529, 1527-1529, 1530) (celle de Léon Juda) et 1531, avant que celle de Luther fût achevée. Quand les revisions furent jugées insuffisantes, parurent des versions nouvelles : celles de Haug 1726-1742), de Schmidt (1735), de Michaëlis (1773), de Moldenhauer (1774), de Grynæus (1776), de De Wette et Augusti (1809-1814), de Griesinger (1824), et le *Bibelwerk* de Bunsen (1858-1869), dont les hagiographes ont été traduits par Kamphausen, les apocryphes et le Nouveau Testament par Holtzmann. Parmi les versions du Nouveau Testament, il convient de citer celles de Lonicerus (1590), de Polanus de Polansdorff (1608), des sociniens (1630), de Reitz (1703), de Triller (1703), de Junckerrot (1732), de Zinzendorf (1725), de Tim. Philadelphe (1733), de Heumann (1748), de Bengel (1753), de Bahrdt (1773), de Stolz (1781), de Gossner (1815), de Meyer (1829), de Bœckel (1832), d'Alt (1837-1839), de Heydt (1852), de Rengsdorff (1860) et de Weizsæcker (1875). Ajoutons la version de Piscator à l'usage des Eglises réformées (1620), officiellement revue en 1684. — *Bibles catholiques :* Beringer (1526), Emser (1527), Dietenberger (1534), Eck (1537), Ulenberg (1630), Erhard (1722), Cartier (1751), Rosalino (1781), Seïbt (1781), Weitenauer (1777-1781), Braun (1788-1805), version revue par Feder (1803) et par Allioli (1830-1832); Dereser et Scholz (1797-1833), Van Ess (1822) et Jæck (1847). Les principales traductions du Nouveau Testament sont les suivantes : Fischer (1784); Mutschelle (1789), Wegel (1789), Krach (1790), Brentano (1790), Trier (1794); Schnapping (1787-1799), Schwarzel (1802-1805), Babors (1805), Van Ess (1807), Wittmann, d'après le manuscrit du Vatican (1809), Sailer (1822), Kistemaker (1825) et Müller (1845). — 2. Versions anglaises. Après la Bible de Wiclef (1324-1384) dont on fit de nombreuses copies manuscrites, parut le Nouveau Testament de Tyndal (Wittenberg, 1526), puis son Ancien Testament, achevé par Coverdale (1535). Deux ans plus tard fut publiée la Bible dite de Matthieu, vraisemblablement par Roger, ami de Tyndal. Coverdale donna, en 1528, une revision du Nouveau Testament, et en 1539, la « Grande Bible » dite aussi Bible de Crammer, parce que celui-ci en publia (1540) une édition améliorée qui devint officielle sous Edouard VI et prit dès lors le titre de « version autorisée. » Des protestants exilés par la reine Marie publièrent à Genève, en 1537, une traduction du Nouveau Testament, et, en 1560, une Bible complète qui eut un grand succès dans les familles anglaises, malgré sa couleur calviniste. Revisée en 1568 par un comité dans lequel se trouvaient plusieurs évêques, la version autorisée fut appelée aussi « Bible de l'évêque. » Elle a été revue de nouveau en 1611, puis en 1769 par Blayney. La Société des Traités en a publié une nouvelle revision en 1877, et une commission chargée, en 1870, de la revoir encore, a fait paraître le Nouveau Testament en 1881. — Des catholiques anglais fugitifs ont publié à Reims une version du Nouveau Testament en 1578, et la Bible entière à Douai en 1610. — Voyez Richard Simon, *Hist. crit. des versions du Nouveau Testament*, *Hist. crit. de l'Ancien Testament;* Lallouette, *Hist. des versions françaises de la Bible ;* Lelong, *Bibliotheca sacra ;* La Ché-

tardie, *Le N. T. du Père Quesnel dénoncé à l'Acad. franç.*, 1713, petit in-8°; Herzog, *Real-Encyclopædie*, Leipzig, 1879, III et IV; Mezger, *Geschichte der deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformirten Kirche*, Basel, 1876, in-8°; Alb. Ostertag, *Die Bibel und ihre Geschichte*, Basel, 1863, petit in-8°; L. N. R., *La Bible et son histoire*, Toulouse, 1861, in-12; Pétavel, *la Bible en France*, Paris, 1864, in-8°; *Hist. de la question biblique* en 1862; id., en 1863, dans le *Disciple de J.-Chr.*, 1864; Burnier, *La version du Nouveau Testament de Lausanne*, Lausanne, 1866, in-8°; Viollier, *Hist. de la version de Genève*, 1873, Genève, 1878, in-8°; G. A. Krüger, *Remarques sur la version de Segond*, Paris, in-8°; *Revue de théol.* de Strasb., 3e série, III, IV et V; nos *Altérations cathol. et prot. du Nouveau Testament, trad. en fr.*, dans le tome VI; *Bullet. de la Soc. de l'hist. du prot.*, 2e série, X, 328, XVI, 393-397, 402, et notre *Catalogue raisonné de la biblioth. de la Soc. bibliq. prot.*, Paris, 1862, in-8°. O. Douen.

VERTU. Nous appelons vertu (*virtus*) notre aptitude personnelle à faire le bien, à accomplir la loi morale. Cette aptitude, cette capacité, si l'on veut, le chrétien la considère comme un don de Dieu et un effet de sa grâce. Si elle ne peut être conçue que dans un rapport intime et continu avec cette force d'en haut, elle n'en exige pas moins, de notre part, un effort énergique et un exercice persévérant (1 Tim. IV, 6; cf. I, 18). — L'*essence* de la vertu chrétienne est la fidélité ou l'obéissance à la volonté de Dieu. Dans le Nouveau Testament, le même terme de πίστις désigne la foi et la fidélité (1 Cor. IV, 2; Matth. XXV, 14 ss.; Apoc. II, 10, etc., etc.). La vertu chrétienne, considérée comme fidélité, ne se trouve et ne subsiste que là où se rencontre aussi le *mobile* correspondant, qui est la reconnaissance ou l'amour de Dieu répondant à celui dont il nous a aimés le premier. Quant à la *norme* objective de la vertu chrétienne, nous la trouvons dans l'exemple et dans la parole de Jésus-Christ. Dans la contemplation de ce divin modèle, la loi morale ne conserve pour le chrétien son caractère *légal* ou extérieur que pour autant que sa vie n'est pas en harmonie ou se trouve en opposition avec la vie du Christ. Autrement, la loi s'est tellement identifiée avec notre volonté, qu'elle ne semble pas seulement faire partie de notre nature, mais qu'elle est devenue cette nature elle-même. Transformés parfaitement à l'image du Christ, nous sommes uns avec lui; il vit en nous et nous en lui (Rom. VIII, 29; Gal. IV, 19; 1 Jean II, 6; 1 Pierre II, 21; Jean XIII, 15). — Les moralistes catholiques distinguent trois sortes de vertus : les intellectuelles, les morales et les théologales. Les premières sont celles qui perfectionnent le jugement pour la connaissance du vrai, soit spéculatif, soit pratique. On en compte cinq de cette sorte : l'intelligence, la sagesse, la science, la prudence et l'art. Les secondes, appelées aussi cardinales, perfectionnent la volonté pour lui faire faire le bien honnête en tout genre et en toute matière. On en compte quatre principales : la prudence, la force, la tempérance et la justice. Les vertus théologales enfin sont celles qui ont Dieu pour objet immédiat, en tant qu'il est connu par la révélation. Il y en a trois : la foi, l'espérance et la charité. Ces mêmes théologiens distinguent entre les vertus acquises,

qui sont celles qui s'acquièrent par les seules forces de la nature, et qui disposent aux actions conformes à la droite raison, et les vertus infuses qui sont celles que Dieu produit en nous sans nous, et qui disposent aux actions surnaturelles et divines (saint Thomas, *Summa*, I, 21 quæst., 55 ss.). — Les moralistes protestants repoussent ces distinctions comme absolument fausses et dangereuses, d'abord parce que la vertu embrasse toutes nos facultés et résulte de leur commun exercice ; ensuite parce que toute force, comme tout don et toute lumière, nous vient de Dieu, et que, dans la pratique, il est impossible de distinguer entre naturel ou surnaturel, rationnel ou révélé, acquis ou reçu. Ces mêmes moralistes repoussent la distinction entre les vertus philosophiques et les vertus chrétiennes, en tant qu'impliquant une dualité ou une antinomie. Il peut y avoir des divergences de vues sur l'essence, le mobile et la norme de la vertu entre tel système philosophique particulier et la morale chrétienne, de même que les hommes peuvent différer, suivant les temps et les lieux, sur les caractères et les applications particulières de la vertu. Il n'en demeure pas moins établi qu'entre la philosophie en soi et l'enseignement de l'Evangile il ne saurait y avoir de contradiction, par la simple raison que l'une et l'autre n'ont d'autre idée de la vertu que celle qui leur est fournie par l'analyse et la connaissance de la nature humaine elle-même. Ajoutons que les moralistes protestants n'attachent aucune importance à la classification des vertus, soit par rapport à leur objet, soit en ce qui concerne le mobile qui les inspire ; ils sont plus sensibles à l'inconvénient de paraître détacher du tronc commun les branches et les rameaux qu'il pousse dans des directions diverses. En en admirant le feuillage touffu et délicat, en en goûtant les fruits savoureux, ils en rapportent tout l'honneur à la sève qui les nourrit. A trop détailler et à trop classer les vertus, on risque en effet de détourner l'attention de la source d'où elles découlent et d'en amoindrir le prix.

F. Lichtenberger.

VESPASIEN (*Titus Flavius Vespasianus*), empereur romain, régna de 69 à 79. Il était né en l'an 7 après Jésus-Christ, avait été préteur sous Caligula et tribun des soldats sous Néron. Il était proconsul en Afrique lorsque il fut envoyé contre les Juifs révoltés. Enivrés par leurs premiers succès, ceux-ci avaient partout organisé une formidable résistance. Vespasien les attaqua par le nord et prit d'abord la Galilée, que Flavius Josèphe, le factieux historien, était chargé de défendre (voir pour l'histoire de la guerre en Galilée le mot *Josèphe*). Josèphe fut fait prisonnier, prédit à Vespasien qu'il serait un jour empereur et devint bientôt son favori. Celui-ci cependant, après ses premières victoires, s'était retiré à Césarée, où il vivait dans l'oisiveté. Au printemps de l'an 69, il recommença les hostilités et prit la Palestine entière, sauf Jérusalem et la forteresse de Masada, Hérodia et Machero. Néron était mort. Ses trois successeurs, Galba, Othon, Vitellius, ne firent que passer. L'empire était plongé dans une effroyable anarchie. Cette année 68 à 69 fut une des plus sombres de son histoire. C'est l'époque de la composition de l'Apocalypse (voyez ce mot). On ne savait à qui confier les pouvoirs lorsque les légions de Syrie, jalouses de nommer, elles aussi, leur empe-

reur, songèrent au général Vespasien. Il était déjà âgé, d'une intelligence ordinaire, mais sérieux, honnête et sans ambition personnelle. Tout porte à croire que son fils Titus, alors âgé de vingt-huit ans, fut un de ceux qui s'employèrent le plus activement à sa nomination. Il s'assurait ainsi l'empire pour lui-même. Vespasien se laissa faire. L'Orient tout entier applaudit et les Juifs modérés, eux-mêmes, comme Josèphe, approuvaient ce choix. Josèphe poussa même la flatterie jusqu'à faire jouer à Vespasien une sorte de rôle messianique. Celui-ci était à Alexandrie quand il fut proclamé et qu'il prêta serment (1er juillet 69). Il laissa son fils continuer la guerre. Titus fit le siège de Jérusalem et prit la ville un an plus tard (août 70). Elle fut rasée ; la charrue passa sur ses ruines et le peuple fut emmené en captivité. Cependant Vespasien était revenu à Rome par l'Egypte. Il avait été combattre les derniers partisans de Vitellius et pacifier l'empire. Son règne fut paisible ; il rétablit l'ordre dans les finances et s'appliqua à effacer les odieux souvenirs du règne de Néron. Vespasien ne s'occupa point des chrétiens. Peu nombreux encore et presque toujours confondus avec les Juifs, leur existence n'était nullement illégale. Quand Vespasien sentit la mort venir, il dit : « Je sens que je deviens dieu, » faisant allusion à l'apothéose qui l'attendait ; puis il se fit habiller, se leva, et dit : « Un empereur doit mourir debout. » Il expira entre les bras de ses domestiques. Vespasien fut le premier empereur de la famille flavienne. Le Talmud, dans les détails épars qu'il renferme sur les Juifs de Jérusalem, le confond souvent avec Titus. — Sources : Tacite, *Histoires*, livres II, III, IV, V ; Josèphe, *De bello judaïco*, livres II, VII ; id., *Autobiographie*, passim ; Suétone, *Vespasien ;* Dion Cassius, etc. EDM. STAPFER.

VESSON (Jean), l'un des fanatiques contre lesquels Antoine Court eut à lutter, était un tonnelier né à Cros, près de Saint-Hippolyte (Gard), vers 1678. Après le suplice de Brousson (1698), non seulement aucun pasteur n'osa plus rentrer en France, mais ceux qui y étaient revenus furent réduits à repasser la frontière. Il ne resta plus que des prédicants, prophètes ou prophétesses, qui appelèrent bientôt aux armes les Cévenols. La guerre camisarde finie, quelques-uns de ces prédicants continuèrent à tenir des assemblées. De ce nombre était Vesson, qu'Antoine Court rencontra à Nîmes, au moment où il parcourait le Languedoc en 1713 avec Pierre Chabrier, dit Brunel. Au synode convoqué par Court, en 1725, avant la mort de Louis XIV, six d'entre eux étaient présents : Court, Rouvière, dit Crolte, Jean Ilne, dit Mazel ou Mazelet, qui avair prophétisé sous Rolland, Jean Vesson, et les futurs martyrs Etienne Arnaud et Pierre Durand. Ni Brunel, ni Montbonnoux, ex-brigadier de la troupe de Cavalier, ni Corteiz, alors en Suisse, n'y assistèrent. — Brunel, Mazel et Vesson, vieux camisards aux libres allures, se plièrent difficilement à l'ordre et à la discipline que Court entreprenait de rétablir. Aussi, après avoir pris part à la rédaction d'un règlement ecclésiastique, Mazel et Vesson s'empressèrent-ils de le violer. Vesson continua de baptiser, de distribuer la cène, sans être consacré, de prêcher à sa guise sans vouloir que ses sermons fussent examinés, de laisser surprendre ses assemblées, faute des précautions les plus élémentaires, et finit par ne plus vouloir

entendre parler ni d'anciens ni de synodes. L'arrestation de soixante-douze personnes saisies dans une assemblée qu'il tenait près d'Anduze, au mois de janvier 1717, lui valut un nouveau blâme sévère et inutile. Enfin, après une troisième admonition, il fut déposé comme schismatique, en février 1718, sauf à être rétabli s'il reconnaissait sa faute devant le colloque. Le mois suivant, Vesson fit sa soumission entre les mains de Corteiz, Rouvière et Court, dans la grotte du château de Fraisac. Mais l'habitude reprit bientôt le dessus. Vainement une lettre de Court le rappela au devoir en 1719. On hésitait à l'interdire ; car la discipline rencontrait une vive opposition, et les rebelles groupés autour de Vesson et de Mazel formaient un parti nombreux qui menaçait de faire schisme et de ruiner l'Eglise renaissante. Il fallut pourtant s'y résoudre, quand on vit que Vesson insultait les anciens et ne cessait de calomnier Court et ses collaborateurs. Corteiz lui annonça, le 13 décembre 1720, sa destitution. Durfort, Congéniès et toute la Vaunage se prononcèrent pour le prédicant révolté.—Après les dragonnades et la guerre des Cévennes, l'ignorance était à son comble dans une contrée tant de fois mise à feu et à sang ; si Brousson lui-même avait considéré les attaques de nerfs des extatiques et leurs divagations comme des merveilles admirables et des prodiges divins, il est facile de s'imaginer ce qu'en pensait le vulgaire. Les inspirations tenaient lieu de tout, étaient consultées sur tout ; on se demandait : A quoi bon la Bible, c'est-à-dire un livre mort, tandis que l'esprit nous parle directement ? Les imaginations les plus folles hantaient les cerveaux, et le protestantisme pouvait périr en passant à l'état d'hallucination et de maladie mentale. Court vit le danger, et devint « le fléau des inspirés » auxquels il avait d'abord cru comme tout le monde. Il n'hésita pas à faire censurer le pieux gentilhomme Duplan, qui encourageait et autorisait les visions et les songes de « ces femmelettes » ; il répandit en abondance le livre de Merlat *contre les fanatiques* et une *Lettre sur ceux qui se croient inspirés*, écrite par Pictet. Vesson prétendit que celui-ci approuvait sa conduite et se trouva presque abandonné lorsque cette invention eut été démentie. Harcelé par le parti de l'ordre, et poursuivi par les huissiers en raison des dettes qu'il avait contractées pour élever sa nombreuse famille, le malheureux disparut tout à coup au mois de juin 1722, pour ne reparaître que le 6 mars suivant, dans le plus étrange cortège de prisonniers qui se puisse imaginer. Il s'était réfugié à Montpellier, auprès de M^lle^ Verchand, fondatrice de la secte insensée des multipliants, dont il était devenu le pasteur en titre sous le nom mystique de Solmifa, qui ne le préserva point d'être arrêté avec plusieurs de ses ouailles. Durant le procès, il offrit, dit-on, à l'intendant Bernage de lui livrer Court et les autres prédicants en échange de la liberté, de cinq cents écus et de la restitution de ses biens. L'intendant refusa et le condamna à mort le 22 avril 1723. Le 5 mai, Mazel était pendu à son tour. Leur supplice porta le dernier coup aux inspirés. — Voir Hugues, *Ant. Court ; Bullet. de l'hist. du prot.*, III, 12 ; XIII, 159 ; *La France prot. ; Les premiers pasteurs du Désert*, et Germain, *Nouvelles recherches sur la secte des multipliants*, Montpellier, 1857. O. Douen.

VEUVES (chez les Hébreux). Pour conserver les biens dans la même famille et perpétuer le nom des défunts en Israël, la loi consacra l'usage de faire épouser une femme dont le mari était mort sans enfants par le frère de celui-ci, et, à son défaut, par son plus proche parent (Deutér. XXV, 7), ce qui était défendu en tout autre cas, au moins pour le beau-frère (Lévit. XVIII, 16). La loi défend surtout au grand prêtre d'épouser une femme veuve ou répudiée (Lévit. XXI, 14). L'Ancien Testament blâme sévèrement la dureté envers les veuves (Job XXII, 19; Es. X, 1; Jér. VII, 6; Ez. XXII, 7, etc.). Il recommande d'avoir grand soin de les soulager (Ex. XXII, 22 ss.; Deut. X, 18; XIV, 29; XXIV, 17), de les inviter au repas des dîmes et des sacrifices (Deut. XIV, 29; XVI, 11), de leur attribuer une part des glanures (Deut. XXIV, 19), de ne leur prendre comme gage ni habit ni ustensile de ménage (Deut. XXIV, 17; Job XXIV, 2). Le respect des veuves se continua dans l'Eglise chrétienne (1 Tim. V, 3 ss.). Il y avait même dans l'Eglise primitive des veuves qui exerçaient certains emplois sous les ordres de l'évêque, tant par rapport à la visite des femmes malades que dans l'administration du baptême (1 Tim. V, 9). La viduité, de même que la stérilité, était une espèce d'opprobre chez les Hébreux (Es. LIV, 1 ss.). Pourtant on louait une veuve qui, par attachement pour son mari défunt, demeurait dans la viduité. On en voit un exemple dans Judith. C'était un déshonneur pour un homme de n'être pas pleuré par sa veuve, c'est-à-dire de ne pas recevoir les honneurs de la sépulture, dont les pleurs et les louanges de la veuve faisaient la principale partie (Job XXVII, 15). Les veuves des rois demeuraient dans la viduité. Adonias fut puni de mort pour avoir demandé en mariage Abisag de Sunam, qui avait été épouse de David (1 Rois II, 17 ss.). — Voy. Fronmüller, *De vidua hebræa*, Vit., 1714.

VÉZENOBRE ou plutôt **VERNESOBRE** (Antoine Court écrit parfois *Versenobre*) est le nom de guerre que porta pendant soixante ans le pasteur des Eglises sous la croix, Jean Pradel, l'ami et l'émule de Paul Rabaut. C'est, au même titre que ce dernier, une des plus grandes figures du Désert. Fils d'André et de Marthe Malbois, il naquit à Bédarieux, le 26 janvier 1718, dix-sept jours après Rabaut. Il avait seize ans environ, quand un pasteur, Bétrine sans doute, passant à Bédarieux, remarqua d'heureuses dispositions pour le ministère chez les deux jeunes gens, les emmena avec lui et en fit ses élèves (*Annuaire* de Rabaut le jeune, 1807, p. 88; *Papiers Court* à la Bible pub. de Genève, N° 17, t. H. p. 185). Bientôt commencèrent pour eux une longue série de persécutions. Assaillis, en 1736, à Congénies, la veille d'une assemblée religieuse, par la garnison de Calvisson, ils n'échappèrent aux mains des soldats qu'en se sauvant dans une garrigue pierreuse, la Combe-de-Biau, où ils passèrent leur première nuit de terreur. Deux ans plus tard, au synode du Bas-Languedoc de 1738, ils sont reçus à la charge de prédicateurs. Le 27 avril 1739, Vernesobre épousa Elisabeth Pongy (mariage béni par Claris). Il dut bientôt se séparer de sa famille, pour aller compléter ses études à Lausanne (Syn. prov. du Bas-Languedoc de 1741, dont il était le secrétaire). Dès l'année suivante, on le retrouve en France. Il est chargé, conjointement avec Rabaut et Clément de Lussan

(dont le vrai nom était Simon Gibert), de faire une tournée par an dans les Cévennes. Il entreprit alors, à peu près seul, la restauration des principales Eglises de ces contrées, car Rabaut préférait Nîmes, où se trouvait la famille de sa femme, Madeleine Gaidan. Le premier, depuis la révocation de l'édit de Nantes, il tint de nombreuses assemblées en plein jour, dans les environs d'Uzès. Sa tâche était immense. En mars 1744, il écrivait à Court : « Vous pouvez vous-même juger du nombre prodigieux d'affaires ecclésiastiques dont j'ai été accablé, en portant vos regards sur l'étendue du quartier où j'exerce mon ministère. Il comprend Nîmes, la Calmette, Uzès, Montaren, Moussac, le mandement d'Aygalliers, Lussan, Bosquet, Saint-Ambroix, Saint-Jean, Barjac, Valon et Lagorce, en observant que je vais quelquefois plus loin pour satisfaire des amis et des fidèles très zélés et très attachés à la religion... Il n'est pas de jour dans la semaine où je ne sois appelé à bénir des mariages et à baptiser des enfants. Certains dimanches je baptise cinq, six et jusqu'à sept enfants, et je bénis quatre à cinq mariages » (L. A. C. t. XV, p. 175 ; lettre reçue à Lausanne le 1er avril 1744). Il parcourait ainsi différents endroits dont un seul, comme il le disait, « occuperoit actuellement quatre ministres des plus vigilants. » Il resta en dehors du Synode national tenu à Lédignan au mois d'août 1744, et n'y parut que pour accepter, au nom de plusieurs de ses collègues, le jugement arbitral rendu dans l'affaire Boyer, auquel il semble favorable (voy. la lettre de Pradel à Court, du 16 janv. 1744, dans laquelle il se plaint que celui-ci avait écrit avec si peu de charité contre le pasteur accusé : L. A. C. t. XV, p. 65). Il avait acquis une influence considérable parmi les populations qui le voyaient à l'œuvre ; et le même Boyer pouvait écrire à Florian, le 6 février 1747 : «... J'ai eu plusieurs conférences avec les quatre ministres qui ont le plus de crédit dans la province ; leur zèle, leur attachement à la personne sacrée du Roy et de son Etat ne le cède en rien au vôtre, et je ne dois pas passer que celui du sieur Pradel, ministre de l'Eglise de Nîmes, d'Uzès, est des plus étendus » (Archives de Montpellier). L'intendant Le Nain le chargea alors de s'assurer des intentions des protestants envers les émissaires anglais qui tâchaient de soulever le midi de la France (voyez la réponse de Pradel à l'intendant, dans le *Bulletin de l'Histoire du protestantisme français*, t. IX, p. 81). Cette influence de Pradel ne fut pas, sans doute, étrangère au différend survenu vers ce temps entre Rabaut et lui. Les deux amis s'étaient partagé Nîmes jusque-là ; mais la difficulté des relations augmentant, ils eurent une explication après laquelle Pradel répéta à Rabaut les paroles d'Abraham à Loth : « Je te prie, qu'il n'y ait plus de dispute entre toi et moi. Séparons-nous. Si tu choisis la gauche, je prendrai la droite ; si tu prends la droite, je m'en irai à gauche. » Nous avons en main des documents qui nous donnent sur ce pénible conflit personnel l'impression de quelques amis communs, et cette impression est en faveur de Pradel ; nous ne nous sentons pas libre de garder pour nous ces documents ; on y verra que les plus grands hommes et les plus dignes de respect ont aussi leurs petits côtés et leurs travers. Le pasteur Pictet, de Genève, écrivait à Court, le 4 juil-

let 1747 : « M. Paul a un peu moins de douceur que nous ne l'avions cru et il me laisse voir qu'il ne serait pas fâché d'être le seul consulté et écouté. » Et dans une autre lettre du 20 septembre 1747, sur le même sujet : « La jalousie, l'envie sont de mauvaises conseillères. M. Paul, avec cet extérieur doucereux, en est pénétré, et c'est la source de tous ses soupçons injurieux contre un très brave homme qui malheureusement a plus de talent que lui et est plus goûté. » Et plus loin : « Votre petit Rabot (*sic*) est un brouillon. » Court lui-même, le chaud protecteur de Rabaut, fait à Pradel, au départ de Lausanne de celui-ci, la recommandation suivante : «... Cher ami, lorsque vous serez arrivé au pays, travaillez à guérir la prétention, l'orgueil, les airs de petit maître que j'ai remarqués dans M. Paul, et qui pourroient devenir funestes à lui et à d'autres. » — Rabaut, mis en demeure de choisir son quartier, préféra rester à Nîmes, et Pradel se rendit à Uzès, où il remplit les fonctions de pasteur, pendant plus de vingt ans, avec le même zèle et le même bonheur, sinon le même éclat que son ami. Nous ne pouvons ici raconter toutes les péripéties par lesquelles eut à passer Pradel pendant ces longs jours de persécutions. Un des épisodes les plus émouvants de sa vie vient d'être reproduit par M. le pasteur Bonnefon, d'Alais, dans son *Benjamin Du Plan* (p. 286 et suiv.), d'après une lettre de Redonnel, pasteur de Montpellier. Voyez aussi le *Bulletin*, t. XXX, p. 433 et suiv. L'assemblée que Pradel présidait, le 22 novembre 1750, aux environs d'Uzès, fut surprise par les soldats ; deux cents personnes furent emmenées prisonnières, et le ministre ne parvint à s'échapper que grâce au dévouement de quelques fidèles qui se jetèrent au-devant des soldats pour lui laisser le temps de fuir ; pour cette fois, ce furent les brebis qui donnèrent, sinon leur vie, au moins leur liberté et leurs biens pour leur pasteur. Pradel avait une audace vraiment surprenante. En juillet 1752, apprenant que le curé de Gallargues rebaptisait les enfants protestants, «... il eut la hardiesse de venir le trouver dans sa maison, où, après s'être annoncé pour qui il était, il lui reprocha les impiétés sacrilèges que lui et ses confrères commettaient... et le menaça, s'ils continuaient, du ressentiment des religionnaires que eux, ministres, retenaient tant qu'ils pouvaient ; mais ils sentaient bien qu'à la fin ils n'en seraient plus maîtres et qu'ils ne répondaient plus de ce qui pourrait arriver. Cependant, il l'assura qu'ils ne cessaient de prêcher la soumission et la paix... Après trois heures de conférence, le dit Vernesobre se retira...» (Lettre du subdélégué d'Uzès à M. de Saint-Priest ; et lettre de Saint-Priest au ministre Saint-Florentin, *Archives générales*, t. 334i. — Cette même année, Pradel, connaissant tout particulièrement la faiblesse du pasteur Molines, dit Fléchier, alors prisonnier à Montpellier, emprunte les vêtements d'un officier de ses amis et s'introduit dans les cachots de la citadelle à la faveur de ce déguisement. Il s'entretient longuement avec Molines, et ne s'en retourne que lorsqu'il croit avoir affermi le courage de son collègue. Après de pareils actes, connus bientôt de tous, le ministre d'Etat et l'intendant s'étonnaient qu'on ne pût arriver à capturer un pasteur si téméraire. On éleva la mise à prix de sa tête jusqu'à la somme fabuleuse de trente mille livres. Ne pouvant le saisir bien qu'il

fût traqué constamment comme une bête fauve, on songea un instant à le faire retirer à l'étranger. Frédéric le Grand lui offrait un asile en Prusse et la place de chapelain à sa cour. Mais Pradel refusa toutes ces offres séduisantes et continua bravement à tenir tête à l'orage. Il n'y eut jamais chez lui ces moments de découragement que l'on rencontre quelquefois chez Rabaut, en particulier dans une lettre de celui-ci du 2 mars 1756, où il paraît reculer devant son devoir. Pradel répéta toujours le mot de Luther, partant pour Worms : « J'irai; après tout, Seigneur, c'est ton affaire que je plaide. » Et il eut, dans cette circonstance, le privilège de relever son ami qui lui donnait, dans une autre lettre du 12 mars, la « raison qu'il avait de se tenir caché. » Les deux émules se complètent mutuellement. A partir de 1757 jusqu'en 1775, invariablement, Rabaut est modérateur des synodes, ayant Pradel pour adjoint. En 1776, Pradel, modérateur, a pour adjoint Rabaut, et il occupe régulièrement cette place jusqu'en 1793. Après avoir exercé son ministère à Uzès et aux environs jusqu'en 1766, Pradel fut appelé à Marsillargues, où il était encore en 1794. Il mourut, l'année suivante, à Toulouse. Il eut deux fils, dont le plus jeune, Ferdinand, fut nommé pasteur à Meaux au mois de juin 1806. L'aîné, Jean-Frédéric, naquit à Marsillargues le 2 juillet 1769. Il exerça le ministère à Mauvezin d'abord, 1789; il rétablit le culte réformé à Montauban et à Toulouse après la Révolution, et mourut professeur et doyen de la Faculté de théologie protestante de Montauban, le 12 décembre 1823. Il laissait un fils, Jean-Louis-Etienne-Frédéric, pasteur à Puylaurens de 1827 à sa mort, 1857. Le fils de ce dernier, Charles Pradel, suit noblement les traditions de sa famille ; il est bien connu des amis de notre histoire protestante; il a réimprimé *Les Antiquitez de Castres* de maistre Pierre Borel (Paris, Académie des bibliophiles, 1868, in-18 jésus, 288 p.); il a publié le *Journal de Faurin sur les guerres de Castres*, première édition conforme au manuscrit original (Montpellier, 1878, in-4°, 268 p.); *Mémoires de Jacques Gaches sur les guerres de religion à Castres et dans le Languedoc*, publiés pour la première fois, d'après les meilleurs manuscrits, avec notes et variantes (Paris, Fischbacher, 1879, gr. in-8°, 538 p.) ; *Lettres de Coras, celles de sa femme, de son fils et de ses amis* (Albi, Nouguiès, 1880, in-4°, 61 p.). — Voyez Charles Coquerel, *Histoire des Eglises du Désert*, I, 479 ; II, 14, 24 ; *Bulletin*, t. IV, 249 ; VII, 463, VIII, 573 ; IX, 81, 241 ; XI, 93 ; XII, 547; A. Borrel, *Histoire de l'Eglise réformée de Nîmes*, 396; Ed. Hugues, *Histoire de la Restauration du Protestantisme*, t. II, p. 139; *Bibl. du protestantisme français*, collection Coquerel fils, vol. XXVIII, p. 85 et suiv.

CHARLES DARDIER.

VIALA (Michel), restaurateur du protestantisme dans le haut Languedoc, naquit vers 1710 au Pont-de-Montvert, en Cévennes. Malgré « son heureuse mémoire, sa conception admirable et sa très grande facilité d'élocution, » sa naissance illégitime faillit, dit Court, lui fermer l'accès au ministère. En 1729, il accompagnait le pasteur Roux dans ses courses, et fut agrégé, trois ans plus tard, au corps des proposants. Un synode, tenu le 26 février 1733, le mit sous la direction du pasteur Bétrine, qu'il

suivit dans le haut Langnedoc, où il commença à prêcher. Deux ans après il y fut envoyé de nouveau et réorganisa partout les Eglises. Cette contrée l'obtint pour prédicateur résidant en 1736. L'année suivante, il alla subir un examen et se faire consacrer à Zurich, puis il revint dans le haut Languedoc, à titre de pasteur, aux appointements de six cents livres. Il fit, en 1740, une tournée des plus fructueuses dans le Poitou. Ses collègues l'élurent en 1744 modérateur du synode national, qui mit fin au schisme provoqué par Boyer, et attira sur les Eglises un redoublement de persécution tel, qu'il fallut renoncer aux assemblées en plein jour et recommencer à se réunir la nuit. D'une santé délicate et déjà fort éprouvée par les fatigues et les périls auxquels il était constamment exposé, Viala craignit de ne pouvoir supporter cette aggravation de rigueurs, et par une lettre touchante supplia le colloque de lui permettre de s'éloigner, s'il voyait que ses forces vinssent à manquer (10 mai 1745). La seconde grande persécution du siècle commençait; Viala la supporta héroïquement, et invita ses coreligionnaires à célébrer un jeûne solennel le 18 août 1746. Tandis que les persécutés se livraient à la repentance et à l'humiliation, leurs adversaires imaginaient chaque jour contre eux quelque nouvelle machination. L'évêque de Castres prétendait avoir reçu de Viala et de ses collègues une menace d'assassinat, s'il ne changeait de vicaire. En même temps, on faisait courir le bruit que les huguenots pactisaient avec l'Angleterre, alors en guerre avec la France. Viala démentit ces mensonges dans deux lettres adressées à l'intendant Lenain, la seconde débutait ainsi : « Monseigneur, après les précautions que nous avions prises pour nous mettre à couvert du soupçon de sédition et de révolte, nous avions cru notre innocence constatée ; mais de quoi la calomnie n'est-elle point capable ? L'accusation contre nous intentée est de telle nature que je ne puis y penser sans horreur ; elle ne peut émaner que de ceux qui conspirent notre perte et qui seraient au comble de leurs désirs s'ils voyaient exterminer ceux dont les vues tendent uniquement à servir la Divinité selon le rite de leur religion... Nous avons constamment insisté dans nos prédications et dans nos conversations particulières sur la nécessité indispensable d'obéir à Sa Majesté très chrétienne, non seulement par la crainte de la punition, mais aussi et surtout par des motifs de conscience, d'amour et de respect » (11 novembre 1746). D'après la *France protestante*, Viala mourut à son poste le 3 janvier 1755 ; d'après l'*Histoire de la restauration du protestantisme*, II, 87, il aurait gagné Londres avec sa famille en 1752, année où un grand nombre de ses collègues passèrent à l'étranger. La contradiction n'est sans doute qu'apparente : il est possible que Michel Viala soit revenu quand la violence de la troisième grande persécution fut un peu calmée, et ait achevé sa carrière en France. — Un autre pasteur Viala, probablement son fils, fut élu modérateur adjoint du synode du Montalbanais, tenu le 3 juin 1761. La même année, les Eglises de l'Agénois demandaient la continuation de son ministère et de celui de Rochette ; le synode ne leur accorda que Viala et plaça Rochette dans le Montalbanais, où il fut arrêté le 13 septembre en compagnie d'un chantre nommé aussi Viala. En 1774, Viala surnommé Dumont exerçait le ministère dans les envi-

rons de Mazamet. Le même nom se retrouve encore en 1777 sur une liste des pasteurs de l'*Angoumois*.—Voir Ch. Coquerel, *Hist. des Eglises du Désert*; *Bullet. de l'hist. du prot.*, IX, 247; XI, 81; XII, 123, 443; la *France prot.*, seconde édition. O. Douen.

VIALART DE HERSE (Félix), évêque-comte de Châlons-sur-Marne, pair de France, naquit à Paris le 4 septembre 1613 et mourut à Châlons le 10 juin 1680. Il était de famille noble, originaire d'Auvergne, et fit ses études au collège de Navarre dont il devint agrégé et plus tard docteur. Ayant embrassé l'état ecclésiastique, il fut pourvu, jeune encore, de l'abbaye de Pébrac, et peu après, n'ayant que vingt-sept ans, nommé coadjuteur de l'évêque de Châlons dont il devint le successeur. On prétend qu'il s'était donné saint Charles Borromée pour modèle; quoi qu'il en soit, on le vit, dès le commencement de son épiscopat, ouvrir un séminaire, apporter d'utiles réformes dans les mœurs de son clergé, dont il travaillait par tous les moyens en son pouvoir à développer l'instruction et la piété. Il condamna la fameuse *Apologie des casuistes* et approuva le livre d'Arnauld sur la *Fréquente communion*, ainsi que l'ouvrage des *Réflexions morales*, par le père Quesnel (voir les articles *Jansénisme*, *Noailles* et *Quesnel*). Il eut beaucoup de part à ce que l'on a appelé « la paix de Clément IX. » Les jésuites cherchèrent à lui nuire auprès de Louis XIV; mais ce monarque, dans un de ses bons moments, déclara devant toute la cour qu'il respecterait et aimerait l'évêque de Châlons qui l'avait mené rudement en lui disant de dures vérités. Vialart a été un homme pieux et l'un des prélats les plus dignes de son temps. Les réformés, qui eurent tant à se plaindre des autres évêques de France, à cette époque, rendirent justice à sa douceur et à sa modération. Grand ami de Port-Royal, il s'est montré plus bienveillant à l'égard des protestants que les docteurs de cette illustre maison qui, quoique persécutés eux-mêmes, n'en furent pas moins, on le sait, approbateurs de la persécution qui frappait les protestants. — Vialart a laissé quelques ouvrages; ce sont les suivants : 1° *Rituel ou Manuel de l'Eglise de Châlons*, écrit en latin, Paris, 1649; 2° *Ordonnances, mandements et lettres pastorales pour le rétablissement de la discipline ecclésiastique, et la réformation des mœurs dans son diocèce*, Châlons, 1660 et 1662, in-12; 3° *Emploi de la journée pour les curés, durant leurs assemblées au séminaire de Châlons*; 4° *l'Ecole chrétienne*, sorte de théologie familière sous forme de catéchisme propre à l'instruction du clergé et des fidèles. — Sources : l'abbé Gouget, *Vie de Messire Vialart de Herse, évêque et comte de Châlons*, etc., nouv. édit. revue, corrigée et augmentée, Utrecht, 1739, de 268 pages; *Supplément au Nécrologe de l'abbaye de Port-Royal-des-Champs*, p. 644; on trouve à cet endroit un abrégé assez étendu et fort bien fait de la vie de Vialart; Dom Clémencet, *Histoire générale de Port-Royal*, t. VII, p. 271, ss. à la note; Lancelot, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, t. II, pp. 442 et 476; Guilbert, *Mémoires historiques et chronologiques sur l'abbaye de Port-Royal-des-Champs*, 3e partie, t. II, p. 429; l'abbé Racine, *Abrégé de l'Histoire ecclés.*, t. XIII, pp. 62 à 82; ces pages contiennent, sur Vialart, une notice intéressante comme toutes celles qui ont été écrites par

l'auteur. Il existe en manuscrit un *Recueil des principaux faits de la vie de M. Félix Vialart*, par Pierre Garnier, prêtre de Châlons, ancien curé de Ferebrianges; *Nécrologe des principaux défenseurs et confesseurs de la vérité des dix-septième et dix-huitième siècles*, t. Ier, p. 183; Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. V; cet auteur ne donne pas la vie de Vialart, comme il le fait pour tant d'autres amis de Port-Royal, moins en vue pourtant, et dans le passage où il parle du prélat, c'est pour lui reprocher sa mollesse dans certaines circonstances délicates. Ce trait, chez Besoigne, toujours si bienveillant, était à signaler; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle*, t. Ier, pp. 61 et 62; ouvrage qui n'est à consulter que pour les dates et pour la bibliographie, car les faits y sont continuellement dénaturés avec une partialité révoltante. L'auteur écrit avec une plume trempée dans le fiel, et son autorité comme historien ne peut avoir aucun poids pour ceux qui vont aux sources. On peut encore consulter sur Vialart le *Journal* de l'abbé Dorsanne. A. Maulvault.

VICAIRE (*qui alterius vices agit*) désigne, dans le langage ecclésiastique, celui qui tient la place d'un autre dont il exerce les fonctions en son absence. C'est dans ce sens que l'Eglise catholique appelle le pape le *vicaire de Jésus-Christ*. Les *vicaires apostoliques* sont les évêques que le pape nomme aux anciens sièges situés maintenant dans des pays infidèles, tels que la Turquie, l'Afrique, et à qui il donne autorité dans un pays quelconque, à titre de vicaires immédiats du saint-siège, dont ils relèvent directement, tandis que les évêques locaux, dans un pays hiérarchiquement organisé, dépendent des métropolitains. Il y a des vicaires apostoliques dans les missions, les colonies, les Etats hérétiques. Ils sont presque tous évêques *in partibus*; beaucoup ont des coadjuteurs évêques. — Quand un évêché devient vacant, soit par la mort de celui qui l'occupait, soit par toute autre circonstance qui l'empêche d'exercer ses fonctions, le chapitre est expressément tenu dans les huit jours d'élire un official ou vicaire, ou de confirmer celui qui est établi, et qu'on appelle *vicaire capitulaire* (Conc. trid., sess. XXIV, c. XVI). L'usage presque général en France est d'élire plusieurs vicaires capitulaires. — On appelle *vicaire général* ou *grand vicaire* l'ecclésiastique qui est nommé par l'évêque pour exercer sa juridiction volontaire et gracieuse; car la juridiction contentieuse doit être exercée par l'official. L'évêque peut, dans sa commission, limiter le pouvoir du grand vicaire et lui défendre de prendre connaissance de certaines affaires. L'usage, en France, permet aux évêques de nommer deux grands vicaires et aux archevêques trois. Le souverain pontife, en tant qu'évêque de Rome, a son vicaire général : c'est un cardinal qui remplit ces fonctions. — On nomme *vicaire de paroisse* le prêtre qui aide un curé dans les fonctions pastorales. Il n'a pour titre que la mission ou l'approbation de l'évêque, qui peut par conséquent le changer ou le révoquer à son gré. Quelques canonistes ont soutenu que les vicaires des curés étant destinés à travailler sous eux et à les soulager dans les fonctions de leur ministère, c'est aux curés qu'appartient le droit de les choisir. Quoi qu'il en soit de ce sentiment en théorie, il se réduit à rien dans

la pratique, les évêques étant seuls juges de la nécessité qu'il peut y avoir d'établir des vicaires dans les paroisses, et pouvant donner un vicaire à un curé contre son consentement ou lui retirer celui dont il serait satisfait (Conc. de Trente, sess. XXI, c. IV). On nomme *vicaire perpétuel* un prêtre qui dessert, à titre irrévocable, une cure dépendante d'un chapitre, d'une abbaye ou d'un prieuré, au lieu du curé primitif qui ne laisse à ce vicaire qu'une portion congrue. On nomme *vicaire temporaire* ou *administrateur* celui qui est institué pour administrer temporairement une cure ou un autre bénéfice à charge d'âmes pendant l'absence légale du curé, ou, en cas de vacance de bénéfice, jusqu'à la nomination définitive du titulaire; ou encore celui qui assiste un curé devenu physiquement ou moralement incapable, jusqu'à son rétablissement ou à sa résignation. — Des désignations semblables existent dans les Eglises protestantes pour des fonctions pareilles, avec cette réserve toutefois qu'elles ne connaissent que les vicaires ou suffragants de paroisse.

VICTOR Ier (Saint), évêque de Rome, 189 à 198 ou 199 (Lipsius). Son règne fut rempli par les querelles avec les quartodécimans et par les premières manifestations du montanisme. C'est dans les années 192 à 194, sans doute, qu'il faut, au jugement de M. Lipsius, placer les commencements de la querelle pascale (Eusèbe varie sur ce point, *Chron.*, année 2210 d'Abraham, édition Schœne, II, 1866, p. 174, date de 193; *Hist. eccl.*, V, 22 et 25, en 189; Jérôme, *Chronique* (Schœne, p. 177, en 196; *De Viris*, 43-45, édition Herding, 1879). C'est en ce temps aussi que se placent les épîtres de Polycrate et d'Irénée à l'évêque Victor, ainsi que les divers synodes réunis à l'objet de cette querelle (Eusèbe, *H. E*, V, 23-26 : comparez les notes de Heinichen; Jérôme *De Viris*, 45; Socrate, V, 22; Hefele, *Conciliengeschichte*, I, 2e éd., p. 86). Polycrate, au nom des Asiatiques, s'opposait à la coutume romaine et s'appuyait sur la tradition ancienne; Victor rompt les relations avec l'Asie; c'est alors qu'Irénée, au nom de l'Eglise de Lyon, plus éphésienne que romaine, rappela à l'impétueux Victor la conduite plus modérée de l'un de ses prédécesseurs, Anicet, et plaida la cause de la paix. Voyez le récit de ces événements dans les historiens de l'Eglise, depuis Baronius et Pagi et Villemont jusqu'à Héfelé et Langen (*Gesch. d. ræm. Kirche*, Bonn, 1881). La date de la mort de Victor est placée par le *Liber pontificalis* au 28 juillet (Lipsius, p. 244), par les martyrologes au 20 avril. Les décrets apocryphes publiés sous son nom se trouvent dans l'édition de Hinschius; la nouvelle édition des Regestes de Jaffé, par Wattenbach, les énumère. Zéphyrin succéda à Victor, dont Eleuthère avait été le prédécesseur.

VICTOR II, pape de 1055 à 1057, était un Allemand. Son nom était Gebhard; il appartenait à la famille des comtes de Calw en Souabe et était évêque d'Eichstædt. A la mort de Léon IX, Hildebrand obtint de Henri III la nomination de cet homme expérimenté, quoique jeune, qui était parent et conseiller de l'empereur. L'empereur amène le pape en Italie sans entrer dans Rome; mais, après une année consacrée aux essais de réforme, Gebhard d'Eichstædt alla respirer l'air de sa patrie; il s'y

trouva à temps pour fermer les yeux à l'empereur, son ami, auquel succédait Henri IV, destiné à tant d'infortunes. Il revint mourir lui-même à Arezzo; son tombeau est dans l'église de Sainte-Marie à Ravenne. Frédéric de Lorraine, Etienne IX, lui succéda. — Grégorovius, IV, 3e éd.; Hoefler, *Die deutschen Pæpste*, 1839; Héfelé, *Conciliengeschichte*, IV, 2e éd.; toutes les sources dans Watterich (l'anonyme de Herrieden, *Anonymi Haserensis liber de episcopis Eichtetensibus*, Léon du Mont-Cassin, Bonizo, etc.).

VICTOR III (Didier du Mont-Cassin), 1086-1087. Grégoire III en mourant avait, dit-on, désigné aux cardinaux l'abbé du Mont-Cassin (la chose est pourtant contestée); ses talents de diplomate le recommandèrent au choix des cardinaux. Didier (ou Dauferius) descendait des comtes des Marses; il avait établi dans le grand couvent qu'il dirigeait les plus belles traditions littéraires (Giesebrecht, *De litter. studiis, ap. Italos*, Berl., 1844, in-4o); il était auteur de dialogues sur les miracles de saint Benoît (Mabillon, IV, 425). Elu malgré lui, il fallut l'arracher de son couvent où il s'était enfui pour éviter la tiare. La malheureuse ville de Rome était un champ de bataille, et pour consacrer le pape, il fallut arracher Saint-Pierre aux adhérents de Clément III, Guibert de Ravenne. La comtesse Mathilde ne pouvait même pas se maintenir dans Rome à la tête de son armée, et il semblait que Robert Guiscard n'eût pas couvert la ville d'assez de ruines. Laissant ses troupes dans le château Saint-Ange, Victor III alla tenir à Bénévent un concile contre la simonie, et il remonta dans son couvent pour y mourir; c'est là que se voit sa belle épitaphe. Il laissa son siège à Urbain II. Comme le dit Grégorovius, Didier avait été un grand homme, Victor III ne fut que l'ombre d'un pape. —Voyez Grégorovius, IV, 3e éd., et *Die Grabdenkmæler der Pæpste*, 2e éd., 1881; Hirsch, *Des. v. M.-C.*, *Forschungen*, VII; Giesebrecht, *Kaiserzeit*, II; la *Vie* de Victor III, par Léon et Pierre du Mont-Cassin, est dans Watterich, vol. I.

VICTOR DE CAPOUE (*Capuanus*), mort vers l'an 544. Il composa un ouvrage, *De cyclo paschali*, dont on trouve des fragments dans Bède, dans lequel il prétendit que Victorius s'était trompé en marquant la fête de Pâques de l'an 455 le 17 avril, tandis qu'on devait la célébrer le 25 du même mois. On a aussi de lui des *Scholia veterum patrum* et une traduction latine de l'harmonie des Evangiles qu'il attribue à Ammonius d'Alexandrie (*Bibl. Patr.*, Lyon, 1677). — Voyez Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, XVI, 547.

VICTOR DE CARTENNE, dans la Mauritanie césarienne, fut évêque de cette ville entre 418 et 484. Gennade lui attribue un grand ouvrage contre les ariens qu'il fit présenter au roi Genséric, leur protecteur, ainsi qu'un traité *De pœnitentia* et une *Epistola consolatoria ad Basilium*.

VICTOR DE VITE (Saint), *Vitensis*, évêque de Vite, en Afrique, vivait au cinquième siècle et écrivit en 487 une *Historia persecutionis Africanæ sub Genserico et Hunnerio Vandalorum regibus*, qui a été publiée à Paris en 1694 par Ruinart.

VICTORIN (Saint), évêque de Pettau, dans la haute Pannonie (Styrie),

était Africain selon les uns et Grec selon les autres. Il subit le martyre sous les empereurs Dioclétien et Maxime vers l'an 303 (*Vir. ill.*, c. 74). Il nous reste de lui un *Commentaire sur l'Apocalypse*. Jérôme lui attribue un *Liber adversus omnes hæreses*, des *Carmina de Jesu Christo Deo et homine*, et un traité *Lignum vitæ*. — Voyez *Max. Bibl. veter. Patr.*, Lugd., 1677, t. III; Ellies du Pin, *Nouv. Bibl. des aut. eccl.*, Paris, 1693, I, 194; Cave, *Script. eccl. Histor. liter.*, Gen., 1693, 73 ss.; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et ecclés.*, III, 345 ss.; Tillemont, *Mémoires*, V.

VICTORINS ou chanoines réguliers de Saint-Victor, célèbre abbaye de l'ordre de Saint-Augustin, située dans un faubourg de Paris qui a pris ce nom. On attribue communément l'institution de ces chanoines à Guillaume de Champeaux, archidiacre de l'Eglise de Paris (voyez ce nom). En quittant sa communauté pour occuper le siège épiscopal de Châlons-sur-Marne (1113), il en confia la direction à Gilduin, le plus cher et le plus illustre de ses disciples, qui fut le premier abbé de Saint-Victor. Il devint le directeur de conscience de Louis VI qui promulgua la charte de fondation de l'abbaye de Saint-Victor et lui donna des biens considérables, ainsi qu'une église appelée Notre-Dame-de-Bonnes-Nouvelles. L'abbaye de Saint-Victor devint très florissante et les chanoines ne tardèrent pas à voir leur école jouir d'une réputation légitime. Elle fut le chef d'une nombreuse congrégation et la mère de celle de Sainte-Geneviève, puisque Suger en tira douze chanoines et le prieur Eudes pour les établir à Sainte-Geneviève. C'est de son sein que sont sortis Pierre Lombard, Hugues et Richard de Saint-Victor, etc. — Voyez *Gallia christ.*, VII.

VIDAL (François), né à Colognac, dans les Cévennes, en 1798, mort en 1878, de parents pauvres, exerça d'abord les fonctions d'instituteur libre dans son modeste village. Le rêve de sa vie était de continuer les glorieuses traditions des pasteurs du Désert. Grâce à un travail opiniâtre et à des privations de toute nature, il parvint à se créer quelques ressources et put se rendre à Genève pour y étudier la théologie. En 1830, il fut nommé pasteur à Bergerac où il exerça le saint ministère pendant près d'un demi-siècle. Par sa prédication onctueuse et captivante et son activité infatigable, non moins que par sa plume féconde, toujours au service de la double cause de l'Evangile et de la liberté, Vidal conquit rapidement l'estime affectueuse du public protestant. Son esprit ouvert était attiré par toutes les questions qui intéressaient la vie religieuse et morale de ses contemporains, ou l'amélioration spirituelle et matérielle des classes laborieuses. Il remporta un accessit dans le concours ouvert par la Société de la Morale chrétienne, sur *la Manifestation des convictions religieuses*, qui commença l'illustration de Vinet. Il fut également couronné pour un *Essai sur les causes de la dépopulation des campagnes* et pour un traité sur *la Morale et la religion*. Sous le titre de *Méditations* il a publié un volume de poésies où l'âme pieuse et tendre du pasteur de Bergerac se révèle, ainsi que dans les rares *Sermons* qu'il a consenti à laisser imprimer.

VIE. — La vie est l'activité de l'être. C'est un renouvellement perpé-

tuel, car elle est soumise à un double mouvement : dans tous les domaines, elle consiste à recevoir et à donner. Rien ne vit qu'à la condition de s'assimiler certains éléments et de se dépenser. La cessation de ce double courant, c'est le dépérissement, la stagnation, la mort. Dieu qui est, dans un sens absolu, le foyer où se concentre et d'où émane toute vie, a voulu donner la vie à d'autres êtres et l'entretenir en eux. Cette communication constante et graduelle de la vie divine dans la vie humaine est le fond de la révélation dont les documents bibliques nous racontent l'histoire. Aussi ce terme est-il l'un des plus vastes, des plus profonds de l'Ecriture sainte, en même temps que l'un des plus fréquemment employés. Elle ne définit point la vie, mais elle la dépeint comme l'épanouissement de toutes les forces, le résumé de tous les biens. Vivre signifie souvent « être heureux » ; la vie est synonyme de bénédiction (Deut. XXX, 19 ; Os. CXXXIII, 3). — L'homme qui est corps et âme vit, à la fois, d'une vie physique et d'une vie spirituelle. La première est déjà un don de Dieu que les Hébreux estimaient, comme l'on sait, à un très haut prix (Ex. XX, 12 ; Ps. XCI, 16 ; Prov. X, 27, etc.). La vie présente, et les ressources nécessaires à son entretien, sont quelquefois désignées par le mot βίος (Luc. VIII, 14. 43 ; 1. XV, 12 ; Tim. II, 2). La vie supérieure est appelée ζωή et même, par opposition à celle du corps qui n'est qu'une vapeur fugitive (Jacq. IV, 14), ἡ ὄντως ζωή (1 Tim. VI, 19), la vie réelle qui persiste après que la première s'est éteinte (Matth. X, 39 ; Luc XVII, 33). Le propre de l'homme religieux, c'est qu'il a les yeux fixés sur cette vie-là, et qu'il en vit (τῳ θεῳ ζῆν, Luc XX, 38). — L'Ecriture sainte, qui est le livre de vie, nous montre la vie partout et nous enseigne à voir les choses par leur côté vivant. Il n'y a pas seulement un esprit de vie qui donne la vie (Rom. VIII, 2), il y a encore un pain de vie (celui qui nourrit l'âme, Jean VI, 35), une eau vive ou vivante (ζῶν, qui est limpide, courante, opposée à une eau stagnante, Jean IV, 10. 11 ; VII, 38), un chemin vivant (qui incessamment ouvre l'accès auprès de Dieu, Hébr. X, 20), une espérance vivante (qui jamais ne fait défaut, 1 Pierre I, 3), une pierre vivante (le fondement de l'Eglise étant non une chose inerte, mais l'amour de Dieu en Jésus-Christ, 1 Pierre II, 4), des pierres vivantes (les chrétiens eux-mêmes, individualités sanctifiées qui s'appuient sur Christ, la pierre angulaire, 1. Pierre II, 5), une parole vivante (non un son qui frappe l'air, mais une voix intérieure qui se fait entendre au fond du cœur et qui est l'esprit de Dieu se rendant témoignage à lui-même, Hébr. IV, 12), un sacrifice vivant (une consécration volontaire de soi-même, toujours renouvelée, par opposition aux victimes égorgées sur l'autel, Rom. XII, 1). — Envisageons la vie tour à tour en Dieu, en Christ et dans le fidèle. 1° La source de toute vie, c'est Dieu (Ps. XXXVI, 10 ; Actes XVII, 28). Il est, dans un sens absolu, en face des idoles muettes, le Dieu vivant (Ps. XLII, 3 ; Jérém. X, 10 ; Matth. XVI, 16 ; XXVI, 63 ; Actes XIV, 15 ; 1 Tim., IV, 10 ; Jean, VI, 57 ; 1 Thess. I, 9). Tel est le fond du théisme. Dieu s'appelle Jéhovah (Jahvèh celui qui est, l'être, le vivant, Ex. III, 14 ; Apoc. IV, 8). Aussi jure-t-il par lui-même, c'est-à-dire par sa propre vie, ne pouvant jurer

par un plus grand : « Je suis vivant (par ma vie), dit le Seigneur » (Nomb. XIV, 21. 28; Rom. XIV, 11; compar. 1 Sam. XVII, 56). Dieu qui est la vie la répand, et le moyen par lequel il la communique, c'est sa parole, rayonnement de sa volonté. En elle est la vie ; le silence de Dieu serait le néant. C'est par sa parole, porteur de la vie, qu'il crée (*Gen. I.* 3. 6; Ps. XXXIII, 9; Hébr. XI, 3), qu'il guérit ou console (Ps. CVII, 20; CXIX, 50; CXXXVIII, 7; Osée VI, 2), qu'il gouverne (Es. XXXIII, 22; rétablissement et direction de la vie), qu'il sauve et régénère (Ps. LI, 12; 1 Pierre I, 23; Jean I, 14. 16. 18; seconde création), qu'il soutient et alimente la vraie vie de l'homme (Matth. IV, 4; Luc IV, 4), qu'il rend la vie à nos corps mortels (Rom. VIII, 11). Ceux qui reçoivent de Dieu la vie sont nés de Lui (Jean I, 12. 13), ou d'en haut (III, 3); ils sont ses enfants, car sa vie devient la leur; ils possèdent en eux la semence divine (1 Jean III, 1. 9). Dieu est la vie, et Dieu donne la vie, voilà le double enseignement fondamental de l'Ecriture sainte. — 2° La vie de Dieu qui est la vie éternelle (Jean V, 24; VI, 54. 68; XVII, 2) nous a été communiquée par Jésus-Christ. C'est surtout dans le Nouveau Testament qu'a été développée la doctrine de la vie éternelle, principalement dans les écrits de l'apôtre Jean, dont l'Evangile a pour but spécial de signaler le moyen « d'avoir la vie » (Jean XX, 31). Ce moyen, c'est la foi en Jésus-Christ, car la vie qui est en Dieu est apportée aux hommes par Jésus-Christ, son Fils unique, qui est la révélation même de Dieu (I, 18), la Parole de Dieu faite chair, par conséquent « la vie et la lumière des hommes » (I, 4). Aussi Jésus se donne-t-il à lui-même ce nom : « Je suis la vie » (XI, 25; XIV, 6). Ce que Dieu fait, comme dispensateur de la vie, il le fait par son Fils (XIV, 10: 1 Jean V, 11). En lui la vie s'est manifestée (1 Jean I, 2); sa parole (Jean VI, 63. 68) et sa personne en ont été la manifestation exacte ; sa résurrection, c'est encore la vie divine triomphant en lui, de la mort (Actes II, 24). Comme Dieu, son Père, parce qu'il a la vie, il la donne (Jean V, 21), et même abondamment (X, 10) ; ce qui est vivant est vivifiant; les hommes qui sont morts dans le péché (Ephés. II, 1; Matth. VIII, 22), il les vivifie, en les réconciliant avec Dieu, source de la vie (Jean V, 24; Ephis. II, 4. 5). Pour posséder la vie, il faut donc vivre par lui, s'unir à lui intimement (le manger, Jean VI, 53. 57), c'est-à-dire garder en soi sa parole et se laisser pénétrer par son esprit. « C'est une sotte imagination, dit Calvin, de penser que nous puissions recevoir Christ, sans le Saint-Esprit. Christ ne peut être séparé de son esprit (*Comment. Ephés.* III, 17). » On ne saurait souhaiter, ou supposer ni un idéal plus élevé que celui-là, ni une réalité plus immédiate et plus puissante. Tandis que la parole qui résume toutes les aspirations de l'ancienne alliance est celle-ci : « Donne-nous la vie ! » (Ps. LXXXV, 7; XVI, 11; Amos V, 4. 6), la devise de la nouvelle est cette déclaration de Jésus-Christ : « Je suis la vie » (Jean XIV, 6; Actes III, 15; Jean VI, 54. 68; XVII, 2; 1 Jean V, 12; 2 Tim. I, 10). — 3° Le moyen, pour le fidèle, d'avoir part à la vie que Christ nous offre, c'est de croire en lui (Jean III, 36; VI, 40. 47, etc.). La foi est, en effet, l'assimilation par l'âme de la vie de Jésus-Christ.

L'enseignement de l'apôtre Jean peut se résumer ainsi : le christianisme objectif est le don de la vie divine par Christ ; le christianisme subjectif est la direction imprimée à notre vie par ce principe nouveau. Bien que son langage revête une forme mystique, il exprime un fait absolument réel, qui a, dans l'existence morale, une foule d'analogies; il y a, en effet, entre certaines âmes une communion si profonde qu'elles se touchent par ce qu'elles ont de plus intime, qu'un esprit en éclaire, en guide un autre, qu'une autre vie, en un mot, peut devenir nôtre. Christ peut donc vivre en nous (Philip. I, 21 ; Gal II, 20, « non plus moi, Paul, esclave de la loi, mais un nouvel homme, animé de la vie de Christ »). — Puisque le croyant est virtuellement passé de la mort à la vie (Jean V, 24 ; 1 Jean III, 14), il porte en lui le germe d'une vie pratique nouvelle. Le renouvellement de la vie, comme nécessité pour tous, comme réalité chez le fidèle, est une des déclarations scripturaires les plus fréquentes (Jean III, 3-8 ; 1 Jean II, 29 ; 2 Corinth. V, 17 ; Gal. VI, 15). Cette vie que trouvent en Christ tous ceux qui le veulent (Jean V, 40), n'est pas seulement dans l'avenir ; elle commence chez le croyant, dès ici-bas (Jean III, 36). C'est essentiellement une vie 1° de sainteté (Rom. VI, 11), ou plutôt de progrès dans la sanctification; « si le péché habite aux enfants de Dieu, dit Calvin, il n'y règne pas » (*Contre les libertins*, chap. XVIII) ; « il les a élus pour cheminer en pureté de vie » ; 2° de charité (1 Jean III, 14) ; 3° d'humilité (*Coloss.* III, 3); 4° de liberté (Gal. II, 19); 5° de spiritualité (Rom. XIV, 7-8; Gal. V, 25). — Quelle prise la mort pourrait-elle avoir sur une vie telle que celle-là (Jean XI, 26)? Aussi est-elle indestructible ; elle est la racine même de la vie éternelle laquelle n'en sera que l'épanouissement magnifique, la ζωὴ μελλοῦσα opposée à ζωὴ ἡ νοῦ (1 Tim. IV, 8). C'est ce bonheur futur des élus, au sein de la vie éternelle, qui est surtout relevé dans les Synoptiques (Matth. XVIII, 8. 9; XXV, 46; Marc X, 30; voyez aussi Rom. II, 6. 7). Quant à ceux qui ne possèdent pas la vie de Christ, quelques théologiens, se fondant sur ce que cette vie est la seule qui soit permanente, et estimant que l'immortalité de l'âme est conditionnelle, concluent à leur anéantissement. — En résumé, il n'y a de vie qu'en Dieu, et c'est par Jésus-Christ qu'on l'obtient.

Jean Monod.

VIENNE (en Dauphiné) attribue sa conversion à saint Crescent. Il se trouve encore des auteurs (*Diss. hist. sur la mission de saint Cr. au premier siècle*, Lyon, 1880) pour voir, dans le Crescens qui a quitté saint Paul (2 Timothée, 4, 10) l'apôtre de Vienne; mais, soit que le texte dise « en Gaule » ou « en Galatie, » aucun homme de science ne soutiendra ce système que M. Hauréau trouve audacieux ou insensé (voyez Tillemont, I; Papebroch, 27 juillet, V). Cette légende n'est pas antérieure au cinquième siècle ; car, en 417, le pape Zozime la contredisait nettement, et en 450 les évêques des Gaules, comme avait fait le pape, louaient saint Trophime en des termes qui excluaient l'antiquité de saint Crescent. On trouve la fable dans Adon, au 29 janvier. C'est une assez belle origine pour l'Eglise de Vienne que sa participation aux souffrances de l'Eglise de Lyon en 177 (à ce qui a été dit à ce sujet à l'article Lyon, ajoutez : Re-

nan, *La topogr. anc. de Lyon*, *Journ. des savants*, 1881 et *Marc-Aurèle*, 1881; cf. *Rev. hist.*, 1881, novembre). On veut faire de Zacharie, qui figure peut-être dans le récit du martyre, et qu'on transporta en grande pompe, en 1250, dans l'Eglise de Saint-Pierre, un évêque de Vienne (*AA. SS.*, 27 mai), mais le temps où on le fait vivre est bien plus reculé encore. Une correspondance entre l'évêque saint Just et le pape Pie I^er n'a, naturellement, rien d'historique. Adon est l'auteur ou le collecteur de bien des récits souvent peu croyables, sur les antiquités religieuses de Vienne, sur lesquelles il est presque le seul auteur. Vérus assistait en 314 au concile d'Arles. Saint Mamert, qui paraît avoir institué en 474 la fête des Rogations, nous est connu par Sidoine Apollinaire et par Grégoire de Tours. Saint Avit (494-517; voyez cet article; Cucheval, *De S. Aviti operibus*, P., 1863; Delisle, *Comptes rendus Ac. Inscr.*, 1865, p. 70, etc.; Charaux, *Saint Avite*, P., 1876) a laissé la plus grande réputation comme lettré et comme évêque. Panagathus, Isicius et d'autres nous sont recommandés par leurs épitaphes. Nous ne pouvons en ce moment retracer toutes les péripéties de la lutte pour la primauté entre Arles et Vienne. « Dès le jour, dit M. Longnon (p. 183), où l'empereur Honorius transféra de Trèves à Arles le siège de la préfecture du prétoire des Gaules, Vienne eut à soutenir avec la cité ainsi favorisée, et qui jusque-là lui avait été soumise, une lutte pour la prééminence. L'évêque d'Arles, antérieurement peut-être au transfert de la préfecture des Gaules, prétendait du reste à la primatie sur les villes voisines, en qualité de successeur de saint Trophime, l'apôtre de la Provence, et il l'avait revendiquée lors du concile de Turin, vers l'an 400. Le concile décida que chacun des deux évêques serait le métropolitain des cités de la Viennoise les plus voisines de son siège. Par suite de décisions contradictoires des pontifes qui se succédèrent alors sur la chaire de saint Pierre, le différend se prolongea durant un demi-siècle, jusqu'à ce qu'un décret du pape Léon I^er, confirmant le jugement du concile de Turin, eût adjugé en 450, à l'évêque d'Arles, les droits et les prérogatives de métropolitain sur la Viennoise, à l'exception de Valence, de Genève et de Grenoble, qui, avec Tarantaise, ancienne métropole des Alpes Graies, furent subordonnées à l'évêque de Vienne, lequel garda le rang de métropolitain. Le décret de Léon I^er fut confirmé en 502 par le pape Symmaque; mais la question ne s'en renouvela pas moins à la fin du huitième siècle au concile de Francfort, et cette assemblée maintint le *statu quo*, en décidant toutefois qu'on demanderait au saint siège une décision au sujet des anciennes provinces d'Aix, d'Embrun et de Tarentaise, soumises, paraît-il, les deux premières à l'archevêché d'Arles, la troisième à celui de Vienne, qui n'en comptaient pas moins parmi les plus petites des provinces ecclésiastiques de la Gaule. On ne sait pas exactement la suite de cette affaire, mais le testament de l'empereur Charlemagne, qui date de 811, mentionne Embrun et Tarentaise au nombre des églises métropolitaines de l'empire franc, et l'on a ainsi la preuve que les réclamations de ces deux sièges eurent un plein succès. » Nous ne dirons rien du célèbre Adon (860-875), renvoyant le lecteur à l'article qui lui est consacré. Quel que soit le parti pris de cet auteur, inventeur de tant de

légendes insensées, il a rendu à l'histoire de bien précieux services en conservant nombre de documents importants. La cathédrale de Vienne est dédiée à saint Maurice; elle était autrefois consacrée aux sept frères Macchabées. L'archevêché de Vienne ne survécut pas à la Révolution. — Voyez *Gallia christiana*, XVI, 1865, par M. Hauréau; Drouet de Maupertuy, *Hist. de la sainte Egl. de V.*, Lyon, 1708, in-4°; Bourdet de Richebourg (sous le pseudonyme de Charvet), *Hist. de l'Egl. de V.*, Lyon, 1761, in-4°; Collombet, *Hist. de la sainte Egl. de V.*, 4 vol., 1847-1848; Allmer, *Inscr. ant. et du moyen âge de Vienne*, 5 vol. et atlas, 1875; Le Blant, *Inscr. chrét.*, II et additions; les apocryphes dans la *Bibliotheca Floriacensis* de J. Dubois (*a Bosco*), etc. S. Berger.

VIENNE, capitale de l'empire d'Autriche, ou plus exactement de la monarchie austro-hongroise, pour nous conformer à la désignation officielle usitée depuis 1867, comptait, en 1881, 705,402 habitants, un chiffre qui, en y ajoutant celui de la population des communes suburbaines, atteignait à la même date 1,103,857 âmes. Jusqu'en 1857, Vienne avait gardé les divisions du moyen âge et s'était composée d'une cité proprement dite, entourée de trente-six faubourgs; maintenant que les fossés ont été comblés et les remparts convertis en promenades, elle se répartit dans dix quartiers principaux, sans compter les localités de la banlieue. L'accroissement rapide et continu de la population fournit la meilleure preuve de sa prospérité matérielle et de l'excellence de sa situation géographique. En 1754, sous Marie-Thérèse, Vienne comptait 175,400 âmes; en 1783, sous Joseph II, 207,980; en 1800, 231,050; en 1816, 243,987; en 1820, 260,224; en 1830, 317,768; en 1840, 356,870; en 1846, 407,980; en 1857, 476,222; en 1869, 607,514; en 1875, 673,865. — I. *Histoire*. Les origines de la capitale de l'Autriche remontent jusqu'à la période celtique. Les Romains, frappés de son importance stratégique, y construisirent, pour demeurer maîtres du cours du Danube, un camp retranché (*castrum stativum*) qui reçut le nom de Vindobona, altéré à une époque postérieure dans celui de Vindomina, et qu'occupèrent successivement la treizième et la dixième légion. Marc-Aurèle y trouva la mort, en 180, au retour d'une expédition contre les Marcomans. Au cinquième siècle, elle eut beaucoup à souffrir des ravages d'Attila, et, pendant la période des invasions, elle fut tour à tour conquise par les Huns, les Rugiens, les Lombards et les Avares. En 791, Charlemagne la reprit à ces derniers, érigea, pour prévenir un retour offensif de leur part, la Marche de l'Est, et en confia le gouvernement à des margraves, qui résidèrent alternativement à l'abbaye de Melkou, sur la colline du Kahlenberg. Grâce à sa persévérante habileté, la civilisation et l'Evangile furent réintroduits du même coup dans des contrées qui, depuis la chute de l'empire d'Occident, avaient été plongées dans la sauvagerie et les ténèbres. Avec le premier choc des barbares avaient, en effet, été détruits les maigres germes de christianisme semés à partir de la seconde moitié du quatrième siècle avec plus de dévouement que de succès. Au reste, Vindobona ne figure pas à côté d'Emona (Laybach) et de Laureacum (Losch) parmi les stations missionnaires de cette période. — Depuis la conquête carlovingienne, la ville releva, pour la juridiction ecclésias-

tique de l'archevêque de Passau, et fut administrée, sous sa haute surveillance, d'abord par un archidiacre qui était domicilié tantôt dans ses murs, tantôt dans ceux de l'abbaye de Saint-Polten, puis, à partir de 1329, par un consistoire qui délégua ses pouvoirs à un official assisté d'un grand vicaire. La prospérité de Vienne commence avec le calme dont elle jouit sous le gouvernement de Léopold IV dit le Saint, de la maison de Babenberg, canonisé le 6 janvier 1481 à cause de ses vertus (1137-1141). Son fils Henri Jasomirgoth constitua Saint-Etienne en paroisse et transporta, en 1160, sa résidence de la colline du Kahlenberg dans l'enceinte même de la cité. Vienne tint désormais dans le monde ecclésiastique une place assez considérable pour que tous les ordres de moines et de chevaliers établis dans l'Empire germanique tinssent à honneur de posséder un couvent dans ses murs. Ses maîtres temporels, désireux, dans l'intérêt de leur ambition, de l'affranchir de la suzeraineté des archevêques de Passau et de lui assurer une complète indépendance, soulevèrent, dès le treizième siècle, la question de l'église et d'un diocèse de Faviana, dont il serait parlé dans la biographie de Saint-Séverin, pour les assimiler, en s'appuyant sur une bulle apocryphe d'Eugène II, à leur capitale ; mais tous leurs efforts échouèrent vis-à-vis de l'énergique résistance de l'autorité métropolitaine, aussi bien ceux de Léopold VII l'Illustre (1198-1230), que ceux de son fils et successeur Frédéric le Belliqueux, le dernier des princes de la dynastie des Babenberg (1230-1247). — Sous le gouvernement de Rodolphe II, le premier souverain de l'Autriche qui ait porté le titre d'archiduc, fut posée, en 1359, la première pierre des tours de Saint-Etienne, dont une seule devait parvenir à son complet achèvement : en 1363 fut fondée une université qui, déjà en 1384, sous Albert III, était entrée en possession de ses quatre facultés ; enfin, la paroisse de Saint-Etienne fut, à la même époque, élevée au rang d'un décanat, et son titulaire, qui fut de droit archichancelier d'Autriche, exerça la juridiction ecclésiastique et revêtit, lors de ses expéditions guerrières, l'armure d'un chevalier. Le même Rodolphe bâtit, en 1356, l'ancienne chapelle de la Burg (l'édifice actuel date de la restauration de 1449), et créa, en 1630, pour la desservir, un chapitre de chanoines nobles qui portaient la robe rouge et le poignard, dont le prevôt fut nommé par le saint siège, et qui, à partir de 1365, élurent domicile dans le cloître de Saint-Etienne. Ces commencements d'une organisation indépendante n'eurent, il est vrai, qu'une éphémère durée : le prevôt fut bientôt dépouillé de son titre de prince et de sa dignité d'archichancelier, les chanoines perdirent avec leur costume écarlate la majeure partie de leurs revenus, confisqués au profit du trésor archiducal. Le 10 mai 1267 s'ouvrit, dans la nef de Saint-Etienne et sous la présidence du cardinal Guido d'Aquilée, un concile des plus brillants par le grand nombre de prélats qui y assistèrent et où furent agités divers points de discipline et de droit ecclésiastique, repris en 1276 dans le cloître des minorites par une nouvelle assemblée, celle-ci composée, mi-partie d'évêques, mi-partie de seigneurs laïques. Rappelons encore, dans le succinct résumé de cette période, que le franciscain Berthold, le populaire et puissant orateur, prêcha à Vienne en 1262 ;

que Jérôme de Prague y fut excommunié en 1410 pour avoir refusé de comparaître devant l'official; que Nicolas de Cusa y noua, en 1450, des négociations avec les princes de l'Allemagne pour mettre un terme au schisme d'Occident; que le cardinal Capistrano s'y fit entendre, en 1451, lors de sa croisade contre les hussites. Pendant tout le cours du treizième siècle, y sévit aussi la persécution contre l'hérésie; cent cathares furent brûlés d'un seul coup sur le « Marché aux Oies ; » la terrible peste de 1302, et, à son défaut, le vide du trésor ou de prétendues profanations d'hostie, servirent de prétexte pour l'extermination des juifs (1312, 1348, 1421); mais ceux-ci, que les chroniques de l'époque appellent les indispensables, regagnaient leur ghetto et reprenaient leur négoce aussitôt que s'était dissipé le premier souffle de la fureur populaire et en dépit de tous les décrets d'expulsion.— En 1276, Vienne, à laquelle Frédéric II de Hohenstauffen avait octroyé en 1237 le titre et les privilèges d'une ville impériale, fut cédée par Ottokar de Bohême à Rodolphe de Habsbourg, et devint la résidence habituelle de la famille à laquelle l'ont unie depuis lors de si étroits et de si glorieux liens. Le 17 février 1448, Frédéric III y signa, avec le cardinal légat Carvajal, ce funeste concordat par lequel furent anéantis tous les résultats des conciles réformateurs et sacrifiées toutes les franchises de l'Eglise germanique. Sa docilité fut récompensée, le 18 janvier 1468, par une bulle de Pie II, qui érigeait Vienne en diocèse indépendant. Le premier évêque qui célébra l'office divin sur l'autel de Saint-Etienne, désormais élevé au rang d'église cathédrale, fut Léon de Spaur; mais de longs démêlés s'ensuivirent avant que ses supérieurs ecclésiastiques, les archevêques de Salzbourg et de Passau, consentissent à cette diminution de leurs pouvoirs. Ce dernier maintint même son official jusqu'en 1481, pour affirmer jusqu'au bout ses droits suzerains. Le nouveau diocèse était des plus exigus puisqu'il ne comprenait, en dehors de la capitale, que quelques paroisses de sa dépendance immédiate, auxquelles Sixte IV adjoignit, en 1475, Perchtelsdorff et Mœdling, et sa situation paraissait des plus précaires, même à ses titulaires, puisqu'ils ne l'habitaient qu'à de rares intervalles. Ce fut ainsi que le deuxième d'entre eux, Bernard de Rohr, se refusa à quitter son ancienne résidence de Salzbourg; il fut remplacé, sous la domination de Matthias Corvin et avec l'agrément du saint-siège, tantôt par l'évêque de Raab, tantôt par celui de Veczstrym. — En 1513, avec Georges Slatkonia, un prélat des plus tolérants et des plus éclairés, s'ouvrit une nouvelle période où l'humanisme brilla d'un vif éclat et à laquelle se rattachent les noms de Speratus et Turrianus, de Gaspard Tauber et de Kalkenmarkter. Parallèlement à la renaissance littéraire, la réforme religieuse se fraya le chemin des cœurs et jeta de solides racines dans la population. La faculté de théologie, effrayée de ses rapides progrès, eut beau user contre elle de son droit de censure ; elle n'obtint qu'en 1521 la promulgation de la bulle de Léon X contre Luther. L'évêque Jean de Revellis avouait en 1528 son impuissance contre l'hérésie; un de ses successeurs, Urbain de Gurk, renonça en 1568 à l'administration de son diocèse parce que le sol catholique, suivant ses expressions, se dérobait sous ses pieds, et resta sans remplaçant jusqu'en 1573.

La gravité de la situation politique prêchait à tous les bons esprits la nécessité de la concorde : en 1529 avait eu lieu le siège de Vienne par les armées ottomanes, et toutes les églises des faubourgs avaient été réduites en cendres. Par sagesse autant que par modération naturelle, Ferdinand observa dans les débats confessionnels une position expectante, et s'abstint, malgré ses sympathies personnelles pour le P. Canisius, de toute mesure de rigueur contre ceux de ses sujets qui avaient embrassé la loi évangélique. — Sous le règne de son fils et successeur Maximilien (1564-1576), le protestantisme crut avoir en Autriche cause gagnée. Ses docteurs eurent le droit d'exposer leur système dans les chaires de l'université, et une agende fut rédigée par Chrytræus sur la demande du monarque, tandis qu'il était mis aux intrigues et à la propagande jésuitiques de sérieuses entraves. Les partisans et les adversaires de Flacius, à leur tête le pasteur Opitz, de Vienne, et Célestin de Iéna, eurent même le loisir de se livrer à une polémique aussi âpre que fatale pour l'expansion de la Réforme. Les catholiques reprirent l'offensive avec l'avènement au trône impérial d'un prince strictement élevé dans les doctrines romaines, tel que Rodolphe II (1576), et l'élévation au siège épiscopal d'un prélat aussi habile qu'énergique, Gaspard Neubeck (1574-1594). Les jésuites, sous leur patronage, s'emparèrent de la cure d'âmes, s'introduisirent dans les écoles et se glissèrent même dans quelques chaires universitaires; Opitz fut enlevé en 1578 à l'affection de ses paroissiens. La noblesse, d'abord épargnée, fut exposée, à partir de 1587, aux mêmes persécutions que la bourgeoisie. La contre-réformation célébra à Vienne sa victoire définitive sous le cardinal Khlesel (1598), dont la souplesse comme diplomate égalait l'activité comme administrateur, et qui réussit à faire fermer la plupart des églises évangéliques de son diocèse. — Un moment la fortune sembla changer avec les troubles de Bohême. Rodolphe et Matthias, pour empêcher la noblesse protestante de l'Autriche de faire cause commune avec les rebelles, se virent forcés de lui octroyer, l'un la lettre de Majesté de 1608, l'autre la capitulation de 1605; mais toute perspective pacifique s'évanouit avec Ferdinand II (1619), qui poursuivit dans tout l'empire l'œuvre d'extermination par lui commencée dans ses Etats héréditaires. En 1623, les jésuites, qui possédaient déjà à Vienne trois magnifiques collèges, furent solennellement installés par lui dans l'université, et ne tardèrent pas à s'emparer de toutes les chaires, non seulement de théologie, mais de philosophie; la même année, les non-catholiques furent exclus des fonctions municipales et déclarés incapables d'acquérir le droit de bourgeoisie; en 1624, il fut interdit aux habitants de la capitale de fréquenter le service divin d'Hernals ou tout autre culte évangélique qui se célébrait en dehors des murs; en 1625, un nouvel édit les obligea à se faire instruire tous, sans exception, dans la foi romaine; en 1626, l'école et l'administration furent purifiées des rares éléments hérétiques qui pouvaient encore y être attachés; en 1630, un nouvel édit, plus sévère que tous les précédents, acheva et résuma l'œuvre de répression. Ferdinand III (1637) ne se tint pas cependant pour satisfait. A partir de 1638, les familles protestantes ne furent plus libres de célébrer leur culte do-

mestique, tandis que la fréquentation du culte extra muros, qui se poursuivait en secret, fut interdite en 1640 sous les peines les plus rigoureuses. Les dispositions libératrices de la paix de Westphalie ne s'appliquèrent en Autriche qu'à la noblesse seule, et il ne fut laissé à la bourgeoisie d'autre alternative que l'apostasie ou l'émigration ; encore, pour cette dernière, l'année 1656 fut-elle fixée comme terme maximum. Les évangéliques perdirent, en 1655, la faculté de lire les œuvres de leurs coreligionnaires, d'envoyer leurs enfants à l'étranger ou de leur donner un tuteur de leur confession, tandis qu'une surveillance inquisitoriale contraignait tous les habitants de Vienne à pratiquer les usages romains. Un dernier décret, rendu en 1657, récapitula toutes les dispositions contre l'hérésie prises par l'empereur régnant et son prédécesseur. En 1625 et en 1645, de violentes persécutions furent dirigées contre les Juifs. — Quant aux mesures relatives à l'Eglise catholique et à son administration intérieure pendant cette période, il fut procédé, en 1639, sous le premier prince évêque Frédéric-Philippe de Schœnborn, à une nouvelle répartition des paroisses, en vertu de laquelle l'archevêque de Passau ne garda ses droits suzerains que sur une seule d'entre elles, celle de Maria Steigen. Sous le règne de Léopold Ier et l'administration spirituelle du prince évêque Wilderich de Walderdorf, le jésuitisme s'étala dans toute sa splendeur : chaque nouvelle année fut marquée par la construction d'un couvent, l'organisation d'une confrérie, la célébration d'une fête, la naissance d'une superstition, l'adoration d'une relique. La cour impériale donna à ses sujets l'exemple d'une aveugle dévotion et d'une obéissance absolue à l'égard du clergé. Malgré tout ce déployement de richesses et de pompes extérieures, l'hérésie conserva ses fidèles, comme l'attestent les édits rendus contre eux en 1683 et en 1688, dans le but de leur interdire la fréquentation du culte célébré dans les ambassades protestantes. Ce fut pendant cette période que le capucin Abraham de Santa-Clara exerça comme prédicateur populaire une courageuse activité, et qu'un de ses collègues, aussi rusé courtisan qu'il était satirique incisif, Emeric Sinelli, occupa le siège épiscopal (1680). Le dévouement pastoral du prélat fut mis à une terrible épreuve lors du deuxième siège de Vienne par les armées ottomanes (1683), siège qui ne le céda point en atrocités à celui de 1529, et pendant lequel les faubourgs furent également mis à feu et à sang. — De faibles lueurs de tolérance commencèrent à poindre avec Joseph Ier et Charles VI, qui, dans leurs efforts pour ranimer la vie artistique et industrielle de leur capitale, firent appel aux protestants de l'étranger et leur accordèrent, en dérogation à l'édit de 1683, de suivre le culte de leurs ambassades. Le dernier de ces princes réussit à mener à bonne fin les négociations, depuis longtemps engagées avec la curie, pour l'élévation du siège de Vienne au rang d'archevêché. Les bulles de Clément XI (1726) et d'Innocent XIII (1722), relatives à ce délicat sujet furent définitivement promulguées en 1723, et les décanats de Baden, de Bruck et de Kloster-Neubourg adjoints au nouveau diocèse, dont le premier titulaire fut le comte Sigismond de Kollonitz. Marie-Thérèse (1740-1780), malgré la sincérité de ses convictions catholiques, possédait à un trop haut degré

le sentiment de ses droits et de ses devoirs comme souverain pour ne pas rompre avec les bigotes traditions de ses ancêtres, et ne pas procéder dans le domaine ecclésiastique à des réformes devenues indispensables. Elle trouva, à partir de 1751, pour cette œuvre délicate un précieux auxiliaire en la personne du successeur de Kolonitz, Jean-Joseph de Trautson, un prélat des plus distingués par son zèle et ses lumières. En 1749, l'Etat revendiqua son droit de placet vis-à-vis de toute ordonnance émanée de l'autorité religieuse : en 1753, les jésuites perdirent, au sein de l'université, la position prépondérante dont les avait investis Ferdinand II, et leurs règles scolastiques furent remplacées par un plan d'études plus conforme à la saine raison et aux progrès qu'avait accomplis la science depuis le seizième siècle : parallèlement aux réformes scolaires s'en accomplirent, dans la sphère pratique, d'autres qui facilitèrent la cure d'âmes et firent gagner à la vraie piété tout le terrain perdu par la superstition.— Le courant qui détachait du passé la monarchie des Habsbourg était si fort, que l'archevêque Migazzi, quoiqu'il fût animé d'un esprit franchement rétrograde, ne put opposer qu'une faible et stérile résistance à l'ensemble autrement compréhensif et énergique de transformations conçu par Joseph II et exécuté par l'abbé Rautenstrauch, le médecin Van Swieten, les jurisconsultes Riegger, Eybel, Sonnenfels. Ce fut ainsi qu'après avoir accepté la présidence tout honorifique de la commission des études, il se vit bientôt dans l'obligation d'y renoncer pour ne pas donner son adhésion au système qui transportait de l'Eglise à l'Etat la direction générale de l'enseignement. En 1773, la société de Jésus fut supprimée dans toutes les provinces héréditaires de l'empire. La mort de Marie-Thérèse, survenue en 1780, permit la promulgation, en 1781 et 1782, des deux édits de tolérance, depuis longtemps projetés, en faveur des protestants et des israélites. Le séjour de Pie VI dans la capitale de l'Autriche (1782) fut frappé d'un insuccès immédiat, puisque la même année se succédèrent coup sur coup les lois relatives aux mariages et aux ensevelissements, la sécularisation des couvents entreprise sur la plus vaste échelle, la création de séminaires généraux placés sous la surveillance de l'Etat (Vienne fut naturellement choisi pour le siège du principal d'entre eux), la réunion de toutes les confréries religieuses en une seule association de l'*Amour actif du prochain*, placée sous le vocable du Sauveur ; l'augmentation du nombre des paroisses (la ville proprement dite en compta cinq nouvelles, les faubourgs neuf). En 1783, les deux communautés protestantes, celle qui avait adopté comme symbole de sa foi la confession d'Augsbourg, ainsi que celle qui relevait de la confession helvétique et dont les membres atteignaient le chiffre total de 4,000, furent légalement reconnues et restaurèrent pour la célébration de leur culte l'ancien *Couvent Royal*. Il ne fut mis à leur activité qu'une seule, mais importante restriction, celle renouvelée à de fréquentes reprises de s'abstenir de toute tentative de prosélytisme. La même année, les 400 grecs unis qui habitaient la capitale élevèrent une église pour la satisfaction de leurs besoins religieux. En 1783 également, la création d'un fonds commun pour les pauvres permit au comte Bucquoy de réorganiser l'administration de la bienfaisance sur des bases pu-

rement laïques, en ne laissant aux confréries qu'un droit de surveillance illusoire. En 1783, le cumul des bénéfices fut supprimé de façon à ce que la plupart d'entre eux fussent distribués entre les paroisses ou réunis au trésor impérial. En 1786, il ne resta plus de la juridiction ecclésiastique, autrefois si puissante et si redoutable, qu'une vague faculté de surveillance sur la cure d'âmes et les mœurs. Nous renvoyons à l'article consacré par nous à Joseph II, pour la multitude de lois qui furent promulguées pendant cette période agitée de la monarchie, et que dicta une politique aussi audacieuse dans ses conceptions que maladroite dans ses procédés et éphémère dans ses résultats. Ceux de nos lecteurs qui seraient curieux de l'étudier dans ses plus minutieux détails consulteront avec fruit la *Gazette de Vienne*, publiée sous le haut patronage de l'empereur, par le conseiller Vitola.— Le même caractère d'instabilité et de brusquerie se trahit dans les mesures qui furent prises à l'égard de l'Université, et ne la dépouillèrent pas de son caractère clérical aussi complètement qu'on aurait pu s'y attendre dans le siècle des *lumières :* si ses professeurs furent affranchis, avec le port du costume ecclésiastique, de plusieurs cérémonies gênantes, l'obligation pour eux de prêter serment à la formule de Trente, momentanément supprimée en 1782, fut rétablie en 1788, et la messe fut de nouveau célébrée dans leur chapelle immédiatement après la mort de Joseph II (1791). Le diocèse de Vienne, à l'époque même où il subissait dans son gouvernement intérieur de si radicales transformations, s'agrandit de nouvelles paroisses détachées, soit de celui de Raab, en Hongrie, soit de ceux de Salzbourg et de Passau, si bien qu'on adjoignit à son archevêque deux coadjuteurs en la personne des évêques de Linz et de Saint-Pölten. A la fièvre de réformes qui avait possédé son impérial frère, Léopold II (1790-1792), pendant la trop courte durée de son règne, apporta les tempéraments réclamés par les circonstances, sans faire toutefois au Vatican le sacrifice d'aucune de ses prérogatives souveraines : il se borna à la suppression de quelques-unes des créations les plus malheureuses de Joseph II, telles que les séminaires généraux et différents articles du plan d'études; arrêta la sécularisation trop rapide des couvents; rendit au saint siège quelques-uns de ses droits en matière matrimoniale; mais le nom seul de son principal conseiller, le jurisconsulte-philosophe Martini, prouve qu'il ne visait point à la démolition, mais à la régularisation et à la consolidation de l'œuvre commencée sous Marie-Thérèse.— Il ne s'opéra dans la politique ecclésiastique des Habsbourg un réel changement qu'avec la première moitié du dix-neuvième siècle, et lorsque le congrès de Vienne eut donné, en 1815, dans tous les domaines le signal de la réaction; encore fut-il procédé avec une grande prudence vis-à-vis d'une population et d'un bas clergé profondément imprégnés de l'esprit joséphiste. En 1808, le comte Sigismond de Hohenwart, qui avait remplacé en 1803 sur le trône archiépiscopal le vieux Migazzi, recouvra un droit d'inspection sur l'enseignement religieux donné dans son diocèse, et obtint, en 1814, de la faiblesse du gouvernement des privilèges étendus en matière de censure. En 1820, s'introduisirent, plus ou moins subrepticement, les rédemptoristes et autres confréries destinées à servir de prête-nom à la

société de Jésus et aux autres ordres monastiques supprimés pendant le cours du dix-huitième siècle. Les successeurs de Hohenwart, le comte Firmian (1822-1831) et Vincent-Edouard Milde (1832-1853), continuèrent son habile politique et profitèrent de la complicité impériale pour battre toujours plus ouvertement en brèche l'ensemble de la législation joséphiste. Les orages de 1848, qui éclatèrent dans la sphère religieuse lors de la réception triomphale faite à Jean Ronge et de la fondation d'une communauté catholique allemande, n'eurent d'autre résultat que de hâter le retour vers les dogmes et les institutions du passé et d'en accroître la violence. Dès 1849, l'ultramontanisme eut cause gagnée avec l'avènement de François-Joseph, l'influence prépondérante de l'archiduchesse Sophie, et le crédit sans bornes dont jouissait l'abbé, plus tard cardinal Rauscher, auprès de son impérial élève. Nous n'avons pas à retracer ici la longue série des usurpations et des victoires du clergé sur l'autorité civile, une progression qui atteignit son apogée avec le concordat de 1855. Le régime inauguré à cette époque néfaste pesait trop lourdement sur les esprits et les consciences pour qu'il pût se promettre une longue durée. Au lendemain de Sadowa, il s'écroula sans espoir de retour, et à sa date humiliante les libéraux opposent aujourd'hui, avec un légitime orgueil, celles de 1867 (promulgation de la constitution), 1868 (lois de mai), 1874 (abolition du concordat). — II. *Cultes*. La population de Vienne, dans sa presque totalité, professe la religion catholique, puisque, sur les 607,505 habitants assignés à la ville proprement dite par le recensement de 1875, celle-ci ne comptait pas moins de 545,506 adeptes. Une communauté de vieux catholiques fut fondée après la proclamation du dogme de l'infaillibilité pontificale par le curé Aloys Anton, mais vis-à-vis de la forte organisation du clergé romain, de l'indifférence des clases cultivées et du désir d'éviter tout kulturkampf nettement exprimé par l'ancien ministre libéral Stremayr, elle n'a mené qu'une triste et précaire existence. La cité de Vienne est divisée, sous le rapport ecclésiastique, en huit paroisses.— Les édifices religieux les plus remarquables, autant pour leur magnificence artistique que pour leur ancienneté et les souvenirs historiques qui s'y rattachent, sont : 1° La cathédrale Saint-Etienne, un des legs les plus précieux de l'école germanique, dont la première pierre fut posée en 1144 par Henri II Jasomirgott, à laquelle Albert II donna au quatorzième siècle un agrandissement considérable et qui, à l'exception de sa deuxième tour qui n'a jamais été achevée, reçut d'Albert III et de Rodolphe IV sa forme définitive. La forme est celle d'une croix latine; la porte occidentale, dite porte des Géants, avec ses arcs en ogive et sa riche ornementation, appartient au style roman le plus pur. L'intérieur mesure 108 mètres de long sur 70 de large en se plaçant au centre du vaisseau médian. On y remarque moins 38 autels en marbre, tous malheureusement construits dans le goût italien du dix-huitième siècle, que la chaire en pierre merveilleusement fouillée par le ciseau d'Antoine Pilgram (1512); les tout aussi admirables stalles en bois sculptées par W. Rollinger (1484); les splendides tombeaux de l'empereur Frédéric III, du duc Rodolphe IV, du prince Eugène de Savoie. Sous la cathédrale s'étendent de vastes ca-

tacombes soutenues par 30 voûtes gigantesques, et qui renferment la crypte des princes. La flèche de Saint-Etienne, la plus haute et la plus finement découpée de toute l'Europe, que tracèrent dans l'essor de leur audacieuse fantaisie Wenceslas de Klosterneubourg et Jean Brachawitz, fut achevée en 1433 par maître Pilgram. La grosse cloche fut fondue en 1711 avec les canons conquis sur les Turcs. A partir de 1859, il a été travaillé, sous la direction d'Ernest et de Frédéric Schmidt, à la restauration du vénérable et splendide édifice. 2° L'église des Augustins, ou église de la Cour, que décore le mausolée élevé par Canova en l'honneur de l'archiduchesse Marie-Christine. 3° L'église des Capucins, avec sa crypte où, depuis Matthias, ont été successivement déposés tous les empereurs de la maison de Habsbourg. 4° Santa-Maria Stiegen, élevée en 1412 et restaurée en 1820, avec une svelte coupole et de précieux vitraux. 5° L'église des Minorites, qui possède le tombeau de Metastase et une reproduction en mosaïque de la *Cène*, de Léonard de Vinci, dans les proportions même de l'original. 6° Saint-Michel, avec son triple vaisseau, sa haute tour gothique et les belles toiles de Schnorr. 7° L'église des bénédictins écossais, qui fut bâtie, comme la cathédrale, par Henri de Babenberg et montre, à côté du tombeau de son fondateur, celui du comte Rudiger de Stahremberg, le vaillant défenseur de Vienne contre les Turcs. 8° L'église de l'université ou des jésuites, qui trahit son origine par la richesse et le mauvais goût de son ornementation. 9° Saint-Pierre, pour laquelle Fischer d'Erlach s'inspira de sa grande rivale de Rome. 10° Saint-Ruprecht, la plus modeste par l'apparence de toutes les églises de Vienne, mais la plus illustre par l'ancienneté, si ses fondements remontent jusqu'en 740, comme le veut une pieuse légende. Parmi les constructions d'une époque plus récente, qui s'élèvent pour la plupart dans les faubourgs, nous indiquerons en première ligne l'église Votive, destinée à rappeler la tentative d'assassinat du 18 février 1833 et achevée en 1879, d'après les plans de Ferstel, un monument du plus pur gothique, aussi remarquable par l'élégance de ses lignes que par l'harmonieuse richesse de sa décoration intérieure; celle de Saint-Charles-Borromée, élevée par l'empereur Charles VI en souvenir de la terrible peste de 1716; celle de Lerchenfeld, construite dans le style de la Renaissance italienne, et qu'ornent à l'intérieur de remarquables fresques de Fuhrich. En résumé, l'Eglise romaine possède, tant dans l'intérieur de la cité que dans les faubourgs, 50 églises et 27 couvents; ses fidèles se répartissent sur 31 paroisses.— Les protestants, qui jouent dans la vie intellectuelle de la capitale de l'Autriche un rôle beaucoup plus considérable que ne le ferait supposer leur faible chiffre numérique (19,480 d'après le recensement de 1875), se trouvent aujourd'hui sur un pied complet d'égalité vis-à-vis de la confession dominante, et ont été affranchis, par les lois de 1860 et de 1867, des très réelles restrictions qui s'étaient opposées jusqu'alors à la libre manifestation de leurs croyances et à la plénitude de leur activité spirituelle. La gestion de leurs affaires est confiée à un consistoire commun, mais qui se divise en deux sections, présidées chacune par un surintendant, l'une pour la confession d'Augsbourg, dont l'autorité s'étend sur toutes les provinces cisleithanes, l'autre

pour la confession helvétique. Quatre églises, y compris celle de la garnison, sont affectées à leur culte; deux d'entre elles méritent d'être signalées sous le rapport architectural, celle de la rue Dorothée, construite en 1784 dans le style de la dernière période de la Renaissance italienne par Nigelli, et celle de Mariahilf, pour laquelle Forster (1845) s'est inspiré de l'école romane. — Les grecs, soit unis (513), soit non unis (1,360), forment deux communautés distinctes. Ces derniers sont redevables à la libéralité du baron Sina d'une magnifique église dans le style byzantin, décorée à l'intérieur de remarquables fresques de Rahl (1858). Les israélites enfin constituent un élément essentiel de l'agglomération viennoise (40,230), et brillent, comme leurs coreligionnaires de Berlin, d'un vif éclat dans le monde du journalisme, des lettres et des arts. Dès l'époque de Joseph II, la majorité appartint à ceux d'entre eux qui s'étaient affranchis du joug du Talmud pour s'ouvrir aux influences de la culture moderne. Leur émancipation civile et politique, inaugurée en 1820, reçut sa pleine consécration avec les lois de mai 1867. Leurs deux synagogues se distinguent également par leur élégance et leur richesse architecturales, mais peut-être celle construite en 1858 dans le faubourg Léopold, par Forster, l'emporte-t-elle sur sa rivale par l'originalité de son style mauresque. — Jusqu'en 1874, il avait existé à Vienne sept cimetières répartis suivant les confessions; cinq pour les catholiques, un pour les protestants, un pour les israélites. Le conseil municipal, depuis qu'il en est devenu le possesseur, les a fait fermer pour les remplacer par un vaste cimetière central, situé dans la banlieue, à Kaiser-Ebersdorf, et ouvert à tous sans distinction de croyances. — III. *Bienfaisance.* Quoique Vienne ait de tout temps été richement pourvue d'établissements destinés à la cure et à la guérison des diverses maladies, leur insuffisance pendant cette dernière période vis-à-vis du rapide accroissement de la population s'est fait douloureusement sentir. Les trois principaux, réunis sous la même administration, sont : le Grand-Hôpital, l'hôpital de la Wieden et l'hôpital de la fondation Rodolphe. Le premier, qui remonte à 1784, embrasse, sur une superficie de plus de 10 hectares, tout un ensemble de constructions, et compte 2,000 lits distribués dans 94 salles (il est souvent obligé d'en établir un tiers en surplus). Le service est confié à 52 médecins, 4 ecclésiastiques, 13 employés de l'administration, 400 garde-malades, etc. Le deuxième, qui est redevable de son origine à la charité privée (1841) et ne passa que dix années plus tard sous la direction de l'Etat, renferme 800 lits, reçoit annuellement de 7 à 8,000 malades et entretient un personnel de 19 médecins, 148 garde-malades, etc. Enfin l'hôpital de la fondation Rodolphe, qui n'a été ouvert qu'en 1864, a été calculé pour 860 individus, et soutient la comparaison, autant pour les dispositions générales que pour l'aménagement intérieur, avec les créations les plus parfaites de cet ordre. D'autres établissements sont destinés pour une catégorie spéciale de malades. Parmi ceux qui revêtent un caractère confessionnel, nous indiquerons, pour les hommes, celui des frères de la Miséricorde, bâti en 1614, avec 215 lits et 4,400 malades annuels qui y reçoivent des soins gratuits; pour les femmes, ceux de l'association d'Elisabeth et des

sœurs de la Charité : les Israélites ont également construit deux hôpitaux pour leurs coreligionnaires. Il en existe deux autres pour les militaires; deux fondés, l'un par l'archevêché pour les prêtres de son diocèse, l'autre par l'association de marchands. L'administration civile ouvre encore aux femmes l'hôpital Marie-Thérèse, aux enfants ceux de Sainte-Anne, de Saint-Joseph, de l'archiduc Rodolphe. Les aliénés, qui pendant longtemps avaient été enfermés près du Grand-Hôpital, dans une vieille maison désignée par le peuple sous le nom de Tour des Fous, sont maintenant reçus dans un établissement grandiose, dont les jardins s'étendent du haut de la colline de Brünnelfelds sur un espace de 22 hectares, et qui, destiné à toute la province de la basse Autriche, a été doté de très abondants revenus. — Il serait fastidieux d'énumérer toutes les créations philanthropiques dont Vienne est le siège. Nous nous contenterons d'indiquer, comme les plus importantes : les instituts impériaux des Invalides, des Aveugles et des Sourds-Muets; la maison centrale pour les pauvres, plus spécialement destinée aux bourgeois rendus incapables, par l'âge ou la maladie, de pourvoir à leur subsistance, quatre autres établissements du même genre, répartis sur l'étendue des faubourgs, 7 workhouses fondés par la charité privée, l'Elisabethinum : 2 maisons jumelles construites par la société des asiles et où 200 individus des deux sexes reçoivent gratuitement le logis et l'entretien ; 4 autres asiles pour les femmes, les enfants et les vieillards dépourvus de ressources; l'institut pour les enfants trouvés, qui fut fondé dès 1784 dans le faubourg Joseph, mais qui ne sert plus aujourd'hui que de dépôt transitoire, ses habitants étant placés dans des familles de province dans le plus bref délai; l'institut Marie, pour l'éducation des orphelines et des pauvres servantes; l'institut François-Joseph, pour le soulagement de la petite industrie; l'institut impérial et les trois instituts communaux pour les orphelins; 20 jardins et 7 crèches, dirigés par la société centrale, pour la protection de l'enfance, etc. — IV. *Instruction*. L'université de Vienne se glorifie d'être, après Prague, la plus ancienne de l'Allemagne, puisqu'elle fut fondée par Rodolphe IV en 1365 (voir l'article *Universités*). Les protestants, qui avaient organisé, à partir de 1754, des écoles pour les enfants de leur confession, fondèrent, en 1821, pour leurs futurs conducteurs spirituels, un collège spécial dit d'exégèse et de dogmatique, qui reçut du gouvernement, avec le titre de faculté, le droit de promotion, mais dont les tentatives pour être légalement incorporé dans l'université ont été jusqu'à présent frappées d'insuccès. Parmi les autres établissements qui se rapportent aux études théologiques, il convient de rappeler le séminaire archiépiscopal, celui pour les hautes études de Saint-Augustin, celui de Paczmany pour les candidats hongrois à la prêtrise, celui pour les grecs unis ou melchitaristes, le Thérésianum, fondé en 1746 par les jésuites et uniquement destiné dans l'origine aux fils de la noblesse, le séminaire diocésain pour l'éducation de la jeunesse, et le Convict, destiné au même but, de Laxembourg, ainsi que celui des piaristes. Nous mentionnerons aussi, quoique ne rentrant aucunement dans ce domaine, l'école, célèbre dans toute l'Europe, des langues orientales. Pour l'enseignement secondaire, Vienne possède

9 gymnases et 10 écoles des arts et métiers; pour l'enseignement primaire, 28 écoles dites de la bourgeoisie et 56 écoles populaires. Parmi les collections scientifiques et artistiques de premier ordre, il suffit de citer la bibliothèque impériale (400,000 volumes, 20,000 manuscrits, 10,000 incunables, 300,000 gravures, plusieurs raretés littéraires), les bibliothèques de l'université (220,000 volumes), de l'empereur François (75,000 volumes, 800 incunables, 3,500 cartes et plans, 800 atlas, 100,000 dessins et gravures), de l'archiduc Albert (50,000 volumes, 200,000 gravures, 16,000 dessins, parmi lesquels 150 de Raphaël, 164 d'Albert Durer, plusieurs autres non moins précieux du Titien et de Michel-Ange, de Rubens et de Rembrandt), des princes Lichtenstein (50,000 volumes), Metternich (25,000 volumes), et Esterhazy; des couvents des bénédictins écossais (40,000 volumes), des servites (23,000 volumes, plusieurs manuscrits précieux), des piaristes (18,000 volumes), des dominicains et des franciscains. La galerie impériale du Belvedère est des plus importantes pour l'art religieux avec ses admirables toiles du Pérugin et du Corrège, de Rubens et de Van Dyck, de Durer et de Lucas Cranach. Parmi les collections privées, la plus riche est celle du prince Lichtenstein. Vienne est enfin célèbre dans le monde entier par l'excellence de ses productions musicales. Noblesse oblige. La capitale de l'Autriche n'a jamais oublié qu'elle fut la patrie de Schubert, qu'Haydn naquit dans le voisinage, que Mozart et Beethowen y fixèrent leur séjour.— Sources : Hormayr, *Vienne, ses destinées et ses monuments*, 9 vol., 1829; Tehichka, *Histoire de la ville de Vienne*, 1847; Bermann, *id.*, 1866; Weiss, *id.*, 1872; Aschbach, *Histoire de l'Université dans le premier siècle de son existence*, 1865; Kink, *Histoire de l'Université*, 1854; Frank, *Histoire de la Faculté de Théologie évangélique depuis son origine jusqu'à l'époque actuelle*, 1871; Waagen, *Les principales collections artistiques de Vienne*, 1867. E. Stroehlin.

VIEUX LUTHÉRIENS. C'est le nom que l'on donne aux luthériens qui se sont séparés de l'Eglise officielle de Prusse, lorsque le roi Frédéric Guillaume III y introduisit l'union entre les deux confessions luthérienne et réformée (27 septembre 1817). A la tête du mouvement se trouvait Jean-Geoffroy Scheibel (1783-1843), professeur de théologie à Breslau, orateur éminent, doué d'une piété sérieuse et de connaissances solides qui, dès 1817, avait refusé d'adhérer à l'union. En 1821, un sermon de Scheibel, dans lequel il avait comparé la cène réformée au culte égyptien d'Isis, déclarant que celui qui y participerait commettrait un péché mortel, lui avait valu une censure du consistoire et une vive réplique de son collègue Schultz (*Unfug an heiliger Stætte*). Mais ce ne fut qu'en 1830, à la suite de nouvelles mesures que Scheibel considérait comme un abandon de la doctrine luthérienne, que son opposition se fortifia. Le refus de lui accorder de célébrer la cène suivant l'ancien rite luthérien amena les membres de son Eglise à se constituer en communauté distincte. L'Etat refusa de la reconnaitre et suspendit de ses fonctions Scheibel, qui ne tarda pas à donner sa démission (1832) et se retira à Nuremberg où il mourut. Malgré les efforts du gouvernement d'arrêter le mouvement séparatiste, celui-ci, sous la di-

rection de Steffens, de Haugwitz et surtout de Huschke, demeuré à Breslau, ne fit que s'accentuer. — En 1834, se réunit le premier synode qui compta trois pasteurs, quatre candidats et une trentaine de délégués laïques de diverses parties de la Silésie et de la province de Posen. Le gouvernement, mal inspiré, ordonna des mesures disciplinaires contre les trois pasteurs qui furent suspendus d'abord, puis condamnés à l'amende et à la prison comme ayant refusé de célébrer la cène selon le rite de l'Eglise évangélique unie. Les mêmes persécutions furent dirigées contre un certain nombre de laïques, et les luthériens réunis dans l'église de Hœnigern furent dispersés à coups de plat de sabre par la force armée (23 décembre 1834). Un grand nombre de luthériens émigrèrent en Amérique et donnèrent ainsi le signal de ces émigrations en masse qui privent l'Allemagne, d'année en année, de la partie la plus robuste de sa population. — La résistance passive des luthériens aux mesures tyranniques de l'autorité civile fut couronnée de succès. Frédéric-Guillaume IV se hâta, à son avènement, de faire mettre en liberté les pasteurs détenus et, le 23 juillet 1845, après avoir reconnu l'impossibilité de rattacher à l'Eglise officielle les dissidents, il leur accorda la faveur (*General Concession*) de s'organiser en Eglise séparée. Le 7 août 1847, elle comptait déjà vingt pasteurs et vingt et une communautés. Elle s'accrut, en cette même année, de trente pasteurs et d'un nombre égal de communautés à la suite des débats qui avaient passionné les conférences luthériennes de l'Eglise unie, sous le prétexte que les doctrines confessionnelles étaient insuffisamment protégées dans celle-ci. Mais avec l'accession de ces nouvelles recrues, la physionomie de l'Eglise vieille luthérienne subit un changement marqué : de martyre, elle devint controversiste, et les âpres polémiques contre les théologiens « unis » prirent une importance de jour en jour grandissante. — Quelques communautés de luthériens séparés de la Hesse, du Nassau, de Bade, etc., demandèrent à se placer sous l'autorité du consistoire supérieur luthérien de Breslau; par contre, des dissensions dogmatiques se produisirent au sein même de l'Eglise vieille luthérienne prussienne et amenèrent, en 1864, une véritable scission, grâce surtout aux menées intolérantes du pasteur Diedrich et de ses amis. Ces derniers constituèrent un groupe de communautés séparées relevant du synode dit d'Emmanuel, et formé des plus intransigeants parmi les confessionnels, tandis que la majorité des vieux luthériens, au nombre de près de 40,000, continuent à se rattacher au consistoire supérieur de Breslau. Aujourd'hui que le parti luthérien au sein de l'Eglise officielle voit chaque jour grossir ses rangs, et que le parti dit de « l'Union positive » multiplie et précise ses affirmations confessionnelles, au point de compromettre l'existence de l'Eglise unie elle-même, la cause de la séparation a beaucoup perdu de son intérêt. F. LICHTENBERGER.

VIGILANCE, célèbre hérétique du cinquième siècle, était Gaulois et non Espagnol, comme la plupart des historiens l'ont cru, trompés par le nom de Calaguri, petit bourg près de Comminges, en Gascogne, patrie de Vigilance, qu'ils ont prise pour Calaguris, nom latin de Calahora, en Espagne. Fils d'un hôtelier, il fut consacré prêtre et devint, selon

quelques auteurs, curé de Barcelone. Lié avec Paulin et Jérôme, il accompagna ce dernier en Palestine et se rendit ensuite en Egypte. Esprit clair et pratique, ennemi de la spéculation et de la morale ascétique, il ne tarda pas, à la suite des impressions qu'il recueillit dans ce voyage et d'une connaissance plus approfondie des hommes et des choses, à se séparer de ses anciens amis. Il blessa la vanité littéraire de Jérôme et suspecta son orthodoxie, en blâmant son goût pour Origène. Jérôme, à son tour, dénonça les hérésies de Vigilance, qui ne ménagea pas les superstitions de l'Eglise et s'attaqua avec une grande vigueur à l'adoration des saints, à l'usage des reliques, aux processions, aux cierges allumés de jour dans les basiliques, aux scandales des vigiles, aux vœux de pauvreté et de chasteté qu'exige la vie monastique. Il montra que le christianisme ne nous demande pas de fuir le monde, mais de le combattre. Qui est-ce qui doit exhorter les hommes à la repentance, si les chrétiens fuient dans le désert? Il vaut mieux administrer sagement et libéralement les biens terrestres que de s'en décharger comme d'un fardeau. Nous ne connaissons d'ailleurs les opinions de Vigilance que par les écrits de ses adversaires, en particulier par ceux de Jérôme (*Contra Vigilantium*) et de Gennadius (*De scriptor. eccles.*, 35). — Voyez Baronius, 406, n° 39; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, X, 384 ss.; *Hist. litt. de la France*, II, 57; Vogel, *De Vigilantio hæretico orthodoxo*, Erf., 1756; Walch, *Ketzergesch.*, III, 673 ss.; Tillemont, *Mémoires*, VII, 191 ss.; Bayle, *Dictionn.*, sub voce; Barbeyrac, *Préface* du *Traité sur la Morale des Pères;* Basnage, *Hist. eccl.*, II, c. VII; Baur, *Die chr. Kirche vom 4 bis 6 Jh.*, p. 317 ss.; Lindner, *De Joviniano et Vigilantio purioris doctrinæ antesignanis*, Leipz., 1840.

VIGILE, pape de 537 à 555, fut élu, du vivant même de Silvère, par l'influence de Bélisaire. Mandé à Constantinople par Justinien, relativement à l'affaire des 3 chapitres (voyez l'article *Monothélétisme*), il s'y rendit malgré lui, et eut la faiblesse d'adhérer par la peur à la sentence du 2e concile de Constantinople qui condamna les trois chapitres (553); il les avait déjà condamnés par son *Judicatum*, célèbre pièce dont Hefele a réuni les fragments, et que l'opposition de l'Occident l'avait contraint de retirer. Il mourut à son retour, à Syracuse; Pélage Ier lui succéda. — Sources : le *Liber pontificalis*, le *Bréviaire* de Libératus, la *Chronique* de Victor de Tununum, et le livre *Pro defensione trium capitulorum* de Facundus d'Hermiane, le tout dans les volumes XI et XII de la *Bibliothèque*, de Galland; les actes du concile (Mansi, IX); les *Regestes* de Wattenbach. Toute la longue et pénible histoire de ces querelles est à lire dans le livre de Hefele, II, 2e édition.

VIGILES (*vigiliæ*), terme de liturgie qui signifie les cérémonies accomplies la veille des grandes fêtes de l'Eglise, dans le but d'y préparer les fidèles. Il est emprunté à l'usage des premiers chrétiens de passer une partie de la nuit en prières dans l'église, la veille des fêtes. Dès le second siècle, nous trouvons les vigiles de Pâques et de Pentecôte en grand honneur dans l'Eglise. La célébration des agapes et de la cène étaient combinées avec les premières, celle du baptême avec les secondes : seuls, les croyants pouvaient y assister. Les vigiles de Noël ne s'introduisirent

qu'au cinquième siècle, et au douzième on en célébra en l'honneur de la Vierge. Divers auteurs s'élèvent avec énergie contre la pompe et les abus de tout genre auxquels elles donnaient lieu : à leur tête se trouve Vigilance. Jérôme, pour justifier les vigiles, cite l'exemple de David qui se levait au milieu de la nuit pour louer Dieu (Ps. CXVIII, 62), celui de Jésus-Christ qui passait souvent la nuit à prier (Luc VI, 12), le reproche qu'il fit à ses apôtres de ce qu'ils ne pouvaient pas veiller pendant une heure avec lui (Matth. XXVI, 40), etc. Toutefois, le concile d'Elvire déjà (vers 300) défendit aux femmes de passer la nuit à prier dans les cimetières, « parce que souvent elles y commettent des crimes sous prétexte de prier » (can. 35). Un concile d'Auxerre (578, can. 3) défend de célébrer les vigiles ailleurs que dans les églises. Les messes de minuit célébrées à Noël sont le dernier vestige des anciennes vigiles. — Voyez Augusti, *Christl. Archæol.*, Leipz., 1817, I, 131 ; Bergier, *Diction. de théol.*, VI, 494 ss.

VIGNOLLES (Alphonse de), pasteur, né le 29 octobre 1649 au château d'Aubais, en Languedoc, aux environs de Nîmes, se réfugia en Allemagne après la Révocation, et mourut à Berlin le 24 juillet 1744, avec la réputation méritée du plus savant chronologiste du dix-huitième siècle. Il avait eu, dès son enfance, des maîtres distingués. Mais le système d'éducation, par trop brutal, qui lui fut infligé à l'école de Nîmes, faillit compromettre son avenir. Dix mois qu'il passa à l'académie de Genève, en 1669, ne purent lui rendre le goût de l'étude qu'il avait complètement perdu. Il n'avait d'entrain que pour la dissipation et les exercices du corps. Le vénérable pasteur de Nîmes, Jean Bruguier, aux soins duquel ses parents eurent l'excellente idée de le confier, remit le jeune homme dans la bonne voie. Quand, au bout de trois ans, il fut envoyé à l'académie de Saumur, en 1672, il savait les éléments de la philosophie, de la théologie, de l'algèbre, de la géométrie, de l'optique et de l'astronomie ; il avait surtout appris à travailler par lui-même. Il resta deux ans à Saumur, recevant les leçons de Tannegui Le Fèvre et d'Etienne Gaussen ; il alla compléter ses études en Angleterre et s'arrêta quelque temps à Oxford. Rappelé en France, en 1647, par des affaires de famille, il fut reçu ministre l'année suivante par le synode du bas Languedoc et donné pour pasteur à l'église d'Aubais. Peu de temps après, il passa à celle du Caylar, qu'il desservit jusqu'en 1684. Le Révocation l'ayant chassé de France, il se retira successivement à Genève, à Lausanne, à Berne, à Berlin. Il occupa deux ans le poste de l'église française de Schwadt dans cette dernière ville ; il avait pour collègue Isaac Sadier, ancien ministre de la Picardie. Par suite de misérables divisions qui troublèrent cette église, il la quitta pour prendre celle de Halle, et au bout d'une année celle de Brandebourg. — Dans cette paisible retraite, il consacra ses loisirs à une étude pour laquelle il avait des aptitudes spéciales, à savoir la chronologie de l'histoire sainte tirée de la Bible elle-même. Il y travailla plus de quarante années, et publia dans la *Bibliothèque germanique*, dont il était le rédacteur, un grand nombre de dissertations qui se rapportaient au grand sujet dont il s'occupait, et qui attirèrent sur lui l'attention du monde savant. En 1701,

lors de la création de la Société royale des sciences, il fut porté sur la liste de ses membres; et peu de temps après, Leibnitz, son ami, engagea le roi de Prusse à l'appeler à Berlin, pour que l'Académie naissante profitât plus facilement de ses lumières. Dès lors, de Vignolles ne renonça pas absolument à l'exercice des fonctions pastorales; il prêcha comme pasteur extraordinaire, de 1713 à 1719, dans l'église du faubourg de Cœpenick; mais il fut plus libre de s'adonner à ses études de prédilection; en 1727, il fut élu directeur de la classe de mathématiques de la Société royale, en remplacement de Dangicourt, décédé. Il mourut en 1744, à l'âge de quatre-vingt-quinze ans, ayant conservé jusqu'à la fin les forces du corps et de l'esprit. — Sept années auparavant, il avait publié un ouvrage d'une grande étendue qui mit le sceau à sa réputation : *Chronologie de l'histoire sainte et des histoires étrangères qui la concernent, depuis la sortie d'Egypte jusqu'à la captivité de Babylone*, Berlin, 1738, 2 vol. in-4°. L'ouvrage, qui dénote une sagacité singulière et des lectures immenses, est divisé en six livres. Le premier embrasse une période de 648 ans, depuis la sortie d'Egypte jusqu'à la fondation du temple ; c'est la chronologie des juges et des deux premiers rois. Le second va de la fondation du temple jusqu'à la captivité; il expose la chronologie des rois de Juda et d'Israël pendant cette période. Le troisième a pour titre : Caractères chronologiques et historiques. Le quatrième donne la liste chronologique des rois de Tyr, de Syrie, d'Egypte, d'Assyrie et de Médie. Le cinquième traite des rois de Babylone. Le sixième enfin est une dissertation sur la forme de l'année ancienne. « L'ordre, la netteté et l'exactitude y règnent partout, a dit un des juges les plus compétents en cette matière (La Croze). La critique y est modeste et judicieuse. L'ouvrage est plein de recherches curieuses par leur nouveauté, et utiles pour la certitude de l'histoire. Celle des Hébreux et celle des nations voisines y sont liées naturellement. Quantité de passages de l'Ecriture y sont expliqués, presque sans peine, et plusieurs faits particuliers y sont heureusement éclaircis. Enfin, la chronologie y est scrupuleusement suivie, expliquée et démontrée, autant que le permet un sujet de cette nature. » — Alphonse de Vignolles ne fut pas aussi heureux en publiant la seconde édition de l'*Histoire de la Papesse Jeanne*, de Lenfant, à laquelle il ajouta une quatrième partie (La Haye, 1720, 2 vol. in-8°). Le protestant Blondel prouva le premier, quelque temps après (1648), qu'il n'y avait point place pour un pape dans les dix semaines d'interrègne, en 855, entre Léon IV et Benoît XII (voy. *Jeanne* (*la papesse*), t. VII, p. 216). On peut regretter que notre chronologiste ait mis son temps et sa science à soutenir une légende qui datait, du reste, de la fin du onzième siècle, et qui s'appuyait sur une interprétation malicieuse d'une inscription mithriaque. — Voyez *Fr. prot.*, t. IX, p. 498; *Biogr. univ.*, 1814, t. XI, p. 245, art. signé Weiss; *Nouvelle Bibl. germ.*, t. II; son *Eloge* par Formey; *Dict.* de Chauffepié.

CHARLES DARDIER.

VILLEGAGNON (Nicolas Durand, sieur de), neveu du maréchal Villiers de l'Isle-Adam, naquit à Provins vers 1510, et monta de bonne heure sur les galères, où se commettaient d'horribles cruautés qui lui endurci-

rent le cœur. Entré dans l'ordre de Malte, il prit une part glorieuse à l'expédition tentée par Charles-Quint contre l'Afrique en 1542. Six années plus tard, se trouvant avec une petite flotte sur les côtes d'Ecosse, il en ramena Marie Stuart, et finit par obtenir de Henri II le titre de vice-amiral de Bretagne. Un différend qu'il eut avec le capitaine du port de Brest fit naître en lui le désir de s'expatrier, et les récits enchanteurs d'un commis qui avait séjourné au Brésil lui donnèrent l'idée d'y fonder une colonie. Il fit part de son projet à l'amiral, qui, heureux de créer un refuge pour ses coreligionnaires persécutés et d'ouvrir en même temps le nouveau monde à la France, s'empressa de procurer à son subordonné l'autorisation nécessaire, ainsi que les moyens de transport, des armes en quantité et une somme de dix mille livres. Pour colons, l'ancien chevalier de Malte, passé récemment à la Réforme, ne voulait que « gens craignans Dieu, patiens et benins, » auxquels il promettait l'établissement d'une Eglise organisée sur le pied de celle de Genève. Il quitta Le Havre avec deux grands vaisseaux vers le milieu de l'année 1555. — Arrivé à l'embouchure du Rio de Janeiro (rivière de janvier), ainsi nommé parce que les Portugais l'avaient découvert le 1er de ce mois, il lui donna le nom de rivière de Coligny, et construisit sur une petite île un fort qu'il nomma aussi Coligny. Après avoir réprimé une sédition causée par ses propres violences, il sollicita de l'amiral l'envoi de nouveaux colons et de quelques pasteurs. A la demande de Coligny, Calvin, se réjouissant « de l'amplification du règne de N.-S. Jésus aux terres tant lointaines, » désigna deux de ses collègues, Pierre Richer et Guillaume Chartier, auxquels se joignirent deux autres Français aussi réfugiés à Genève, Philippe de Corguilleray, sieur du Pont, et Jean de Léry, étudiant en théologie, qui nous a laissé le plus fidèle récit de l'expédition. « Pour lors, dit Crespin, les feux estoient allumez par tous les quartiers de France, qui esmeut plusieurs personnes de bon zèle et affection à s'associer à la compagnie des ministres. » Trois vaisseaux, portant quatre-vingts passagers, quittèrent Honfleur le 19 novembre 1556 et mouillèrent devant le fort de Coligny le 7 mars suivant. La discipline genevoise fut établie dans la colonie après que tous, y compris le gouverneur, eurent juré de s'y soumettre. — Mais bientôt Jean Cointac, étudiant de Sorbonne mal converti, souleva des difficultés qui ébranlèrent les nouvelles croyances dans l'esprit versatile et bizarre de Villegagnon : la célébration de l'eucharistie ne nécessitait-elle pas l'emploi des vêtements sacerdotaux, du pain azyme et du vin mélangé d'eau? Telle était la question que le plus jeune des pasteurs, Chartier, fut chargé, en 1557, d'aller proposer aux Eglises de France et d'Allemagne. En son absence, la querelle s'envenima. Villegagnon, emporté par le démon de la controverse, dépassa Cointac, retourna au catholicisme et interdit la chaire à Richer; il exerça finalement une véritable dictature religieuse et politique sur la colonie. C'en fut fait dès lors de celle-ci. Non seulement Chartier ne revint jamais, mais Richer, Du Pont, Léry et treize de leurs compagnons s'embarquèrent (4 janvier 1558) sur un vaisseau breton qui retournait en France. Le navire n'avait pas fait vingt lieues qu'une voie d'eau obligea cinq des passagers à se séparer de leurs frères. Ils essayè-

rent de regagner le fort dans une barque dépourvue de voile et de vivres, et n'y réussirent qu'après avoir échappé aux plus grands dangers. Villegagnon leur fit d'abord bon accueil; mais, en butte à une hostilité générale et ne rêvant que révoltes et séditions, il s'imagina ensuite qu'ils n'étaient revenus que pour s'emparer de l'autorité, à l'aide du vaisseau qu'il croyait caché dans le voisinage. Il résolut donc de les mettre à mort comme hérétiques. En conséquence, il formula par écrit les questions auxquelles il leur donnait douze heures pour répondre. Le plus pieux et le plus lettré d'entre eux, Jean du Bordel, rédigea la profession de foi que signèrent avec lui Matthieu, Vermeil, Pierre Bourdon, André La Fon, et qui nous a été conservée par Crespin. Cependant La Fon promit d'abjurer; les trois autres furent précipités dans la mer du haut d'un rocher, que Du Bordel gravit en « chantant pseaumes et cantiques au Seigneur » pour inciter ses frères à le suivre joyeusement au martyre (9 février 1558). — Loin de calmer les esprits, cette exécution les aigrit davantage et augmenta le trouble de Villegagnon. En proie à de sombres terreurs, le tyran ne tarda pas à disperser les colons sur les côtes du Brésil et jusque dans la Plata, à cinq cents lieues de distance. Ils tombèrent l'un après l'autre sous les coups des Espagnols et des Portugais. Ainsi échoua l'une des plus belles entreprises auxquelles demeure attaché le nom du grand homme qui se montra aussi fervent chrétien que patriote éclairé : l'amiral de Coligny. Sur les ruines du village construit par les colons à une portée de coulevrine du fort, s'éleva bientôt la ville de Rio, capitale d'un vaste empire qui eût pu être français. Lorsque l'auteur de cet irrémédiable désastre revint en France (1559), il parut « fol et perclus du cerveau. » Toutefois il publia divers opuscules de controverse et osa provoquer Calvin à une dispute publique, défi auquel le réformateur dédaigna de répondre. Villegagnon avait, dit-on, confié au capitaine du navire sur lequel étaient partis Richer, Du Pont, Léry et leurs amis, une dépêche invitant les autorités du port dans lequel ils débarqueraient à livrer ces hérétiques au supplice. Heureusement, après une traversée très pénible, les malheureux, exténués par la famine, abordèrent à Blavet, ville protestante, où on les reçut avec toute la sollicitude qu'exigeait leur état. Jean de Léry était destiné à supporter encore la plus horrible famine dont l'histoire moderne fasse mention, celle du siège de Sancerre, auquel il assista et dont il a composé un admirable récit. — Voir Jean de Léry, *Hist. d'un voyage fait en la terre du Brésil*, etc., Gen., 1578, in-8°, dont la cinquième édition parut en 1611; dans les *Opera Calvini*, une lettre de Richer rendant compte de l'état de la colonie; Crespin, *Hist. des martyrs*, 1582, in-fol., fol. 402 et 416 verso; Th. de Bèze, *Hist. eccl.*, I, 158; les *Mémoires* de Niceron; la *Biblioth. franç.* de La Croix du Maine, et la *France prot.*, art. *Durand*, *Léry*, *Chartier* et *Richer*.

O. Douen.

VILLERS (Charles-François-Dominique de), écrivain distingué, né à Belchen, dans la Lorraine allemande, en 1764, mort en 1815. Destiné à la carrière militaire, il fit ses études chez les bénédictins de Saint-Jacques, à Metz, entra en 1781 à l'école d'artillerie de cette ville, et fut

incorporé l'année suivante comme lieutenant en second, au régiment d'artillerie de Toul, en garnison à Strasbourg. Il mit à profit les ressources scientifiques que lui offrait cette ville, étudia le grec et l'hébreu et suivit avec intérêt les expériences de Mesmer sur le magnétisme animal. Son traité *De la Liberté* (1791) témoigne de la vive part que Villers prit à la Révolution française, tout en lui attirant, par sa modération, les colères du parti jacobin. Obligé de prendre la fuite, il prit du service dans l'armée du prince de Condé et mena, pendant la période de la Terreur, une existence assez nomade, jusqu'à ce qu'il se fixât, en 1797, à Lübeck, où il se maria et se familiarisa, par de nombreuses relations, avec des hommes distingués, avec la langue et avec la littérature allemandes. Il prit, pendant l'occupation napoléonienne, le parti des opprimés et dénonça avec une telle franchise les excès des chefs militaires, qu'il fut expulsé des Etats hanséatiques par l'ordre du maréchal Davoust (1811). Villers se rendit à Paris et obtint de l'empereur le retrait de cet ordre ; grâce à l'intervention obligeante du comte Reinhardt, alors ambassadeur français à Cassel, il fut nommé professeur de philosophie à Gœttingue. Victime d'une odieuse intrigue, il se vit mettre à la retraite en 1814, par le gouvernement hanovrien, avec une pension de 4,000 francs; mais le chagrin qu'il avait ressenti de cette injustice ébranla sa santé et mit prématurément fin à ses jours. — Par son esprit droit et fin, par la bienveillance sans réserve qu'il témoignait à tous ceux qui l'approchaient, Villers s'était conquis l'estime universelle. Nul n'a plus fait que lui pour rapprocher la France et l'Allemagne. Bien que catholique de naissance et d'éducation, il s'était familiarisé avec les principes et l'histoire du protestantisme, si bien qu'il remporta le prix du concours institué en 1804, avec son *Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther* (4e éd., 1820; trad. allem. par Henke), qui fut aussitôt traduit dans plusieurs langues, ouvrage qui ne contribua pas peu à modifier le jugement que l'on portait dans la France catholique sur la Réformation du dix-septième siècle. On a encore de Villers un *Précis historique de la vie de Martin Luther*, traduit du latin de Mélanchthon avec des notes, dans l'*Almanach protestant* de 1810; *Préface à la confession d'Augsbourg et coup d'œil sur les universités protestantes de l'Allemagne*, Cassel, 1808 ; 2e éd., 1811 ; *Philosophie de Kant*, Metz, 1801, 2 vol., etc.

VILMAR (Auguste-Frédéric-Chrétien) [1800-1868], conseiller ecclésiastique supérieur à Cassel, professeur de théologie à Marbourg, fut, de concert avec son ami le ministre Hassenpflug, le chef de la réaction politique et ecclésiastique de la Hesse électorale. Ce qu'il y avait de particulièrement choquant et irrégulier dans les agissements de Vilmar, c'est qu'ils ne tendaient à rien moins qu'à doter une Eglise d'origine et de sympathies réformées d'institutions essentiellement luthériennes, voire même romaines. Esprit cultivé d'ailleurs, très versé dans la philologie classique et germanique, auteur d'une histoire de la littérature allemande estimée, professeur distingué et aimé, Vilmar se jeta avec une passion qui tient de la fureur dans les bras de la réaction. Son zèle amer s'explique peut-être par les inconséquences qu'il avait à se repro-

cher lui-même. Après avoir acclamé « les immortelles conquêtes de 1848, » il maudit cette année « de la honte, » et travailla à extirper les traces qu'elle avait laissées dans tous les domaines avec une fougue et un cynisme incroyable de langage. — Vilmar, dans un opuscule intitulé : *La théologie des faits contre la théologie de la rhétorique* (Marb., 1856), a mis au grand jour les vœux et les espérances de son parti. Tout le mouvement théologique de l'Allemagne, depuis le commencement de ce siècle, y est attaqué et flétri. L'auteur n'a pas assez de colères et d'insultes contre ce qu'il nomme la théologie de la rhétorique, à laquelle il prétend opposer la théologie des faits. Nous allons, au travers des éclaboussures lancées à tous les grands noms de la théologie moderne, chercher l'idée mère de cet opuscule, qui est le fruit le plus mûr de la tendance réactionnaire à laquelle l'Allemagne obéit depuis une trentaine d'années. C'est à Vilmar que revient l'honneur d'avoir inscrit sur le drapeau de son parti le nom qui lui restera, celui de réalisme qui, comme on le verra, cache insuffisamment celui de matérialisme ; car la rhétorique que le professeur de Marbourg condamne dans la théorie de Schleiermacher et de ses successeurs n'est autre que le spiritualisme. — La théologie, selon Vilmar, est la science des réalités religieuses. Tout ce qui n'exerce pas une influence pratique immédiate sur la vie religieuse du troupeau doit en être banni avec soin. La curiosité qui cherche à se rendre compte des expériences chrétiennes et à appliquer aux questions religieuses la réflexion spéculative est un des moyens les plus efficaces par lesquels le tentateur surprend et corrompt la foi des Eglises. Le diable joue un rôle considérable dans la doctrine de Vilmar. Il prétend l'avoir vu, de ses yeux vu, avec son hideux grincement de dents. Tout théologien, digne de ce nom, doit l'avoir vu de même et être entré en lutte personnelle avec lui. Toute la théologie contemporaine est possédée de la convoitise, du lubrique désir d'innover et de découvrir des régions inconnues. Sa tâche n'est pas de puiser à la source de l'expérience chrétienne des individus, mais de transmettre de génération en génération, par l'intermédiaire du sacerdoce, les dogmes déposés dans l'Ecriture et confessés par l'Eglise. La tendance réaliste de Vilmar ressort surtout de la manière dont il classe les moyens de grâce dont l'Eglise est la dispensatrice. Il place positivement le sacrement au-dessus de la Parole de Dieu. Cette dernière, passant par la bouche de l'homme pour arriver au troupeau, est sujette à des altérations diverses ; le sacrement, exigeant de celui qui l'administre et de celui qui le reçoit une passivité complète, doit être considéré d'une manière bien plus immédiate et plus vraie comme un fait, un acte de Dieu. La parole agit sur l'homme de haut en bas, par l'intermédiaire de l'esprit ; le sacrement, au contraire, agit de bas en haut par l'intermédiaire du corps, et arrive ainsi beaucoup plus sûrement au résultat qu'il veut atteindre. Il est un acte matériel de Dieu. Voilà la pensée de Vilmar dans toute sa nudité et dans toute sa crudité ; nous n'y avons rien ajouté, nous n'en avons rien retranché. — Ces conclusions reposent sur une argumentation fort simple. Si le baptême ne confère pas la régénération *ex opere operato*, la conversion et la régénération sont deux actes qui se couvrent en quelque sorte, et

le baptême devra les suivre et non les précéder, ce qui donnerait raison aux baptistes. Si dans la sainte cène il ne nous est pas offert une grâce d'un genre essentiellement différent de celle que renferme la Parole de Dieu, ce sacrement n'est institué qu'en vue de ceux qui sont faibles dans la foi, et sa gloire serait compromise. Pour couronner son œuvre, Vilmar prétend subordonner la prédication de la Parole au maniement de la discipline ecclésiastique. Cette dernière lui semble plus efficace que la première ; elle a, en tous les cas, sur elle l'avantage précieux d'être à la portée de tous les membres du sacerdoce, étant plus indépendante que la prédication des aptitudes et des dons individuels. Des directions pratiques accompagnent ces considérations théoriques. Vilmar voudrait voir porté le nombre des sacrements dans l'Eglise protestante à cinq. Au baptême et à la sainte cène, il conviendrait d'ajouter les sacrements de la pénitence, de la confirmation et de l'ordination. Il voudrait voir rétablir aussi la célébration de la messe. Du moins chaque service religieux devrait-il se terminer par la cène, le pasteur fût-il seul à communier. Chaque jour, à l'heure de midi, il devrait se rendre à l'église et, devant l'autel, intercéder pour sa communauté, la prière à l'autel ayant une efficacité particulière. En général, il est beaucoup question, chez les néo-luthériens, du mystère de l'autel, de la bénédiction attachée au culte liturgique et spécialement aux prières faites à genoux. La plupart des ouvrages de Vilmar n'ont été publiés qu'après sa mort : 1° la *Doctrine du ministère ecclésiastique*, Marb., 1870 : d'après l'auteur, le salut de l'Eglise protestante est dans le rétablissement de l'épiscopat; l'évêque, rendu infaillible par la conversion, gouverne l'Eglise et dispense le pardon des péchés ; 2° la *Morale théologique*, Gütersl., 1871, en trois parties : histoire de la maladie, de la guérison et de la santé de l'homme intérieur ; 3° la *Théologie pastorale*, 1872 ; 4° l'*Eglise et le monde ou la Mission du ministère ecclésiastique à notre époque*, Gütersl., 1873, 2 vol.; 5° *Dogmatique,* Gütersl., 1874-76, 2 vol. — Voyez Leimbach, *Vilmar nach seinem Leben u. Wirken*, Han., 1875; Grau, *Vilmar u. v. Hofmann, Erinnerungen,* Gütersl., 1879.

F. Lichtenberger.

VINCENT (Philippe), 1595-1651. Orateur chrétien, pasteur, écrivain, député, Philippe Vincent s'est montré constamment à la hauteur des devoirs variés qui s'imposèrent à sa féconde activité. Il était fils d'un pasteur de Saumur, Jean Vincent. Orphelin dès l'âge de trois ans, il fut élevé par sa mère, Claude Bouchet, et son beau-père Périlleau, ministre du saint Evangile. Après avoir reçu cette forte éducation qui semblait alors le privilège des familles protestantes, Philippe se consacra au ministère évangélique. En 1620, d'après une décision du synode de Saumur, il devint le collègue de Périlleau, dans la paroisse de l'Ile-Bouchard (Indre-et-Loire). Puis, à la mort de ce ministre, il fut appelé par le synode de Castres, en 1626, au service de l'Eglise réformée de La Rochelle. Pendant vingt-cinq ans que dura son ministère dans cette ville, il se vit entouré de la charité et de l'affection de son troupeau. Aussi versé dans la pratique des affaires publiques que dans les matières religieuses, il mérita la confiance de ses concitoyens qui, en 1627, sur

le refus de Salbat, l'envoyèrent en Angleterre et en Hollande, avec David et de Hinsse, pour demander des secours et chercher un appui, sans sacrifier l'inviolable attachement des Rochelais à la patrie française. Dans cette mission délicate, il se montra dévoué, prévoyant, actif et énergique. Le discours qu'il adressa le 24 juillet 1628 au roi d'Angleterre a été inséré dans *le Trésor des harangues* publié en 1654. Plus tard, pendant le siège, il fut chargé des négociations avec Richelieu. Lorsqu'il fut impossible de prolonger davantage la défense, il contribua de toute son influence à la reddition de la place. Après la chute de La Rochelle, Vincent fut délégué à la cour par les protestants en 1632 et en 1633 et l'annaliste Collin, si avare d'éloges, constate qu'il fut bien accueilli par Richelieu. En 1645, le synode de Charenton le députa auprès du roi. Les secrétaires d'Etat le félicitèrent, par lettres de 1645 à 1649, de son zèle pour obtenir de ses coreligionnaires le prompt acquittement des lourdes charges qni leur étaient imposées. Invité par le frère du ministre Le Faucheur à rechercher des ingénieurs et des artificiers pour la République de Venise, Vincent soumit cette demande à La Vrillière qui l'approuva et l'encouragea. Mazarin lui-même le félicita de son zèle pour le service du roi, le 8 juillet 1646. — Philippe Vincent continua à remplir avec zèle et distinction, prudence et fermeté, les devoirs du saint ministère. Il mourut à La Rochelle, le 12 mars 1651, laissant un fils, Frédéric, de son premier mariage avec Claude Maulvault, et cinq enfants d'un second lit, de son union avec Elisabeth Thévenin, qui lui survécut. Elisabeth Vincent épousa Daniel Brunet ; Anne s'unit à Nicolas d'Hariette, Suzanne se maria avec le pasteur Jacques de Tandebaratz. On ignore les alliances de Philippe et de Magdeleine Vincent. — Les ouvrages de Vincent jettent une vive lumière sur le caractère de leur auteur. Les principales qualités qu'ils mettent en relief sont, avec des convictions profondes, le sens de la réalité et l'indépendance dans le jugement. Ils révèlent un homme de cœur vigoureusemeut trempé par l'adversité. Dans ses controverses contre ses adversaires religieux, comme dans ses discussions avec ses confrères, Vincent déploya autant de droiture et de tolérance que de savoir et de logique. Une des questions les plus brûlantes de l'époque, c'était la conduite que les protestants avaient à tenir pour sauvegarder leur liberté de conscience. Le pasteur Amyraut, professeur distingué de l'Académie de Saumur, attaquait ouvertement la lutte des Rochelais contre Louis XIII. Chargé des négociations lors du siège, Vincent dut relever de pareilles imputations. Il justifia La Rochelle et mit en évidence que, « nonobstant les extrémités où elle s'estoit veue, elle n'avoit point voulu ouïr de propositions au préjudice de la fidélité qu'elle devoit au roy. » — Vincent eut aussi à soutenir des luttes avec les théologiens de la communion catholique romaine, et publia, à cette occasion, de nombreux ouvrages de controverse qui ne sont pas sans valeur. Il eut même le dangereux honneur de recevoir dans le sein de l'Eglise réformée un adversaire considérable, le jésuite Jarrige. Sa religion fut surprise dans cette affaire qui lui attira de grands désagréments. Jarrige, déçu dans les arrière-pensées qui avaient dicté sa conduite, peu estimé des protestants parmi lesquels il s'était

réfugié, rentra dans le giron de l'Eglise romaine et y mourut, sans avoir ni mérité ni obtenu l'estime de personne. En 1646, dans un sermon sur Jérémie VIII, 7, Vincent s'éleva aux plus grands effets de l'éloquence pour condamner les danses « au milieu de cette pauvre ville, qui n'a en endroit où il ne soit tresbuché plusieurs morts, et qui toute n'est qu'un cimetière de nos proches et de nos intimes. » Plusieurs pères de la Société de Jésus prirent occasion de cette prédication pour attaquer le ministre et ses doctrines. Le pasteur répondit avec calme et dignité. Après le procès des danses débattu, Vincent proscrivit le théâtre (1647) par les mêmes arguments que devaient employer plus tard Pascal, Bossuet, Fénelon et J.-J. Rousseau. Vincent a écrit aussi une paraphrase des Lamentations de Jérémie. Cet ouvrage lui a attiré les épigrammes de l'oratorien Arcère, qu'un retour sur lui-même eût dû rendre plus indulgent. A ces vers, fidèles au sens de l'original, ne manquent cependant ni l'émotion, ni le tour, ni l'image. Vincent retrouve dans les peintures du prophète un fidèle tableau des souffrances de La Rochelle pendant le siège ; et il bénit Dieu en comparant la clémence de Louis XIII après la victoire à la conduite des vainqueurs de Jérusalem. On doit à Philippe Vincent des *Recherches sur les commencements* et les premiers progrès de la Réformation à La Rochelle, composées vers 1639, et publiées en 1693 par Asche, libraire à Rotterdam, in-12, 144 pages. La bibliothèque de l'Histoire du protestantisme possède un exemplaire de cet ouvrage aujourd'hui presque introuvable. Ses autres ouvrages sont : *L'imposture confondue*, ou réfutation de la litanie blasphématoire, publiée depuis peu par l'un des docteurs romains, sous le nom de ceux de la religion réformée, 1635 ; *Lettre* du sieur Vincent, l'un des pasteurs de l'Eglise réformée de La Rochelle, responsive à une du sieur Victorin, l'un des récollets de ladite ville, 1635 ; Extraict de quelques sermons touchant la cognoissance et interprétation de l'Escriture saincte, 1635 ; *Response* à 25 demandes faites sous le nom d'un catholique rochelois aux ministres de l'Eglise réformée, 1640 ; Récit au vray de ce qui s'est passé au changement de religion fait par M. le marquis de La Villedieu, 1644 ; Paraphase sur les lamentations du prophète Jérémie, 1646 ; *Le procès des danses*, débattu entre Ph. Vincent... et aucuns des sieurs jésuites de la mesme ville ; *Traité des théâtres*. — On doit encore à Ph. Vincent un *Journal* de ses négociations en Angleterre dont Pierre Mervault, bourgeois de La Rochelle, né le 16 août 1607, décédé le 13 décembre 1675, a inséré des fragments tellement importants dans son journal du siège de 1628 (imp. 1644, 1648, 1671), que le manuscrit de cette histoire (*Bibliothèque nationale*, fonds français, n° 20,963), porte cette annotation : « Dressé par M. Vincent, ministre de La Rochelle, qui a esté présent en la plus grande et principale partie de ce qui a esté fait aud. siége et négotié avec les Anglois. Led. Sr Vincent a fait imprimer ce journal sous le nom de Marigault (Mervault), bourgeois de La Rochelle, quoiqu'il soit constant que c'est lui qui l'a dressé. » Le signataire de ces lignes a publié, en 1872, *Siège de La Rochelle*, journal contemporain (20 juillet 1627-4 juillet 1630), d'après le manuscrit appartenant à M. Racaud. L. DE RICHEMOND.

VINCENT (Samuel), pasteur et théologien protestant français, né à Nîmes, le 8 septembre 1787, mort dans la même ville le 10 juillet 1837. S. Vincent appartenait à une famille depuis longtemps attachée au service de l'Eglise réformée; sur la demande de son père, pasteur à Sommières, il fut immatriculé dans les registres du consistoire de Nîmes et autorisé à suivre, sous les auspices de cette grande Eglise, sa vocation pour le saint ministère (20 novembre 1806). Ainsi se trouva-t-il, dès sa jeunesse, uni à un troupeau qu'il ne voulut jamais quitter et auquel il se consacra sans réserves. La distinction dont l'honorait le consistoire de Nîmes était la récompense d'un zèle pour l'étude que rien ne lassait, tout autant qu'un hommage rendu à une intelligence rare comme à des dons exceptionnels. Dès son arrivée à Genève, son ardeur au travail, la variété de ses connaissances le firent remarquer de ses maîtres. Trois années ne s'étaient pas écoulées que le consistoire de Nîmes réclamait ses services et le nommait pasteur catéchiste (21 déc. 1809); il n'avait pas vingt-trois ans. Les années qui suivirent furent consacrées à développer comme à nourrir sa pensée religieuse et philosophique, car ce fut seulement en 1820 qu'il donna au public, pour la première fois, un ouvrage vraiment original. Dans les premières années de ce siècle, les pays de langue française avaient subi si complètement l'influence du déisme humanitaire de Rousseau, que les études religieuses y étaient en pleine décadence. En France surtout, la culture théologique n'existait plus parmi les réformés; aussi quelques hommes plus ardents qu'éclairés cherchaient-ils à faire revivre les systèmes dogmatiques du seizième siècle et revenaient à la confession de foi de La Rochelle, sans songer à la grande crise que venait de traverser la société française. S. Vincent comprit qu'on faisait fausse route, et il demanda à l'Angleterre, où s'était manifesté un réveil de la vie et de la pensée religieuses, de lui donner ce qu'il n'avait pu trouver à Genève. Les savants dont il étudia les idées, Paley, Chalmers, étaient surtout des apologètes qui tentaient, et non sans éclat, de relever l'autorité de la preuve externe. C'était un service que de les traduire, car il y avait peu de livres de valeur. Aussi les traductions de *la Philosophie morale* de W. Paley (1817), des *Preuves et autorités de la Révélation chrétienne* (1819), furent accueillies avec faveur par le public. — On ne saurait oublier que S. Vincent écrivait dans un temps où le christianisme était défendu, soit par un clergé dont la puissance grandissait chaque jour, soit par des poètes ou des littérateurs qui sacrifiaient aisément au goût du jour. C'était donc contre un idéalisme sans profondeur ou contre un fanatisme avéré qu'il fallait lutter en traitant les questions. Il s'inspirait de cette pensée en répondant à Lamennais qui, dans son premier volume de l'*Essai de l'indifférence,* venait d'attaquer le protestantisme avec un dédain suprême, en le dénonçant comme la source de toutes les révoltes et de toutes les incrédulités. On sait que Lamennais faisait de l'unité en matière de foi la condition absolue du gouvernement social et religieux. Dans ses *Observations sur l'Unité religieuse* (1820), S. Vincent traita avec une réelle supériorité la question de l'autorité en matière de foi, et montra l'ultramontanisme « anéantissant l'individu

dans la masse, » alors que le principe chrétien tend à maintenir sa liberté tout en augmentant sa responsabilité. La réponse de Lamennais fut évasive, et S. Vincent rendit sa réfutation plus complète encore, en publiant ses *Observations sur la voie d'autorité appliquée à la religion*. Cette discussion eut un grand éclat ; chacun comprit, écrit son fidèle disciple Fontanès, « que nous avions un avocat parfaitement capable de faire triompher notre cause. » Esprit large, S. Vincent se désolait en voyant les protestants toujours timides « se parquer dans leur pauvre petite Eglise ; » et, pénétré comme il l'était de la puissance des principes de la Réforme, il déplorait d'autant plus la faiblesse de ceux qui avaient à la défendre. Il sentait surtout la nécessité d'une théologie française dans son esprit comme dans ses méthodes, renouvelant la tradition du seizième siècle en utilisant les découvertes de la science étrangère, mais sans les reproduire servilement. — Lorsqu'il se décida à entreprendre la publication des *Mélanges de religion, de morale et de critique sacrée* (10 vol. 1820-24) il obéissait à cette nécessité. Sa collaboration aux *Archives du christianisme*, que dirigeaient F. Monod et Juillerat n'avait duré que peu de temps, car il avait dû se séparer de collègues qu'il estimait, mais dont il ne pouvait partager les idées dogmatiques. L'apparition des *Mélanges* reste une date dans l'histoire du réveil théologique chez les protestants de France, et ce précieux recueil est encore aujourd'hui un des documents les plus intéressants pour l'étude de la pensée religieuse. S. Vincent y prodigua les richesses, non seulement d'une pensée toujours active, mais d'une érudition sûre et pénétrante. Le premier, il fit connaître à la France l'Allemagne théologique, en commentant comme en traduisant les auteurs les plus estimés du temps, Eichhorn, Bretschneider, mais surtout Schleiermacher qui exerça sur sa pensée une influence décisive. Pendant cinq ans, tout le poids de la rédaction de cet important travail pesa sur lui, et il ne renonça à la tâche que le jour où Ch. Coquerel prit la direction de la *Revue protestante* (1825) qui soutint, mais avec moins d'éclat et de profondeur, la même cause. Il a jugé lui-même son œuvre dans des termes trop remarquables pour que nous ne les reproduisions pas. « L'avenir me fera mieux comprendre. Des hommes supérieurs développeront ce que je n'ai fait qu'indiquer. Ils me passeront sur le corps, mais j'aurai du moins le mérite d'avoir le premier ouvert la brèche, quand il y avait quelque dévouement à l'oser. J'ai fait ce que j'ai pu ; j'ai fait ce que j'ai dû. » Il avait en effet le pressentiment que la question religieuse resterait la question du siècle, et ce n'était pas sans raison qu'il écrivait cette pensée dont la portée n'est pas épuisée : « Le protestantisme est la religion des temps modernes. » — Elle pourrait servir d'épigraphe à un des plus beaux livres qui aient été écrits sur ces sujets importants : *Vues sur le protestantisme*, 2 vol., 1829. Vincent s'y montra écrivain distingué, étranger à la phraséologie sectaire, penseur éminent et homme de gouvernement. Il aborda dans cet ouvrage tous les problèmes du jour et pressentit avec une admirable netteté l'issue du conflit qui déjà agitait les esprits, dans la séparation de l'Eglise et de l'Etat. C'est ainsi qu'il se rencontrait avec Vinet, avec lequel, du reste, il a de nombreuses affinités.

Les *Vues sur le protestantisme* restent un de ces livres qui honorent une littérature religieuse, et aujourd'hui encore, c'est l'essai le plus complet qui existe dans notre langue d'une théorie de l'Eglise protestante. L'influence de S. Vincent s'imposait d'elle-même; aussi, dès 1816, le 1er février, il avait été nommé pasteur titulaire à l'unanimité des suffrages exprimés, et si M. de Corbière ne le nomma pas à la présidence du consistoire de Nimes (1828), l'indépendance de son caractère en fut la seule cause. Aussi, après les événements de 1830, se vit-il appelé par ses concitoyens au conseil général et désigné comme devant faire partie de comités importants. — Malgré une activité qui se dépensait de manières si diverses, la question religieuse restait toujours pour Vincent la préoccupation première. Il avait commencé la publication de *Religion et Christianisme*, 1829-30, dont il confia la rédaction à Fontanès et qui se trouva arrêtée peu après par les événements politiques. Son ambition était de développer l'esprit religieux, car il savait que les seules victoires qui demeurent sont celles qui font triompher des principes. A cet égard, la publication des *Méditations religieuses* (1829) eut une réelle importance, car S. Vincent ouvrit à la prédication des voies nouvelles en la dégageant des entraves d'une dogmatique formaliste qui l'avait trop longtemps inspirée. Dans ses méditations, la belle limpidité de son style sert sa pensée et porte la conviction dans les esprits, sans labeur et sans peine, alors même que les sujets les plus difficiles sont abordés. A cette époque de sa vie, Vincent, en pleine possession de ses talents, était considéré comme l'homme le plus éminent du protestantisme français, et Cuvier, Guizot, lui multipliaient les marques de leur estime. C'est en vain qu'on avait voulu qu'il quittât Nimes; si honorables que fussent les appels, venant soit de Strasbourg, soit de Montauban, il les avait toujours déclinés, résolu à se consacrer à cette grande Eglise, où la vie religieuse se réveillait sous son influence, et où il exerçait une action considérable. — S. Vincent fut enlevé à l'Eglise et à la science, au moment où, par la profondeur de la pensée comme par la richesse de l'expérience, il pouvait leur rendre les plus grands services. Il ne laissait pas de système théologique nettement formulé auquel on pût donner son nom, mais dans ses nombreux écrits on retrouve le travail d'une pensée forte et originale. Pour Vincent la religion est individuelle, c'est, dit-il, « un mouvement de l'âme entière ; » ainsi s'éloigne-t-il d'une conception intellectualiste qui donne au formalisme légal ou dogmatique une place prééminente. La religion reste pour lui une vie supérieure qui met en activité, et au plus haut degré, toutes les facultés humaines. Mais ces facultés se concentrent dans la conscience, qui n'arrive à son entier développement que par le développement même des autres facultés. La conscience reste donc la faculté religieuse par excellence, car elle a dans son domaine le myticisme, c'est-à-dire : « ce qui sort du visible pour atteindre à l'invisible, du fini pour aller à l'infini. » Nul besoin de dire qu'il repousse ce mysticisme que profane la superstition, mais il retient l'action de la grâce de Dieu en l'homme, en faisant de la foi la vie de l'âme. Pour S. Vincent, « la foi est cette confiance mêlée d'amour qui attend tout des êtres sublimes en qui elle a placé ses desti-

nées. » Fidèle aux anciennes doctrines, il réclame la liberté sans laquelle l'homme n'est rien, tout en voulant la grâce sans laquelle ses efforts sont inutiles. « Agissez, dira-t-il, et vous reconnaîtrez que Dieu vous aide ; » paroles dictées par l'expérience religieuse et qui font comprendre comment il a pu dire : « La vérité n'a pas à trouver le chemin des cœurs, mais à s'y faire sentir, car elle s'y trouve. » Pour S. Vincent, et on reconnaît là l'influence de Kant, c'est une certitude de l'ordre moral le plus élevé, car nous croyons à la vérité comme nous croyons à notre propre existence. De là l'identité des croyances et de la vie, car, reconnaissant la vérité qui est en nous, nous ne pourrons plus vivre que par elle. C'est sur cette base qu'il édifie le monde moral, car la conscience éclairée par la vérité ne pourra nous inspirer que des actes en rapport avec la vérité. Mais si la religion est dans la conscience, quels sont les rapports de la conscience et de la révélation? Pour Vincent, la révélation « est une grande circonstance qui touche le principe divin endormi, le réveille et le relève. » Le moyen de relever l'être céleste déchu, ajoutera-t-il encore, voilà ce que donne le christianisme. » A cette conception correspond un retour très accentué à la méthode historique, car le Nouveau Testament devient le document de la révélation et, comme document, reste soumis à toutes les lois de la critique. Sur ce point, les affirmations de S. Vincent sont très nettes et elles marquent une date dans l'histoire de la critique religieuse en France.— On a pu voir, par sa conception de la vérité, qu'il était en opposition ouverte avec la doctrine de la corruption originelle. Aussi ses adversaires lui ont-il reproché d'avoir atténué la notion du péché. Cependant, on ne saurait oublier qu'il n'explique la révélation que par le fait même du péché, dans lequel il voit un « désordre fondamental. » Il disait : « L'homme est un animal en même temps qu'un ange, et c'est là tout le secret de sa nature. » Et il constatait les trop nombreuses victoires de la chair sur l'esprit et concluait à la nécessité d'un juste châtiment. S. Vincent a donc maintenu la permanence de l'élément religieux en l'homme, et il considère cette permanence comme logique, car comment la révélation pourrait-elle être saisie par l'homme pécheur, si rien en lui ne correspondait à cette influence supérieure ? Pour lui, le Christ est la révélation et toute la révélation ; aussi ne cherche-t-il pas à percer le mystère qui l'entoure, et se refuse-t-il à le définir. « C'est, dit-il, dans cette réunion jusqu'alors et depuis lors inconnue du plus parfait idéal avec la plus évidente réalité que je trouve un des caractères les plus irrésistibles de la personne du Sauveur. » Il comprenait la valeur de le mort du Christ, couronnement de son œuvre. « Le monde moral est satisfait, a-t-il écrit, car il apprend ce qu'il en coûte pour pardonner. » Jamais il n'a vu dans le christianisme un développement nécessaire, il était supranaturaliste et maintenait hautement la nécessité de l'intervention divine. M. Corbière a pu dire avec raison que dans la pensée de S. Vincent « la conscience à la vue du Sauveur s'émeut et tressaille et se voit en lui telle qu'elle doit être, et que désormais avec Jésus et contre le péché, c'est à la vie et à la mort. » — Telles furent les idées dont il fut le représentant le plus autorisé ; sans doute,

leur parenté avec celles dont Kant et Schleiermacher furent les défenseurs n'est pas méconnaissable, mais il y avait quelque gloire à les proclamer en France, surtout si on songe au temps où vivait S. Vincent. Il fut un précurseur de ce retour à l'influence religieuse et primordiale de la conscience, qui a marqué l'évolution théologique de ce siècle. La culture de S. Vincent était grande, ses lectures immenses, ses connaissances variées, ses aptitudes diverses, aussi était-il vraiment de son époque; et si tout ce qui touchait la religion prenait dans ses labeurs la première place, ni les lettres, ni l'art, ni la chose publique ne lui étaient étrangers. Placé par l'estime de ses concitoyens au rang le plus élevé, il s'y maintint par l'éclat du talent comme par la noblesse du caractère. Par la sagesse de ses vues, par la clarté de ses pensées, il a exercé sur le développement du protestantisme français une influence prépondérante, et c'est donc avec justice que les protestants voient en S. Vincent l'un de leurs écrivains les plus distingués, l'un de leurs penseurs les plus éminents. — Sources. Sans parler de ses ouvrages déjà cités, on consultera utilement Corbière, *S. Vincent, sa conception religieuse et chrétienne* (1873); Antonin, *Etude sur S. V. et sa théologie* (1863); Michel, *S. V., son temps et ses opinions*. Différentes notices ou articles de F. et E. Fontanès, Prévost-Paradol, Coquerel fils, Auzière Viguié; les journaux du temps, etc. FRANK PUAUX.

VINCENT DE BEAUVAIS, *Bellovacensis,* avec le surnom de *Speculator*, vivait dans la première moitié du treizième siècle. Nous ne savons rien de sa vie, si ce n'est qu'il reçut son instruction savante en Bourgogne et qu'il la développa dans le silence du cloître. Dominicain, il s'attacha en philosophie aux réalistes. L'enseignement et la prédication de Vincent, dans le couvent des dominicains de Beauvais, eurent un tel succès que saint Louis l'appela auprès de lui; on croit qu'il mourut vers 1264. Son vaste ouvrage, intitutilé : *Speculum majus* (encyclopédie) contient un aperçu de l'état des sciences de son temps et témoigne de l'érudition considérable de l'auteur. Il se divise en 3 parties : 1° *Speculum naturale* (les sciences naturelles); 2° *Speculum doctrinale* (philosophie, grammaire, dialectique, logique, rhétorique, éthique, mathématiques, physique, médecine, chimie, etc.); 3° *Speculum historiale* (histoire du monde depuis la création jusqu'en 1254). On cite aussi un *Speculum morale*, mais il n'est pas authentique. L'ouvrage a été publié à Strasbourg en 1473; il a été souvent réimprimé depuis et traduit en français et en hollandais. La meilleure édition est celle des bénédictins (Duaci, 1624). Nous avons encore de Vincent un traité pédagogique, *De institutione filiorum regiorum seu nobilium*, un *Tractatus de gratia Dei*; un *Liber de laudibus Virginis gloriosæ*; un *Liber de sancto Johanne evangelista*; une *Epistola consolatoria ad regem Francorum Ludovicum super mortem Ludovici primogeniti*. Tous ces écrits ont été publiés par Amerbach (Basil., 1481). — Voyez Schlosser, *Vincent von Beauvais*, Francf., 1819; *Bibliogr. univ.*, Paris, 1827, XLIX, 119 ss.

VINCENT DE LÉRINS (Saint), écrivain ecclésiastique latin. Quelques indications éparses dans son *Commonitorium* et dans le *De viris illustribus* de Gennade (cap. LXIV) sont les seules données que l'on possède

sur sa vie. Après avoir porté les armes, il se retira au monastère de Lérins, au sud de la Gaule, et fut ordonné prêtre. D'après le martyrologe romain, il mourut le 23 mai, en 450, à Lérins. Peut-être est-il l'auteur des seize *Objectiones vincentianæ*, dirigées contre la doctrine de la prédestination d'Augustin et combattues par Prosper d'Aquitaine. Mais il doit sa grande célébrité à un opuscule qu'il dit avoir composé trois ans après le concile d'Ephèse, c'est-à-dire en 434, et qui est intitulé : *Commonitorium pro catholicæ Ecclesiæ antiquitate et universalitate adversus profanas omnium hæreticorum veritates*. L'auteur, qui est semi-pélagien et qui voit dans l'augustinisme une doctrine nouvelle et étrangère aux siècles antérieurs, développe pour la première fois la théorie de la tradition sur laquelle repose la mission catholique : là, réside l'intérêt durable du *Commonitorium*. Avant lui, la question de l'autorité religieuse n'avait été traitée qu'incidemment et indirectement, à propos de tel dogme spécial, et le plus souvent sous l'empire de préoccupations pratiques. Le moine de Lérins aborda théoriquement le problème, et la solution qu'il en donna fit fortune dans l'Eglise romaine. Voici la substance de son argumentation. Pour démêler la vérité de la foi catholique et pour la discerner de l'erreur des hérésies contraires, l'Ecriture sainte ne saurait suffire ; susceptible d'interprétations multiples et souvent contradictoires, elle est incapable de fournir une règle de foi absolument à l'abri de toute contestation ; il faut qu'une autorité extérieure, norme précise et sûre, en fixe le sens d'une manière claire, certaine, qui lève toute hésitation et écarte les moindres doutes. Cette autorité, cette norme, où la trouver ? Dans la tradition de l'Eglise catholique (cap. *II : Idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticæ et apostolicæ interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur*). Mais la tradition elle-même a besoin de critères, qui en assurent l'authenticité et la fidélité : ces critères sont l'antiquité, l'universalité et l'accord des Pères et des docteurs (cap. *III : Magnopere curandum est ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est ; hoc est etenim vere proprieque catholicum. Hoc ita demum fit si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem*) [*omnium vel certe pæne omnium sacerdotum pariter et magistrorum*]. — Cependant, il ne pouvait échapper à Vincent qu'il n'existait pas une identité parfaite entre les doctrines des Pères et des conciles, et, d'autre part, sa conception de la tradition, envisagée uniquement comme la conservation du dépôt des âges précédents semblait exclure tout développement et tout progrès. Aussi, l'auteur se pose-t-il la question : « N'y aura-t-il donc aucun progrès (*profectus religionis*) dans l'Eglise du Christ (cap. XXVIII) ? Ce progrès, Vincent l'affirme énergiquement. Mais qu'est-ce que le progrès ? C'est le développement de l'idée première, l'épanouissement organique du germe primitif, semblable à la croissance du corps qui, en grandissant et en se fortifiant à travers les différents âges de la vie, n'en reste pas moins fidèle au type primondial (cap. *XXIX : Imitetur animarum ratio rationem corporum, quæ, licet annorum processu numeros suos evolvent et explicent, eadem tamen, quæ erant, permanent*). Telle est la nature de

la tradition : l'intelligence de l'Eglise, le *sensus ecclesiasticus* ne se révèle et ne se réalise pas seulement en ce qu'il conserve l'héritage du passé, mais il en tire des applications nouvelles appropriées aux besoins présents (cap. XXXII). Ainsi Vincent ne se croyait pas obligé de condamner l'Eglise à l'immobilité : tout en lui attribuant la mission de veiller au trésor acquis, il ne lui enlevait pas la faculté de l'enrichir et de le faire valoir. L'histoire est là pour prouver dans quelle mesure l'Eglise a usé de cette faculté. — La plus ancienne édition du *Commonitorium* est celle de Bâle, 1528 ; les éditions postérieures sont très nombreuses (on estime surtout celles de Calixte, Helmst., 1629 ; de Klupfel, Vienne, 1809 ; de Pusey, Ox., 1838 ; de Herzog, Breslau, 1839). — A consulter : *Histoire littéraire de la France*, tome II ; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.*, tome XV ; Du Pin, *Nouv. biblioth. des auteurs ecclésiast.*, IV ; Gengler, *Tub. theol. Quartalschrift*, 1833, I ; Elpelt, *Des heil. Vincentius v. Lerin Ermahnungsbuch, Leben u. Lehre*, Breslau, 1840 ; Bretegnier, *Essai sur Vincent de Lérins*, Strasb., 1854 ; Héfélé, *Tub. theol. Quartalschrift*, 1854, et *Beitræge zur Kirchengesch.*, I, 1864 ; les articles des Encyclopédies de Herzog et de Wetzer et Welte ; enfin les ouvrages sur le pélagianisme ou le semi-pélagianisme et sur la tradition.

P. Lobstein.

VINCENT FERRIER (Saint), dominicain, né à Valence, en Espagne, en 1357, mort à Vannes le 8 avril 1419, prêcha à Barcelone, et se fit recevoir docteur en théologie à Lérida en 1384. Prédicateur à Valence en 1385, il devint, sous Benoît XIII, confesseur de ce pape et maître du Sacré-Palais. Il parcourut l'Espagne, la France, l'Italie, l'Allemagne, l'Angleterre et l'Irlande, et partout il opéra de nombreuses conversions. Consulté, en 1415, par le concile de Constance sur les moyens de faire cesser le schisme, il proposa de déposer les trois papes qui se disputaient la tiare, et, quand cet acte fut accompli, il se prononça pour Martin V. En 1417, Jean V, duc de Bretagne, appela Vincent dans ses Etats pour y prêcher les saines doctrines. L'Eglise attribua à Vincent Ferrier le don des miracles et de la prophétie, et le pape Calixte III le canonisa en 1455. Parmi les ouvrages qu'il a laissés, nous citerons : 1° *Lettres et sermons*, Lyon, 1530, 1539 et 1550, in-4° ; Anvers, 1569 ; Venise, 1573, in-8° ; 2° *De Vita spirituali*, Venise, 1568 ; 3° *De fine mundi* ; 4° *De sacrificio missæ* ; 5° *Tractatus consolationis in fidei tentationibus*. Ses *Œuvres complètes* ont paru à Valence, 1591, in-4°. — Voyez Henschenius et Papebroch, *AA. SS.*, ad 5 april ; P. Touron, *Hommes illustres de l'ordre de saint Dominique*, III, 1 ss. ; l'abbé Bayle, *Vie de saint Vincent Ferrier*, Paris, 1856.

VINCENT DE PAUL, ou Depaul, l'une des gloires de l'Eglise gallicane, véritable héros de la charité, est né le 24 avril 1576, près de Dax, dans les Pyrénées, et est mort à Paris le 27 septembre 1660. La pauvreté de ses parents le contraignit à embrasser la profession de berger pour leur venir en aide. Ses biographes signalent dès cette époque chez lui un profond amour des âmes, qui le poussait à sacrifier tous ses gains au soulagement de plus misérables que lui. La précocité de son intelligence décida ses parents à le placer à l'âge de douze ans dans une école dirigée

par les franciscains et où il poussa assez loin son instruction pour pouvoir embrasser la carrière ecclésiastique. Il acheva ses études à Toulouse en 1596. En 1600, dans un voyage par mer qu'il entreprit pour aller recueillir un héritage, il fut pris par des pirates et emmené en esclavage à Tunis. Son maître, renégat italien, touché par ses exhortations, l'accompagna dans sa fuite en 1607 et abjura l'islamisme à Avignon. — Nous retrouvons Vincent de Paul à Rome en 1608, puis à Paris, où il devint l'aumônier de la reine répudiée, Marguerite de Valois. Nommé curé de Clichy en 1611 par son ami l'abbé de Bérulle, il accepta, sur sa demande, la situation de précepteur des enfants du comte de Gondi, qu'il suivit dans ses terres de Folleville en Picardie. Appelé un jour à exercer son ministère auprès d'un vieillard du village, il fut si navré de l'abandon spirituel dans lequel l'incurie et l'ignorance du clergé laissaient végéter les misérables populations des campagnes et des grandes cités, qu'il résolut, avec le concours de la comtesse de Gondi, d'organiser *une mission intérieure*, créant la chose dont la Réforme s'appropriait le mot deux siècles plus tard. Cette idée généreuse, à laquelle il consacra toute sa vie, lui a mérité de la part d'un écrivain moderne la belle épithète de saint Séverin du dix-septième siècle. — Nommé en 1617 curé de Châtillon-les-Dombes, pauvre petite commune de la Bresse, il y continua son ministère de charité et ramena dans le giron de l'Eglise quelques protestants et surtout beaucoup d'incrédules ; mais il fallait à son zèle un plus vaste champ d'action. Il fonda successivement une confrérie des servantes et gardes des pauvres et l'ordre des prêtres de la Mission, qui prirent le nom de lazaristes, de la maison de Saint-Lazare, dont elle fit l'acquisition en 1632, ouvrit un séminaire pour les élèves missionnaires en 1635 et reçut de son fondateur sa constitution définitive en 1658. Les lazaristes ont étendu peu à peu leur action sur tout le monde païen et, du vivant même de saint Vincent de Paul, évangélisèrent Tunis, Alger, le Maroc et Sainte-Marie de Madagascar ; mais on les vit surtout organiser dans tous les diocèses de France des tournées de prédications et de conférences avec le concours des évêques, secouer la torpeur du clergé en l'excitant à une sainte jalousie et pénétrer dans tous les repaires du vice, du crime et de la misère, où depuis longtemps n'était jamais descendu un rayon de la divine charité du Christ. L'année 1617 vit naître l'œuvre par excellence de saint Vincent de Paul, œuvre que justifie bien sa maxime favorite : « Rien ne me plaît qu'en Jésus-Christ. » — Convaincu par l'expérience que les femmes absorbées par les soins de leur famille, ne pouvaient se consacrer sans réserve aux malades et que, seule, la religion pouvait inspirer à des chrétiennes un dévouement inconnu au zèle souvent mercenaire de simples gardes laïques, saint Vincent, soutenu par Mme Legras, fille de Louis de Marillac, institua l'ordre des sœurs de charité, auxquelles leur costume a valu le surnom populaire de sœurs grises, phalange dévouée de femmes, ne connaissant ni clôture ni vœux perpétuels, s'engageant d'abord pour cinq ans, puis renouvelant librement leurs vœux le 25 mars de chaque année, toutes consacrées aux pauvres, aux malades, depuis 1638 aux enfants trouvés, instruisant la jeunesse, donnant les soins et les remèdes gratuits aux pauvres, dont

elles sont la providence depuis plus de deux siècles, l'une des plus pures créations de l'esprit chrétien, que les protestants ont fini par imiter après l'avoir trop longtemps admirée de loin et avec méfiance. L'idée de fonder un asile pour les enfants trouvés fut inspirée à saint Vincent par la vue d'un mendiant qui maltraitait un pauvre être abandonné ; et, comme les bonnes sœurs hésitaient devant la grandeur de l'œuvre et l'exiguité de leurs ressources, saint Vincent, prenant un enfant nu dans ses bras, prononça quelques paroles qui brisèrent toute résistance. — Les sœurs grises possédèrent bientôt deux maisons au faubourg Saint-Antoine et au parvis Notre-Dame. Saint Vincent y joignit un hospice, faubourg Saint-Martin, placé sous l'invocation du saint nom de Jésus et pouvant recueillir quarante vieillards. Nommé en 1619 aumônier général des galères, il se chargea un jour, par charité, des chaînes d'un galérien. Non moins zélé pour le relèvement moral du clergé, il organisa des retraites spirituelles et des conférences qui groupaient en un faisceau les forces vives de l'Eglise et virent sortir de leur sein quelques-uns des membres les plus éminents du haut clergé. Il faut enfin lire dans l'ouvrage de M. Feillet (*La misère au temps de la Fronde*) tout ce que les malheureuses provinces de Champagne, de Picardie et de Normandie durent à son dévouement inépuisable pendant les horribles souffrances de la Fronde. On est en droit de considérer saint Vincent comme le créateur de l'assistance publique en France et l'on comprend qne le gouverneur de Saint-Quentin l'ait appelé « le père de la patrie. » Dès 1623, il avait fondé à Mâcon une confrérie de Saint-Charles-Borromée, pour l'extinction de la mendicité. Béatifié en 1727 par Benoît XIII, saint Vincent de Paul a été canonisé en 1737. On a de lui des *Regulæ*, Paris, 1658, une nombreuse correspondance inédite et des conférences spirituelles, publiées en 1826. — Sources : *Sa Vie*, par Abelly, Paris, 1664 ; Noiret, Paris, 1729 ; Collet, Nancy, 1748 ; Stolberg (en allemand), Münster, 1818 ; Capefigue, Paris, 1827 ; Bussière, Paris, 1850 ; Maitrias, Paris, 1851 ; Maynard, Paris, 1860 ; Loth, Paris, 1881 ; Feillet, *La misère au temps de la Fronde*. A. Paumier.

VINCI (Léonard de), célèbre peintre de l'école florentine, né en 1452 au château de Vinci, près de Florence, étudia la peinture sous André Verrochio, et se distingua à la fois comme peintre, sculpteur, ingénieur, mécanicien et architecte. Il exécuta un grand nombre de travaux pour Ludovic Sforza (1482-1499), qui le nomma directeur de l'académie de peinture et d'architecture de Milan ; mais il quitta Milan après la conquête du Milanais par Louis XII, et habita tantôt Florence, où il eut dans Michel-Ange, encore jeune, un concurrent redoutable, tantôt Rome (1513), où Léon X lui fit peu d'accueil, et vint enfin se fixer en France sur la proposition de François Ier, qui le combla de bienfaits (1515). Il mourut en 1519 à Amboise. Admirablement doué de corps et d'esprit, Léonard de Vinci cultivait avec un égal talent la poésie, la musique, l'anatomie, la mécanique, la physique, la géométrie ; il construisit des canaux, des écluses, des forteresses, inventa des machines ; il composa des *Sonnets* et un *Traité de la peinture*, qui a été publié à Paris, en 1651, avec des dessins de Poussin, et traduit par Gault de Saint-Germain, en 1803. —

Comme peintre, de Vinci amena l'art à la perfection de la forme, tout en lui communiquant l'expression la plus élevée de la beauté et la puissance la plus accomplie de la pensée. Le soin minutieux apporté aux détails, soit dans le dessin, soit dans le modelé, l'étude approfondie de la perspective et du coloris, la suavité transparente des contours sont les traits distinctifs des œuvres de Vinci. Dans ses têtes de femmes, en particulier, il unit une dignité pleine de noblesse à la grâce et au charme les plus délicats. Parmi les premières œuvres de Léonard de Vinci, où domine l'influence de Verrochio, nous signalerons une *Madone* dans le couvent de S. Onofrio de Rome et une *Adoration des mages* dans la galerie des offices de Florence ; puis vient la célèbre *Sainte Cène*, peinte à fresque, dans le réfectoire du couvent de S. Maria delle Grazie de Milan, que le temps et les dégâts de l'inondation ont presque effacée et que le pinceau sacrilège de deux misérables barbouilleurs du dernier siècle a cherché à restaurer. Ce n'est que de nos jours qu'on a débarrassé cette fresque de ces additions maladroites, et l'impression que laisse son éclat pâli est telle qu'elle surpasse encore celle que produisent les meilleurs gravures (voyez les cartons originaux de la tête du Christ dans la galerie de la Brera, de celles des apôtres dans la galerie grand-ducale de Saxe-Weimar). Nul peintre n'a saisi et rendu avec une vérité plus saisissante l'incomparable majesté du Christ et la puissante originalité de ses disciples dont le caractère se traduit dans l'attitude mouvementée, les gestes véhéments et l'expression animée de leurs traits rudes et nerveux. Léonard de Vinci a choisi avec un rare bonheur le moment dramatique où Jésus dit ces mots empreints d'une si navrante mélancolie : « L'un de vous me trahira. » — De la même époque datent aussi un *Jean-Baptiste dans le désert*, au Louvre, et une *Madone*, dans la Brera de Milan. Une *Sainte Famille*, à l'académie de Londres et la *Vierge sur les genoux de sainte Anne*, au Louvre, appartiennent au second séjour que fit le grand peintre à Florence, ainsi que l'admirable portrait de Mona Lisa, la femme de son ami Giocondo, auquel il travailla pendant quatre ans, et que le Louvre conserve sous le nom de la *Joconde*. Citons, de sa dernière période, romaine et surtout française, la *Vierge aux Rochers*, au Louvre, l'une des plus ravissantes idylles de l'art chrétien ; la *Vierge au bas-relief* ; le *Christ adolescent au milieu des Pharisiens*, dans la galerie nationale de Londres et au palais Spada de Rome, un *Petit Christ bénissant*, au palais Borghèse, etc., etc. — Voyez Amoretti, *Memorie storiche sulla vita, gli studj e le opere di Lionardo da Vinci*, Milan, 1804 ; H. v. Gallenberg, *L. de Vinci*, Leipz., 1834 ; Rio, *Léon. de Vinci et son école*, Paris, 1855.

VINET (Alexandre). Voyez notre Supplément.

VIRET (Pierre), le réformateur de la Suisse romande, naquit à Orbe, le 4 mai 1511. Son père était tondeur de draps et possédait une honnête aisance. Il envoya son fils à Paris pour étudier et prendre les ordres. Le jeune homme arrive en 1527, lorsque des luttes sanglantes divisaient Rome et l'Evangile. Il est frappé des contradictions intestines dans l'enseignement des séminaires. « Parmi les docteurs qui nous expliquent la religion romaine, l'un est blanc, l'autre est noir ; ce que l'un

dit être le jour, l'autre l'appelle la nuit; ce qui est vérité et paradis pour l'un, est enfer et antéchrist pour l'autre. » Loin d'imiter les esprits légers que le bruit des discussions théologiques écarte de la foi chrétienne, le séminariste de dix-sept ans veut entendre ces hérétiques, collègues des victimes dont le courage sur le bûcher excite l'étonnement et la pitié des âmes étrangères au fanatisme. Il découvre et fréquente ces assemblées mystérieuses où l'on explique les évangiles traduits en français depuis trois ans, par Lefèvre d'Etaples, et, en décrivant plus tard cette aurore du travail de sa vie, il dit : « Dieu, par sa grâce et sa miséricorde, m'a retiré de ces troubles et de ces angoisses ; il m'a amené à la connaissance de la vérité dès les jours de ma jeunesse; avant que j'eusse plongé plus profond dans le labyrinthe des erreurs de Rome, le Seigneur me prit en pitié et m'appela à une meilleure vocation. » « Pierre Virèt fut bientôt noté pour tenir à la religion luthérienne. Il lui fut bien de se sauver de Paris; il revint à Orbe, où il demeura dans la maison de son père jusqu'à ce qu'il fût prédicant » (*Chronique catholique* de Pierre Fleur, d'Orbe). — Viret ne fut pas longtemps isolé au milieu des ses compatriotes catholiques ; un maître d'école, Marc Romain, qui s'était converti à l'Evangile, dans le collège de Strasbourg, dévéloppa les sentiments religieux du jeune homme. Les Bernois, maîtres du pays, amenèrent Farel à Orbe; il prêcha malgré les violences de la population, et, avant de partir, consacra au saint ministère Pierre Viret, sur lequel il fondait les plus chères espérances. Le 6 mai 1531, il fait sa première prédication. Etant bourgeois d'Orbe, les fanatisés n'osèrent pas renouveler les violences multipliées contre Farel, mais les prêtres obtinrent que nul n'irait ouïr le jeune hérétique. Ils réussirent, car la famille du missionnaire et cinq convertis assistent seuls à cette analyse de la Bible. Viret, néanmoins, continue son œuvre ; à la Pentecôte, dix personnes communient et, sept mois plus tard, le temple était convenablement garni : 80 personnes participaient à la sainte cène. Trois pasteurs étant consacrés à Orbe, Viret reçoit mission pour Grandson, Payerne, Neuchâtel et Genève. Les plus rudes épreuves atteignent le jeune missionnaire. Pendant l'été 1531, à Grandson, les violences et les railleries le poursuivent; « quand il est en chaire les gens ne cessent de faire trouble au sermon, tant dedans l'église comme dehors, tant par sonnement des cloches, crieries, murmures, frappement des portes ; les uns venaient devant le prêchoir avec de grandes croix, de gros chapelets qu'ils faisaient sonner tant que le sermon durait ; les autres venaient à main violente frapper le ministre de charité. Mais partout s'est montrée la patience et la tolérance de ceux qui aiment la parole de Dieu » et se dévouent à la mission réformatrice de Viret; car, au bout de quelques mois, la vérité chrétienne était acceptée dans la ville de Grandson, (Herminjard, tome II, page 373). A Payerne, l'épreuve devint plus sérieuse encore pour le jeune missionnaire. Le terrain était bien préparé, car, depuis 1530, Antoine Saunier avait fondé une société des « amateurs de la très-sainte évangille » qui manifesta son existence au dehors en envoyant à ceux de Genève une admirable lettre, heureusement conservée, et qui donne de précieux détails sur la vie religieuse des pre-

mières années de la Réforme dans la Suisse romande. En janvier 1532, Viret adressait de sévères reproches au clergé de Payerne : « Vous êtes plongés dans la paresse et l'avarice ; mais, quant à prêcher l'Evangile, vous prêtres et moines, vous ne vous en mêlez pas. Vous êtes non seulement loups mercenaires, mais loups pour ravir les brebis du Seigneur. » A cause de ces paroles et pour avoir baptisé et marié plusieurs personnes, Viret est cité en justice. Il ne put se rendre au tribunal, vu qu'un prêtre qui le guettait la nuit au bout d'une rue le blessa grièvement d'un coup d'épée dans le dos. La conduite de Viret, dans cette circonstance, fut révélée par la déclaration qu'il fit, en 1536, dans la grande dispute de Lausanne. — En 1534, Viret fut appelé par Farel pour l'aider, à Genève, dans une dispute solennelle. Un docteur de la Sorbonne prêchait l'avent (1533) dans la cathédrale et s'écriait en parlant des réformateurs : « Qu'est-ce que ces canailles sans caractère sacré, en comparaison du prêtre? Le prêtre, on devrait se prosterner sur son passage, il est supérieur à la vierge Marie ; celle-ci a mis au monde Jésus-Christ une seule fois, mais le prêtre a la puissance de faire descendre le Seigneur du ciel aussi souvent qu'il le veut ; il souffle sur l'hostie, prononce ces mots : « Ceci est mon corps, » et le Dieu du ciel est obligé d'obéir au prêtre ! » Un autre jour, le docteur adresse les plus grossières injures à tous les hérétiques, notamment aux seigneurs bernois présents dans le temple. Turbity doit soutenir ses affirmations dans une discussion publique ; Viret prend une part sérieuse à l'affaire et contribue notablement à la défaite du prédicateur catholique. L'évêque absent se plaint de ce que les prédicants tiennent des réunions dans plusieurs demeures. Voici la naïve description d'un ouvrier savoisien, dans un procès intenté, à Lyon, contre B. de la Maison-Neuve, l'un des plus grands luthériens de Genève : « J'entrai dans cette maison où il y avait bien 300 personnes ; les cloisons avaient été abattues. La prédication fut faite par un nommé Viret, assis sur un siège un peu plus haut que les autres. A côté de lui, étaient deux hommes nommés Farel et Froment, aussi prêcheurs, et après ledit sermon, comme plusieurs s'en voulaient sortir, la Maison-Neuve dit : « Qu'âme ne bouge, vous allez voir ici un baptisement ; » on apporte un nouveau-né, lequel fut baptisé en eau pure, au nom du Père, Fils et Saint-Esprit, sans signe de croix, ajoutant que Jésus a été baptisé ainsi. » — L'année suivante, les progrès de l'Evangile étaient si décisifs que deux prêtres fanatisés, Gruet et Gardet, veulent faire périr les réformateurs. La servante de leur logis, séduite par leurs promesses, jette du poison dans le potage. Viret, seul, en mange ; des souffrances horribles causées par le sublimé corrosif mettent sa vie en danger ; il échappe à la mort, grâce aux soins de ses amis. La servante est saisie ; elle avoue son crime et monte sur l'échafaud le 1er juillet 1535. La santé de Viret fut longtemps compromise ; ses collègues écrivent, l'année suivante, avec tristesse : « Notre ami, d'Orbe, est chez nous, savant jeune homme par excellence, mais encore bien malade par suite du poison. » Viret fut quelque temps à Neuchâtel, et revint à Genève, pour assister à la proclamation solennelle de la Réforme. Le 24 mai 1536, dans le temple de Saint-Pierre, tous les

citoyens sont rassemblés. Le syndic Claude Savoie, assisté des réformateurs, demande si l'on veut suivre la doctrine prêchée depuis l'abolition de la messe. Sur quoi, sans qu'une voix dit le contraire, il est promis et juré à Dieu, par élévation des mains en l'air, que l'on veut vivre unanimement en cette sainte loi évangélique ainsi qu'en union et obéissance de justice. Une pareille journée était la plus belle récompense pour Farel et Viret. — Notre réformateur aurait dû prendre pendant quelques mois un légitime repos, mais le chef-lieu de son pays natal réclamait ses services, et Viret entreprend, en 1536, cette importante évangélisation. Les temps étaient difficiles. « La messe et le sermon se tenaient ensemble tant bien que mal, mais toujours aux prises dans les paroisses vaudoises. » Voici comment Viret décrit plus tard cette période religieuse (épître à Calvin) : « Sous le joug de l'antéchrist, quelle corruption de mœurs dans l'Eglise épiscopale de Lausanne ! Un évêque entouré d'un grand nombre de prêtres, quatre corporations, chanoines, curés, dominicains, franciscains, plus les couvents de femmes, tous attachés à leurs richesses, luxe, vie indolente ou débauchée. Toi, Calvin, qui n'es pas tout à fait inhabile au métier de corriger les vicieux, tu dois comprendre les dangers que j'ai courus moi, pauvre vermisseau, en face de semblables géants ; mais le Seigneur a bien voulu se servir de mon humble ministère pour les combattre. Je tremblais devant une si grande œuvre, connaissant ma faiblesse et mon peu d'importance. Toutefois, la parole de Dieu a gagné des amis. Plusieurs citoyens ont pris goût à l'évangile, ils m'ont tendu une main secourable, puis les seigneurs de Berne sont maitres de la ville et, par leur aide, l'affaire de la Réforme a été terminée. » — Effectivement, les Bernois, voulant consolider le règne du pur évangile, convoquèrent à Lausanne, en octobre 1536, une solennelle discussion entre les réformateurs et le clergé romain. L'effort porta sur le salut par les œuvres ou par l'amour divin, seul principe d'une vertu simple et pure. Calvin, fort peu connu, parla pour la première fois devant l'assemblée des théologiens suisses. La gravité du jeune professeur, la richesse de ses vues, sa ferme et claire dialectique entrainèrent les suffrages et les plus savants dirent : « Voilà notre maitre. » Quant à Viret, il excita une profonde émotion par ces paroles qui rappelaient l'attentat de Payerne (1532) : « Nous aimons mieux que vous parliez publiquement à nous dans ce temple, que de nous attendre sur les champs pour nous ôter la vie, de quoi nous en portons le témoignage écrit sur notre dos. Mais le Seigneur m'a assisté dans ce grand danger, il m'a retiré du glaive de ceux qui étaient mes ennemis. Ils sont devenus amis et serviteurs dans la maison de Dieu avec nous. » Il est à regretter que Viret n'ait pas divulgué les noms de ces ecclésiastiques convertis à l'évangile, par sa charité et son humilité chretienne. — Pierre Viret dota son pays d'un grand bienfait intellectuel. Considérant l'instruction comme la sœur jumelle de la religion, il contribue puissamment à fonder l'Académie de Lausanne. Son nom et son caractère amènent sur la terre vaudoise des poètes, des légistes, des théologiens, chassés de France. Les étudiants affluent auprès de la tribune évangélique. Puis, en 1546, Viret obtient l'établissement d'un

grand collège, pour les enfants qui se destinent aux professions lettrées. Viret exerce son double ministère pendant 23 ans, à Lausanne; aucune épreuve ne lui est épargnée. Il perd son épouse, Anne Turtas, d'Orbe, amie intime d'Idelette de Bure; l'isolement remplace le bonheur intime. La peste exerce ses ravages sur toutes les classes de la société, elle frappe les pasteurs et décime les étudiants. Viret laisse échapper un jour cette plainte : « Oh! mon Dieu, faut-il que je voie les funérailles de tant d'hommes éminents et que je sois debout au milieu de ces ruines! Est-ce en punition de mes fautes que Dieu veut me séparer de ceux qui me sont si chers! » — Une dernière épreuve était réservée au réformateur vaudois. Dans ces temps où l'ignorance, la grossièreté et la superstition infestaient la société, les chefs de l'Eglise évangélique voulaient l'instruction obligatoire, l'examen de la conduite morale, pour être admis à la sainte cène, et Berne refusa aux pasteurs le droit d'excommunier, et le transmit aux autorités laïques. Viret demandait qu'au moins les ministres fussent adjoints aux magistrats. Berne n'admit pas cette juste concession; ces luttes durèrent deux années, et, le 25 juillet 1559, Viret fut dépouillé de ses fonctions dans l'Eglise et l'académie. Quarante pasteurs et professeurs subirent les mêmes rigueurs. Viret manifesta des sentiments chrétiens dans cette épreuve. Il s'abstint de toute récrimination contre l'autocratie qui récompensait par l'exil 28 ans de saints et glorieux services. Il écrivit à ses fidèles : « Nous devons regarder à ce qui nous est commandé pour remplir fidèlement notre devoir. A Dieu seul, nous rendrons compte et non aux hommes. » Viret, sa femme et ses deux filles, vinrent à Genève. Il fut entouré de toute l'affection possible, mais sa santé délabrée ne lui permit pas des fonctions régulières. Le célèbre médecin Benoît Textor déclara que le séjour dans le Midi était nécessaire. Il partit seul, ne voulant pas exposer sa famille aux dangers du voyage. Le conseil genevois leur continua le traitement pécuniaire de Viret. — Le réformateur part pour la France, le 1[er] septembre 1561. Après une courte station à Lyon, où il reçoit le titre de pasteur de cette Eglise, Viret arrive à Nîmes, le 6 octobre 1561. Il adresse ces paroles aux ministres. « Le Seigneur m'a conduit par la main, tout tremblant de faiblesse et à demi-mort. Il m'a permis de me rendre jusqu'à vous qui êtes les premiers et les plus nombreux du Languedoc. Le peuple, en voyant passer le réformateur, disait : « Hélas! qu'est venu faire ici ce pauvre homme, si ce n'est pour y mourir? Voyez son corps, il ressemble plutôt à une anatomie sèche qu'à un être vivant. » Mais le climat du Midi raffermit sa santé; au bout d'un mois il pourra prêcher. Le peuple s'entasse dans le temple, Viret retrouve les forces et la voix, il parle pendant deux heures sur la vie éternelle, et, les jours suivants, il doit donner une instruction à de nombreux catholiques. — Cette œuvre se continue et, au Noël suivant, les communiants sont si nombreux, que l'office de la sainte cène, commencé à 10 heures du matin, durait encore à quatre heures de l'après-midi. Environ 8,000 personnes s'approchèrent de la table sainte; la plupart étaient converties et, le lendemain, Viret répondant aux félicitations, disait : « C'est trop rapide, c'est trop nombreux pour être vrai. »

Trouvant de nouvelles forces dans son zèle, Viret accepte une mission pour Tarascon. Le clergé regarde sa venue comme une calamité ; mais, dans la grande abbaye de Saint-Sauveur, l'abbesse et les religieuses veulent entendre ce « prédicateur à peine vivant, dont les membres semblent couverts de parchemin, mais dont la parole est plus douce que miel ; » elles se blotissent dans une tribune du temple, puis reviennent savourer les enseignements de Viret. Un peu plus tard, elles acceptent l'évangile et consacrent leur vie au soulagement des pauvres et des malades dans l'église de Nîmes. La fertile plaine de la Vaunage appartenant à l'abbaye de Milhau, la famille de Montcalm était suzeraine de cette contrée. Viret parle en plein air dans cette localité ; le prieur et ses frères veulent l'entendre, il ne dit rien contre les erreurs et les scandales du clergé, mais il dépeint les consolations évangéliques, le glorieux privilège du culte d'esprit et de vérité accompli sans intermédiaire, et surtout le bonheur ineffable du salut gratuit. Le succès est complet, le prieur, les officiers, la famille de Montcalm, se font protestants et l'abbé consacre la moitié de ses revenus à l'évangélisation, l'autre partie doit soulager les pauvres. — Ces résultats excitent la colère de la cour, et Charles IX, le 15 janvier 1562, ordonne aux protestants de restituer les temples aux catholiques, les laissant libres d'en construire d'autres. La ville de Nîmes est bouleversée, on va prendre les armes. Viret laisse la première fureur s'apaiser, puis, dans une immense assemblée, au grand étonnement des protestants, il dit : « Oui, soumettons-nous aux ordres du roy, nous pouvons le faire sans contrevenir à nos devoirs envers Dieu. Quelques-uns trouvent que c'est un reculement pour l'Evangile ; moi, j'ai plutôt bonne espérance que Dieu veut nous exalter, en nous humiliant et abattre plus fort ensuite l'orgueil de nos ennemis ; pour quoi il ne faut point nous émouvoir à cause de leurs insultes mais attendre patiemment la bonne volonté du Seigneur, mais en le servant et honorant en toute chose. » — Ces paroles imprimées sont envoyées comme lettres dans les églises du Languedoc, et déterminent la soumission aux ordres royaux. A Montpellier, on partage fraternellement les temples, et Viret, lorsqu'il prêche, est entouré des magistrats et des professeurs en grand costume. Il amène les protestants et les catholiques à prendre naturellement sous leur garde les personnes et les biens des partis contraires. Viret apprend que, dans la vallée du Rhône, un farouche seigneur, le baron des Adrets, sous ombre de religion, commet des violences inouïes contre les catholiques ; il le rejoint à Valence, au moment où l'on allait exécuter un célèbre jésuite, le Père Auger. Viret fend la foule, s'élance sur l'échafaud, se fait connaître ; des acclamations universelles le saluent et il obtient la grâce du condamné. Puis il arrive à Lyon, le 12 avril 1562. Il prêche dans les temples ; mais, désirant attendre les catholiques, il parle dans les rues, entouré de quelques amis ; sa douce parole émeut les assistants qui se joignent volontiers à la prière qui termine le culte. Viret devient bientôt populaire. Pendant les émeutes soulevées par le baron des Adrets et sa bande, Viret sauve plusieurs familles catholiques et oblige enfin ce misérable à conserver la discipline et la paix. Le

clergé, effrayé de l'empire exercé par le réformateur, pour la sauvegarde des prêtres et de leurs partisans, obtient de la cour le renvoi immédiat de tous les pasteurs réformés, et le Père Auger est l'instigateur de la mesure qui frappera son sauveur de Valence. Toutes les démarches sont inutiles, Viret doit partir. Il n'instruira personne de la conduite du misérable jésuite. — « *Ce que les hommes pensent en mal, Dieu le pense en bien.* » Viret éprouve la vérité de cet adage. La noble et pieuse mère de Henri IV, apprenant ces intrigues et ces violences, l'invite à demeurer dans ses Etats, et lui offre la surintendance des églises du Béarn. En 1563, Viret se rend avec sa famille à la cour de Navare, et voici comment il dépeint les beaux moments du soir de sa carrière (*Lettre à Calvin*, retrouvée et publiée par nous en 1858) : « Les ennemis de l'Evangile ne m'ont épargné aucune des traverses qu'ils ont pu ; ils m'ont poursuivi par tous les uniques moyens, quoique j'eusse patentes du roi pour l'exercice de mon ministère. Mais Dieu, ayant pitié de moi, m'a finalement retiré de leurs mains et m'a conduit en ce pays de Béarn, où j'ai été reçu en grande affection par la reine. Elle montre une grande joie de ma venue et semble se plaire aux explications de la parole que je fais en son logis. J'ai aussi la charge de préparer au saint ministère les jeunes hommes qui se vouent au service de l'Evangile. Le pays est assez bon pour ma santé, laquelle est en meilleur état qu'elle n'a été depuis longtemps. Ce n'est pas l'âge qui m'affaiblit, mais les maladies et les afflictions passées. Viret passa huit années dans ces paisibles et vénérées fonctions. Il mourut le 4 avril 1571, et son corps repose dans les tombeaux de la famille de Henri IV. La ville d'Orbe a élevé un monument, dans sa cathédrale, à la mémoire de son glorieux réformateur. La consécration a eu lieu le 5 mai 1875. — Liste des ouvrages de Pierre Viret : 1° *Dialogue sur les désordres de ce monde ;* 2° *Les vrais Sacrements et le Ministère ;* 3° *De l'instruction chrétienne ;* 4° *Actes des vrais successeurs de J.-C. ;* 5° *Soumission de l'homme aux volontés divines ;* 6° *La réforme du Purgatoire ;* 7° *Commentaire sur l'év. de saint Jean ;* 8° *Nécromancie papale ;* 9. *Six traités sur la conduite des frères dans les lieux où l'Evangile est interdit ;* 10° *Métamorphose chrétienne ;* 11° *Dialogue du combat de l'homme pour son salut ;* 12° *La nature du vrai catéchisme ;* 13° *Les cautèles et la messe du corps de Christ ;* 14° *De la providence divine ;* 15° *Philosophie et théologie supranaturelle ;* 16° *Profession des saintes Ecritures par les vrais et faux ministres ;* 17° *Epitre aux frères touchant leurs conversations avec les papistes ;* 18° *Remontrance aux fidèles qui ont des emplois publics, pour ne pas contrevenir à leurs devoirs envers Dieu et leur prochain.* Ils sont conservés aux bibliothèques de Berne (catalogue de Simner, 1774), de Lausanne, de Neuchâtel et de Genève. J. GABEREL.

VIRGILE (Saint), évêque d'Arles, mort vers l'an 620, embrassa la profession monastique à Lérins, d'où il fut tiré pour être abbé ou supérieur de religieux à Autun. En 588, il fut élevé sur le siège d'Arles ; Grégoire le Grand lui envoya le pallium avec le titre de vicaire du saint siège dans l'Eglise de France. Virgile règla divers points de discipline, bâtit quelques églises, entre autres celle de Saint-Etienne et de Saint-

Sauveur. — Voyez Grég. le Grand, *Lettres;* Grégoire de Tours, *Histoire*, l. IX.

VIRGILE (Saint), évêque de Salzbourg, mort le 27 novembre 784. D'origine irlandaise, il passa en France, puis en Allemagne, avec un prêtre de son pays nommé Sidoine, vers l'an 743. Ils travaillèrent tous deux à la propagation de l'Evangile dans la Bavière et jusque parmi les peuplades slaves des bords du Danube et de la Drave. L'apôtre de l'Allemagne, Boniface, jaloux des succès et ne pardonnant pas les formes ecclésiastiques plus libres du missionnaire irlandais, déféra Virgile au pape Zacharie comme enseignant des erreurs, entre autres qu'il y avait des hommes d'un autre monde qui ne descendaient pas d'Adam et qui n'avaient pas été rachetés par Jésus-Christ. Virgile se justifia à Rome et fut élevé en 744 sur le siège de Salzbourg et canonisé par Grégoire IX en 1233. — Voyez les lettres du pape Zacharie apud *Epistolæ S. Bonifacii*, 62 et 82 (éd. Würdtwein); Mabillon, *Vie de saint Virgile; Mémoires de Trévoux*, janv., 1708; Schrœckh, *Kirchengesch.*, XIX, 219 ss.; Gfrœrer, *Kirchengesch.*, III, 522, ss.; Rettberg, *Kirchengesch. Deutschl.*, II, 233 ss.

VISIGOTHS. Voyez *Goths* (Le christianisme chez les).

VISION. Voyez les articles *Prophétisme* et *Révélation*.

VISITANDINES ou Filles de la Visitation, ordre de religieuses fondé par François de Sales et par M^me de Chantal (voy. ces noms), en 1610, à Annecy. Ces religieuses, à l'origine, ne faisaient que des vœux simples et ne gardaient pas de clôture ; elles visitaient les malades et soulageaient les pauvres. Elles ne portaient qu'une robe noire de coupe ordinaire et un voile noir. Les jeûnes et autres exercices ascétiques ne leur étaient point prescrits ; elles ne devaient lire que le petit office de Marie. Les maisons de la congrégation qui recevaient à temps des femmes pour les fortifier dans la foi étaient placées sous l'autorité de l'évêque diocésain. Tous les ans les sœurs devaient échanger leurs rosaires, leurs bréviaires et leurs crucifix. Grâce à ces règles si douces et au prestige qui entourait François de Sales, l'ordre s'accrut rapidement. Déjà en 1618, Paul V, pour remédier à certains abus ou écarter certains soupçons, lui donna une règle plus sévère ; les *Constitutions* que l'évêque d'Annecy rédigea furent approuvées après sa mort par Urbain VIII (1726) : la clôture devint obligatoire, les visites des malades et des pauvres furent supprimées. Plus de cent maisons s'élevèrent dans diverses villes de France du vivant de M^me de Chantal. Aujourd'hui, l'ordre des visitandines compte à peu près le même chiffre de maisons répandues en France, en Italie, en Suisse, en Autriche, en Pologne, en Syrie, dans l'Amérique du Nord, avec près de 3,000 religieuses. Il s'occupe principalement de l'éducation des jeunes filles. A l'époque de la querelle du jansénisme, les visitandines furent établies dans le couvent délaissé de Port-Royal-des-Champs et se conduisirent assez durement à l'égard des bernardines qui y avaient été laissées. — Voyez Hélyot, *Ordres monast.*, IV, c. XLIII et XLIV ; Fehr, *Ordres monast.*, II.

VISITATION (Fête de la). L'Eglise romaine institua cette fête en mé-

moire de la visite que la Vierge rendit à Elisabeth (Luc I, 39 ss.). La légende veut que Marie soit partie de Nazareth le 26 mars et qu'elle arriva le 30 à Hébron, dans la maison de Zacharie. Ce fut saint Bonaventure, général de l'ordre de saint François, qui établit cette fête dans un chapitre général tenu à Pise en 1263 pour toutes les églises de son ordre. Depuis, le pape Urbain VI l'étendit à toute l'Eglise. Le concile de Bâle l'a fixée au 2 juillet, ce qui a fait croire que la Vierge ne partit de chez Zacharie que le lendemain de la circoncision de Jean-Baptiste, que l'on place au 1er juillet, huit jours après sa naissance.

VITRINGA (Campegius ou Kempe), célèbre orientaliste, né à Leuwarden, en Frise, l'an 1659, mort à Franeker en 1722, où il professa les langues orientales et l'exégèse de l'Ancien Testament depuis 1681. Parmi ses écrits le plus important est son *Commentarius in librum prophetiarum Jesaiæ*, Leov., 1714-1720, 2 vol. (trad. allem. de Büsching, Halle, 1749-1751, 2 vol.) : en négligeant les accomplissements prophétiques que l'auteur poursuit jusque dans le moyen âge, on est frappé des mérites philologiques et historiques de ce commentaire, qui a frayé une nouvelle voie à l'interprétation des prophètes. Nous citerons encore : 1° *Sacrarum observationes lib.* VI, Fran., 1683-1708, et 1711, 1712, 1719 ; 2° *Archisynagogus observationibus novis illustratus*, etc., 1685 ; nouv. édit. sous le titre de *De Synagoga vetere libri tres*, 1696 ; 3° *Anacrisis Apocalypseos*, 1705 ; Amst., 1719 ; Leuwarden, 1721 : c'est une réfutation de l'explication que Bossuet venait de donner de l'Apocalypse ; 4° *Hypotyposis historiæ et chronologiæ sacræ*, Fran., 1708 ; 5° *Typus theologiæ practicæ*, 1716 ; 6° *Commentarii ad librum prophetiarum Zachariæ*, Leuw., 1734. — Voyez *Biblioth. philol.*, IV, 735 ss. ; Schultens, *Laudatio fun. in mem. C. Vitringæ*, Leov., 1722 ; Nicéron, *Mémoires*, XXXV.

VIVÈS (Jean-Louis) forme avec Erasme et Budé la constellation la plus brillante de l'humanisme pendant les trente premières années du seizième siècle. Remarquables par la richesse de leurs dons naturels, ces triumvirs de la république des lettres semblent se disputer l'empire des esprits. Pleins d'admiration, les contemporains décernent à chacun le prix de ses talents et accordent à Budé la gloire du génie (*ingenium*), à Erasme, celle de l'éloquence (*dicendi copia*), à Vivès, celle du jugement (*judicium*). Mais Vivès surpasse le savant de Rotterdam par l'étendue et la solidité de ses connaissances, la sincérité et l'ardeur de la piété et la profondeur du sentiment ; l'originalité de ses vues et la tournure toute moderne de son esprit le placent au-dessus du grand maître de l'université de Paris. Embrassant l'universalité des sciences, il unit à un raisonnement clair, vigoureux et pénétrant une parole chaleureuse, éloquente et convaincue, un jugement modéré et admirablement pondéré à une verve féconde et mordante, le respect des opinions consacrées par l'usage, à l'amour impérieux de la vérité. Esprit singulièrement souple, il sait manier l'épée de la satire avec autant d'art que la lyre de la méditation religieuse. Par sa critique d'Aristote il précède Ramus et il l'emporte sur lui par l'équité de ses appréciations. Par sa réforme de la méthode des sciences, il ouvre la voie à Descartes, et en

remplaçant, dans le domaine de la connaissance, l'autorité par l'observation et l'expérience, il prélude à l'*Organon* de Bacon. Son système d'éducation devient la base des réformes scolaires de Jean Sturm et reçoit une application étendue dans les écoles des jésuites qui profitent de ses découvertes, tout en gardant le silence sur le nom de leur auteur. Dans tous les domaines qu'il cultive, la théologie, la philosophie, la pédagogie, la philologie, la politique, le droit, il donne des aperçus nouveaux. Et cependant, malgré tant de titres à la gloire, dont un seul suffirait pour rendre un nom à jamais illustre, la mémoire de Vivès éprouve l'infortune dont il parle lui-même dans une lettre à Erasme (10 mai 1523 : *Op.*, VII, p. 175) : « C'est le sort, dit-il qui, dans l'empire des lettres, distribue à son gré les récompenses et l'immortalité ! » Erasme, redoutant peut-êtres on ascendant, proclame un jour, dans une de ses lettres, que le nom de Vivès obscurcira le sien (à Th. Morus en 1519; Erasmi *Ep.*, lib. XIII, p. 441). Mais sa prophétie ne s'accomplit pas. Vivès est oublié en dehors des sphères étroites de l'érudition historique. Il est réservé à l'époque contemporaine de découvrir dans ses fouilles le nom de Vivès, gravé en caractères ineffaçables sur le fondement qui sert de soutien à l'édifice des sciences modernes. — Né le 6 mars 1492 à Valence, de l'illustre famille des Vivès de Vergel ou du Verger, Vivès fut élevé avec un frère et plusieurs sœurs par son père Louis et sa mère Blanca March, dans les principes d'un christianisme vivant et éclairé. Arrivé à l'âge de maturité, le fils reconnaissant voua dans ses livres un souvenir ému, plein de tendresse et de respect, à ses parents, à sa mère surtout, une femme romaine de caractère et chrétienne de cœur (*De inst. fem.*, II; *De offic. mariti, Comm.* XXXII, 20). A l'école de Jérôme Amiguet (*Homo insigniter barbarus, dit Majans*), il participa, à quinze ans, à une démonstration mise en scène par son maître contre l'humaniste Antonio de Lebrija qui, avec Pierre Martyr d'Anghiera, répandait à cette époque en Espagne les idées et les tendances de la renaissance classique. A Paris, où il se rendit en 1509, il continua ses études sous la direction du Gantois Jean Dullard et de l'Espagnol Gaspar Lax, dont le mot resté célèbre : « bon grammairien, mauvais dialecticien, détestable théologien » caractérise suffisamment la tendance. Dans une lettre à son ami, Jean Fortis (*In Pseudó-Dialecticos*), Vivès avoue s'être pénétré avec tant d'ardeur des arguties des cours qu'il suivait, qu'involontairement même elles venaient se présenter à sa mémoire. C'est cette éducation toute scolastique qui le rendit capable de vaincre, avec la supériorité d'esprit qui se manifeste dans ses écrits, un ennemi dont il connaissait toutes les ruses et toutes les retraites. — En 1512, il quitte Paris où il ne retourne plus que pour y faire de courts séjours et se fixe en Belgique, qui devient sa deuxième patrie. Nommé en 1518 précepteur du jeune cardinal Guillaume de Croy, archevêque désigné de Tolède, il entretient des relations constantes avec Erasme, et, rompant définitivement avec son passé, il embrasse les principes de l'école humaniste. Ses *Meditationes in septem psalmos quos vocant pœnitentiæ* (1518), dédiées à son élève, portent déjà le cachet de la nouvelle tendance. Le traité : *De Initiis, sectis et laudibus Philosophiæ* (1518) donne un

aperçu de l'histoire de la philosophie. Dans la lettre à Fortis : *In Pseudo-Dialecticos* (1519), il attaque sans ménagements les méthodes surannées de la scolastique et dans *Declamationes septem* (1520 et 21), des discours sur des sujets antiques, il travaille à donner à son style une perfection tout à fait classique. Dans les années 1520 et suivantes il fait à Louvain des cours sur diverses œuvres de Cicéron (*In Leges, Ad Catonem Majorem, In somnium Scipionis, In quartum Rhetoricorum*); sur les *Convivia Fr. Philelphi* et même sur un ouvrage sorti de sa plume *Christi Triumphus* (1514), dans lequel il s'applique à remplacer la mythologie par des idées chrétiennes, tendance qui se rencontre aussi dans son opuscule : *Clypei Christi Descriptio.* Tous ces cours ont été imprimés. Ses commentaires, plus philologiques que théologiques, sur la cité de Dieu de saint Augustin : *Divi Aurelii Augustini libri XXII Civitatis Dei commentariis illustrati*, Bas, 1522, sont un monument de la plus étonnante érudition. Entrepris à la demande d'Erasme, ils n'échappèrent pas aux soupçons de l'inquisition qui défendit l'ouvrage *donec corrigatur* (*Catal. libr. prohib. Card. Quirogæ*, 1583, in-fol., 47. 2). Dans les éditions subséquentes et dans les traductions, entre autres dans la traduction française de Gentian Hervet d'Orléans (Paris, 1570), les passages incriminés disparurent. Ils concernent : l'éloge d'Erasme, la critique des commentateurs antérieurs, le baptême des adultes, les guerres entre chrétiens, les ordres mendiants, l'incarnation (la question soulevée par les Pères : si le Logos a adopté l'homme ou l'humanité), la grâce, les jeûnes, les grades académiques, les richesses de l'Eglise, etc. — C'est pendant qu'il travaillait à ce gigantesque ouvrage que la mort prématurée du jeune cardinal (1521) vint mettre un terme inattendu et subit à l'ère de prospérité qui s'était ouverte à lui, à son arrivée en Belgique. Une basse intrigue, dont se rendit coupable un moine dominicain, lui enleva la charge de précepteur des petits-fils du duc d'Albe (1522) et, pendant plus de deux ans, Vivès se vit obligé de lutter contre les difficultés et les misères de l'existence. Ce n'est qu'en 1523 qu'il trouva, après un court voyage en Espagne, un asile en Angleterre, comme directeur de l'éducation de la princesse Marie. Il avait offert au roi ses commentaires sur la Cité de Dieu et la reine avait accepté la dédicace de son bel ouvrage : *De institutione christianæ feminæ*, lib. III (1523) ; trad. fr. : *Institution de la femme chrétienne, tant en son enfance, que mariage et viduité*, Lyon, in-16 ; Anvers, 1579, in-12 ; une autre, Lyon, 1580, trad. esp. et allm. Une suite : *De officio mariti*, lib. I, Bruges, 1528, fut ajoutée plus tard. Aussi, les souverains firent-ils à Vivès l'accueil le plus brillant, et celui-ci, pour témoigner sa reconnaissance, écrivit pour le précepteur de Marie : *De ratione studii puerilis*, un plan d'études qui offre beaucoup d'analogies avec celui qu'il dédia, sous le même titre, au fils de Guillaume de Montjoie. Pour la princesse elle-même il composa : *Satellitium animi, sive symbola*, un recueil de proverbes et de devises qui devaient servir de garde spirituelle à l'âme de Marie (1524). Parmi ces devises figure celle de Vivès : *Sine querela*, qu'il explique ainsi : « Vis sans te plaindre et sans donner lieu à personne de se plaindre de toi. » Un autre traité de morale de la même

époque : *Ad sapientiam introductio,* traduit deux fois en français, Lyon, 1550 et Paris, 1548, offre quelques analogies avec le *Satellitium.* Du reste, cette époque est assez improductive. Sans cesse en voyage, n'ayant pas de retraite où il puisse étudier, tantôt à Oxford où il donne des leçons publiques et prend le titre de docteur en droit, tantôt à Londres, où il occupe à la cour un rang important, accompagne la reine à la messe, dirige les études de la princesse Marie, et a bien soin de ménager sa santé, « car, s'il venait à mourir, on ne s'occuperait pas plus de lui que d'un chien mort » (à *Miranda, ep. s. d., Op.*, VII, p. 202) : tantôt à Louvain où il édite plusieurs de ses ouvrages, tantôt à Bruges où il se marie avec Marguerite Valdaura (1524), il ne lui reste que peu de loisirs littéraires. Néanmoins les cercles élevés dans lesquels il se meut ne sont pas sans influence sur la direction imprimée à ses études et sur la tournure aristocratique de son esprit. Il s'occupe de questions politiques, et le bien-être de l'humanité le préoccupe. De cette époque datent la célèbre *Lettre à Adrien VI* (*De Europæ statu ac tumultibus*, 12 oct. 1522), dans laquelle il demande au pape, qu'il a connu intimement à Louvain, un concile qui discute avec calme les grands intérêts de la chrétienté, mais qui, laissant un vaste champ libre aux convictions personnelles, ne fixe que les points essentiels et abandonne le reste aux écoles; diverses *Lettres* à l'évêque de Lincoln (8 juillet 1524) et au roi Henri VIII (12 mars 1525 et 8 oct.) ; *De Europæ dissidiis et bello turcico dialogus* (oct. 1526) ; enfin l'intéressante étude : *De subventione pauperum, sive de humanis necessitatibus*, lib. II. Elle est dédiée aux consuls et au sénat de Bruges (6 janv. 1526) et a été traduite en français : *L'aumosnerie de J.-L. Vivès, par J. Girard, jurisconsulte de Tournus*, Lyon, 1583. D'après l'auteur, le soin des pauvres et la direction des hôpitaux doivent être remis entre les mains de l'Etat. Dans la première partie, l'auteur examine pourquoi l'on doit donner des secours aux pauvres ; dans la seconde, comment il faut les administrer. — Le divorce de Henri VIII vint interrompre le cours prospère de sa fortune. Fidèle à sa conscience, il se prononça pour la reine et ne négligea aucun moyen pour agir sur l'esprit du roi. Celui-ci, irrité de son attitude hostile, le fit garder sous surveillance pendant six semaines (*Libera custodia* et non en prison, comme on l'a souvent répété : *ep. à Vergara. Op.*, VII, p. 148) et puis il l'exila de la cour. Pour comble de malheur, il s'aliéna aussi l'esprit de la reine, en refusant de lui servir d'avocat devant un tribunal dont la partialité était évidente à tous. Il rentra dans son pays, privé de tout moyen de subsistance. A Bruges, la maison de sa femme fut son refuge. Mais, à l'école de la gêne, son talent grandit et son horizon s'élargit : c'est l'époque des grandes publications. En 1529, quand la peste (*morbus sudarius*) vint jeter la terreur dans les esprits, il composa la belle liturgie qui, dédiée à Marguerite d'Autriche et intitulée : *Diurnum sacrum de Christo sudante*, porte le cachet de la piété ardente, un peu mystique et espagnole de l'auteur. Dans l'ouvrage : *De Concordia et Discordia*, lib. IV, dédié à Charles V (1er juillet 1529) et suivi des traités *De pacificatione*, lib. I, écrit dédié à Alfonso Manrique, archevêque de Séville, et *De conditione vitæ Christianorum*

sub Turca, Vivès s'occupe des moyens de rendre la paix au monde et la concorde à l'Eglise. Sans s'élever à la hauteur de Thomas Morus qui, dons son *Utopie* réclame la liberté de conscience, il se montre hostile à la persécution et à l'intolérance et demande que l'Eglise, régénérée dans son clergé, sa discipline et sa vie, ramène les âmes égarées en leur témoignant une douceur mêlée de prudence. Comme dans la lettre d'Adrien, il proclame la nécessité d'un concile. Dans *De communione rerum*, écrit composé à l'occasion de la guerre de Munster (1535), il combat le mouvement anabaptiste qu'il impute, bien à tort, à la Réforme de Luther. Mais les œuvres les plus importantes de cette période sont : 1° Ses *Etudes sur les sciences*, dédiées à Jean III de Portugal et divisées en trois parties : 1° *De corruptis artibus*, lib. VII ; 2° *de tradendis disciplinis*, lib. V. Comme troisième partie figurent les traités suivants : *De prima philosophia*, lib. III ; *De explanatione cujusque essentiæ; De censura veri ; De instrumento probabilitatis; De disputatione*, Brugis, 1531 ; Lugd., 1636 ; Oxon., 1612 ; 2° *De anima et vita*, lib. III (1538), une psychologie traitant : 1° de la vie ; 2° de l'intelligence ; 3° des passions ; 3° *De ratione dicendi*, lib. III (1532) ; 4° *Linguæ latinæ exercitatio* (Bréda, 1538), les célèbres colloques scolaires de Vivès, son ouvrage le plus populaire, dédié à Philippe II, dont M. L. Massebieau expose les glorieuses destinées et dont il donne une analyse aussi vivante qu'instructive avec des notes précieuses, concernant l'histoire des éditions, des commentaires et des traductions (*Les colloques scolaires du seizième siècle et leurs auteurs*, p. 158, Paris, 1878) ; 5° *Ad animi exercitationem in Deum commentatiunculæ*, Antv., 1538 ; un recueil de prières et méditations, contenant entre autres choses une explication de l'oraison dominicale, 2 trad. fr. ; 6° enfin le testament théologique de Vivès : *De veritate Fidei christianæ*, une apologie du christianisme qui, dédiée au pape Paul III, parut, après la mort de l'auteur, par les soins de Fr. Craneveld, Bas., in-fol., 1543-44-55 ; Lyon, 1551, in-8° ; Col., 1564. Elle a été analysée par Dupin, *Nouvelle Biblioth.*, XIV, 100, et par Van Senden, *Gesch. der Apologetik.*, Stuttg., 1846, II, p. 230. — Dans ses ouvrages philosophiques, Vivès critique le réalisme, sans adopter les idées nominalistes. Il rompt avec les traditions de l'école et se place sur le terrain de l'expérience. C'est de là qu'il part pour remonter aux causes : œuvre difficile, à son aveu, et vu la faiblesse de l'homme, nécessairement imparfaite (cf. H. Ritter, *Gesch. der neuern Philosophie*, I, p. 438, Hambg., 1850). Dans l'ouvrage : *De tradendis disciplinis* il divise les sciences en deux groupes : d'une part, la médecine qui repose sur les sciences naturelles ; de l'autre le droit et la théologie, dont le fondement est la morale. Après un aperçu plein de vues originales sur l'histoire des sciences, il passe en revue les diverses disciplines et étudie, dans la première partie, les causes de leur décadence. Dans la seconde il expose ses vues sur leur relèvement et leur nature véritable. A ses yeux, la grammaire à laquelle il joint l'histoire et la poésie, est l'étude raisonnée du langage. La dialectique, affranchie de tout le bagage inutile dont l'a embarrassé le moyen âge, est essentiellement la science du raisonnement. La rhétorique, l'art de traiter et d'exposer un sujet. Puis, ren-

dant aux mathématiques la place qui, de droit, leur revient, il demande qu'on applique aux sciences naturelles la méthode rationnelle et expérimentale, et, dans la morale et le droit, il donne la préférence aux doctrines de Platon et des stoïciens, comme plus conformes aux enseignements du christianisme que celles d'Aristote. Son système d'éducation a une portée toute morale. Combattre le mal dans l'Etat, la famille et le cœur humain, répandre dans la société et inculquer à la jeunesse des principes de véracité, de justice et de pureté, unir l'éducation à l'instruction, tel est le rôle des écoles et des académies. A côté des langues mortes, il demande l'enseignement des langues vivantes et les lettres doivent rester jointes aux sciences. Le but de la science est de conduire l'âme à Dieu. A ses yeux l'école ressemble à un arbre solitaire, dont les fruits profitent à tout le monde. A. Lange, dans sa remarquable étude sur le système pédagogique de Vivès (K.-A. Schmid, *Encyclopædie des gesammten Erziehungs u. Unterrichtswesens*, IX, Gotha, 1873, p. 737-814) fait l'observation que tous les éléments qui ont fait le succès des collèges des jésuites sont empruntés à Vivès : le principe de l'autorité du maître, la rareté des punitions, les soins corporels donnés aux enfants, l'enseignement systématique de la langue latine formant le programme d'une série de classes, l'émulation, l'étude des sciences pratiques, de la géographie et de l'histoire unie à l'explication des textes, les choix de lectures moralisantes, les cahiers d'extraits, etc., tout est emprunté à Vivès, sauf l'esprit qui animait ce grand maître de l'humanité qui eut avec le fondateur de l'ordre, Ignace de Loyola, d'assez fréquents rapports (Genelli, *Leben des hg. Ignatius*, p. 98, Inspr., 1848). Quant à ses vues religieuses, s'il est vrai de dire que sa piété ne dément point son origine et son éducation espagnole, il est certain qu'elle est libre de toute superstition. Les prières qu'il adresse aux saints ne sont guère autre chose que des apostrophes, et tous les passages qui concernent la sainte Vierge (Γενεθλιακον *Jesu Christi*, une allégorie qui contient quelques strophes de poésie, et *Virginis Dei parentis Ovatio*), sont sobres dans le ton et, bien que la fibre poétique fasse défaut à l'auteur, agréables dans la forme. La théologie de Vivès est puisée aux sources pures des saintes Ecritures. Comme Pascal, un siècle plus tard, dans ses *Pensées*, il commence son apologie du christianisme par des recherches sur la fin de l'homme et le but de la vie, qu'il définit « la félicité de l'âme dans la communion avec Dieu. » Puis il démontre que, parmi toutes les religions, le christianisme seul donne à l'homme les moyens nécessaires pour réaliser l'idéal proposé. Il pense que la démonstration de la vérité de la foi chrétienne est nécessaire, puisque nous n'avons plus, pour convaincre les hommes, l'autorité et la puissance des apôtres et que, du reste, les miracles sur lesquels on s'appuie peuvent être révoqués en doute ; qu'elle est possible, puisque la révélation, tout en dépassant l'horizon de la lumière naturelle, ne la contredit pas (*multo est aliud superari quam adversari*) ; enfin qu'elle est utile pour rendre à la foi tout l'éclat que le péché lui a enlevé (I, c. 2 *Op.*, VIII, p. 14). Le courant d'idées intellectualiste qui se manifeste dans la manière dont il envisage Jésus-Christ, comme docteur céleste,

envoyé pour enseigner aux hommes les mystères de la trinité et de l'incarnation qui échappent à la raison, est contre-balancé par la puissante tendance éthique qui se fait jour dans les passages où il prouve que jamais l'homme ne serait allé à Dieu si Dieu n'était pas venu à lui (*Et legem amoris tulit* (Christus) *caritatem resonantem, caritatem spirantem, caritatem accensam et inflammatam*, l. V, c. 2; *Op.*, VIII, p. 431). Dans le premier livre, Vivès expose la connaissance de Dieu, telle qu'il l'a puise dans les œuvres de la création et dans la révélation. Dans la deuxième, il parcout l'histoire de la religion jusqu'à Jésus-Christ et prouve la divinité du Christ par l'histoire de sa vie et celle de son Eglise. Dans le troisième et le quatrième il donne, sous forme de dialogue, une réfutation des objections des juifs et des mahométans et termine son œuvre par un brillant éloge de l'excellence de la religion chrétienne (5ᵉ partie). — On a reproché à Vivès son mépris pour ses devanciers (M. Cano, *De locis theol.*, cap. ult.). Brucker (*Hist. phil.*; cf. Majans, *Vita Vivis*, Op. I, p. 3) trouve qu'il est plus habile à relever les imperfections des méthodes anciennes qu'à trouver les moyens d'y remédier. D. Tiedemann (*Geist der specul. Philos.*, V, p. 560) l'accuse d'être superficiel. Mais toutes ces critiques reposent sur une connaissance imparfaite des œuvres du savant humaniste espagnol. — Il existe deux éditions des œuvres de Vivès : la première, Io. Lod. Vivis Valentini *Operum*, 2 vol. in-f., publiée par N. Episcopius, Basileæ, 1555; la seconde, la belle édition de Valence : Io. Lud. Vivis Valentini *Opera omnia*, 8 vol. in-4°, publiée par les soins de Gr. Majans, aux frais de Fr. Fabian et Fuero, archevêque de Valence, Valentiæ, 1782. — Le 1ᵉʳ vol. contient la vie de Vivès : Gr. Majans, *Io. Lud. Vivis Vita. Op.* I, p. 2-219. Un recueil d'épîtres, *Epistolarum... Farrago*, Anvers, 1556, a été inséré *Op.*, VII. A.-J. Namèche (*Mémoire sur la vie et les écrits de J.-L. Vivès*, dans *Mémoires couronnés par l'Académie royale des sciences et belles-lettres de Bruxelles*, t. XV, 1ʳᵉ part., Brux., 1841) divise les œuvres de Vivès en cinq classes : 1° Œuvres philosophiques ; 2° didactiques et pédagogiques ; 3° littéraires et philologiques ; 4° ascétiques et théologiques ; 5° œuvres diverses. On pourrait aussi les diviser en œuvres concernant : 1° L'Eglise ou la religion ; 2° la famille ou la morale ; 3° l'école ou la science ; 4° l'Etat ou la politique. — Quant à Vivès, il passa en 1536 plusieurs mois à Paris où il fit des cours sur le *Poeticon astronomicum*, attribué à Hyginus, qu'il édita. Dans les années 1537-1538, il résida à Bréda, auprès de Mencia de Mendoza, son élève, épouse de Henri de Nassau. C'est à son intention qu'il commenta les Bucoliques de Virgile : *In Publ. Virgilii Mar. Bucolica interpretatio, potissimum allegorica* (Bréda, 1537), comme il avait interprété antérieurement les Géorgiques, *In Georgica Prælectio*. Mais il faut avouer que, si l'invention et l'humeur satirique abondent dans ses œuvres littéraires (voy. *Pompeius fugiens*, 1519 ; *Somnium, quæ est præfatio ad somnium Scipionis*, une allégorie datée de Louvain, 1520 ; *Urbanus pariter ac gravis dialogus qui Sapiens inscribitur* ; un dialogue entre N. Berald et G. Lax sur les travers de la scolastique et *Ædes legum* sur l'utilité de la jurisprudence), l'intelligence du mythe et de la poésie en

général lui font complètement défaut. — Le 6 mai 1508 Jean-Louis Vivès mourut, épuisé par les maladies, les travaux, les fatigues et les veilles, à l'âge de quarante-huit ans. Sur l'œuvre de sa vie il convient d'inscrire la devise qui décore l'écusson de sa famille : *Siempre vivas !* — (Cf. Schaumann, *De Lud. Vive Dissertatio* (l'auteur le considère comme précurseur de Kant), Halæ, 1792 et Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, in-f., t. I). EUG. STERN.

VIVIER (Jehan) était, en 1599, membre du parlement de Paris, où quatre conseillers de sa famille et de son nom avaient siégé avant lui, à partir de 1391. Protestant zélé, il se montra l'énergique défenseur de ses coreligionnaires, à l'occasion de l'enregistrement de l'Edit de Nantes (voir *Journal de l'Estoile,* et *Histoire de Henry IV*, par de Bury). Il appartenait à une famille d'ancienne noblesse, dont le nom se rattache avec honneur à l'histoire des luttes glorieuses de la Réforme. Un de ses descendants, nommé comme lui Jehan Vivier, se distingua en 1628, au siège de La Rochelle. Bien qu'âgé, paraît-il, de moins de vingt ans, il avait accompagné, à la cour du roi d'Angleterre et en Hollande, le pasteur Philippe Vincent, député par les Rochelais pour réclamer des secours, et il fit preuve d'un grand courage en franchissant les lignes royales pour rapporter au maire Guiton un important message. Il le prévint, en même temps, qu'une attaque nocturne était préparée, pour le soir même, par l'armée du roi appuyée par le jeu de toutes les batteries assiégeantes, et grâce à ses avis, l'assaut fut repoussé.

VIVIER (Louis-Théodore), né le 13 septembre 1792 à La Rochelle, fils de M. Louis-Elie Vivier, conseiller de préfecture, membre du consistoire protestant, appartenait à la famille des deux précédents. Déclaré admissible à l'école polytechnique, il fut classé comme élève d'artillerie en 1812; il prit part aux dernières guerres de l'empire en Aragon et en Catalogne, et à la campagne d'Espagne de 1823, après laquelle il reçut successivement la croix de chevalier de l'ordre de Saint-Ferdinand d'Espagne et celle de chevalier de la Légion d'honneur en 1825. Mis nominativement à l'ordre du jour de l'armée, le 22 décembre 1832, pour sa courageuse conduite comme capitaine commandant la batterie de brèche, pendant le siège d'Anvers, il fut fait officier de la Légion d'honneur. Il prit sa retraite en 1851, avec le grade de chef d'escadron d'artillerie. On lui doit d'intéressants travaux sur différents services de cette arme, et notamment sur la fonte des canons. Rentré dans la vie civile, il se consacra au bien de ses concitoyens, comme membre du consistoire protestant et du conseil municipal de La Rochelle. Président de la société des sciences naturelles de la Charente-Inférieure, il y organisa la commission départementale de météorologie, et mérita, par d'importants travaux scientifiques, les palmes d'officier de l'instruction publique. M. Th. Vivier s'était allié en 1833 à une vieille famille protestante, par son mariage avec la fille d'un médecin distingué, membre du consistoire de La Rochelle, M[lle] Sophie Casimir, qui, par l'élévation de son esprit et ses rares vertus chrétiennes, fut sa digne compagne et ne lui survécut que quelques années. C'est le 12 mars 1873 que M. le

commandant Vivier a terminé sa carrière, laissant un souvenir vénéré.

VIVIERS (*Vivarium*, Ardèche), évêché autrefois soumis à Vienne (Hauréau, *Gallia christiana*, XVI; Columbus, *De rebus gestis episc. V.*, Lyon, 1651, in-4°). Supprimé en 1801, rétabli en 1823, il appartient maintenant à la province d'Avignon. Les origines religieuses de Viviers sont anciennes, mais peu connues. La cathédrale est consacrée à saint Vincent.

VOET (Gisbert), *Vœtius*, professeur de théologie à Utrecht, né à Heusden en 1589, mort en 1676. Il s'attacha de bonne heure à Gomar et à sa doctrine de la prédestination absolue, et exerça une influence décisive sur la marche des débats au synode de Dordrecht (1618). Il fut appelé à inaugurer par un discours religieux l'université d'Utrecht (1636) et y enseigna la théologie et les langues orientales. Distingué par sa piété et par sa science également solides, Voët a exercé une activité pastorale bénie et a publié un grand nombre d'ouvrages, dont le plus célèbre est intitulé *Selectæ disputationes theologicæ*, Traj., 1648, 5 vol. in-4°, et contient une exposition complète de son système théologique. Elle a un caractère scolastique très prononcé et se meut dans le cadre du calvinisme le plus rigide. Nous ne parlerons pas des controverses dogmatiques que Voët eut à soutenir et dans lesquelles il déploya une passion qui n'était pas exempte d'âpreté, en particulier dans ses luttes contre Coccejus (voy. ce nom), contre Descartes et contre Jean de Labadie. Citons encore, parmi ses ouvrages: 1° *Philosophia cartesiana*, Traj., 1643; 2° *Politica ecclesiastica*, Amst., 1663-1676, 4 vol.; 3° *De exercitia pietatis*, 1664; 4° *Diatribe de theologia*, 1668; 5° *Exercitia et bibl. studiosi theol.*, Lips., 1688. — Voyez Gœbel, *Gesch. des chr. Lebens*, II, 142 ss.; Tholuck, *Das akad. Leben des XVII Jahrh.*, II, 216 ss.; *Disquisitio hist. theol. de pugna Vœtium inter et Cartesium*, Lugd. Bat., 1681; Burman, *Traj. erud.*, p. 396 ss.; Ypey, *Gesch. der chr. Kerk in de 18 eeuw.*, VIII, 122 ss.

VŒUX (chez les Hébreux, nedârîm). Tous les peuples de l'antiquité, et en particulier les Hébreux, avaient l'habitude de se consacrer par avance à la Divinité par un vœu, soit pour implorer son assistance particulière dans un moment de grand danger, soit pour demander, dans des circonstances douteuses, l'accomplissement d'un désir intime. Le point de départ de tout vœu semble donc avoir été le sentiment d'une dépendance absolue de la bienveillance de la Divinité et de la reconnaissance qu'on lui devrait pour la faveur accordée. Chez les Israélites aussi nous trouvons cet usage universellement répandu, depuis ce premier vœu prononcé par Jacob à Béthel, au cas d'un heureux retour dans son pays, jusqu'aux vœux prononcés par saint Paul et les naziréens chrétiens. Les psaumes montrent, dans maints passages, le rôle important que les vœux occupaient dans l'économie religieuse des Israélites (Ps. XXII, 26; L, 14; LXVI, 13; CXVI, 18 et passim). A côté de ces vœux proprement dits, nous trouvons ceux de *renonciation*, par lesquels un homme s'engage, en vue d'une grâce qu'il espère, à renoncer, pour un temps fixé, à une jouissance quelconque (1 Sam. XIV, 24). La loi

s'occupe des deux espèces de vœux, mais ne les considère nullement comme un acte méritoire; elle dit même explicitement: « Ce n'est pas un péché que de ne pas prononcer de vœux » (Deut. XXIII, 22); cela tient sans doute à ce point de vue spécial que dans le culte, ce n'est pas la démonstration personnelle, mais le commandement de Jéhova qui doit occuper la première place. Mais si le vœu est une fois prononcé, alors la loi en demande l'accomplissement intégral et immédiat (Deut. XXIII. 21. 23; Nombres XXX, 3). Toutefois la loi fait dépendre la validité du vœu chez les filles non mariées de l'assentiment tacite ou seulement exprimé par le père et chez les femmes mariées de celui de leur mari. Le vœu est valable toutefois, si ce dernier n'y met pas d'opposition le jour même où il en est informé. L'article de la loi dont il s'agit n'a cependant trait qu'à la renonciation au mariage ou à des relations intimes avec le mari, ce qui explique pourquoi il n'y est question que des filles. Les fils, en effet, pouvaient, à un certain âge, prononcer des vœux, sans l'assentiment de leur père, tout aussi bien que les veuves. La loi ne donne aucune prescription quant aux vœux proprement dits, parce qu'elle suppose que celui qui les prononce ne pourrait consacrer à Dieu que ce qui lui appartient déjà légitimement (les premiers nés, la dîme, etc). En outre, la seconde loi défend de consacrer à Dieu le gain des femmes publiques. Mais outre cela, on pouvait promettre à Dieu toute propriété quelconque: le bétail (pur ou impur), les maisons, les champs, les esclaves, les enfants et même sa propre personne. Mais tous ces ex-voto étaient rachetables (Lévit. XXVII). — Sources: *Mischna, Nedarim III*, 3; *Schekal* 4. 6 f; Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum;* Othon., *Lexic. rabb.*, p. 778; Reland, *Antiq. sacræ*, 3, 10; Michaëlis, *Mosaïsches Recht, III*, 3 ss. E. SCHERDLIN.

VŒUX (dans l'Eglise catholique). Il y a deux sortes de vœux dans l'Eglise catholique: le vœu simple et le vœu solennel. Le vœu simple est celui que l'on fait sans les solennités prescrites par l'Eglise, comme le vœu de jeûner, de prier, de faire l'aumône, de garder la continence, etc. Le vœu solennel est celui par lequel on se consacre à Dieu avec les solennités prescrites par l'Eglise. Il y a deux sortes de vœux solennels. Le premier a lieu lorsqu'on fait profession dans un ordre religieux approuvé par l'Eglise. Le second est le vœu tacite de chasteté que l'on fait en recevant le sous-diaconat. Le vœu solennel produit un empêchement dirimant de mariage (Conc. de Trente, sess. XXIV, c. IX). L'Assemblée nationale, par son décret du 13 février 1790, a prohibé les vœux solennels en France. Mais de ce que la loi civile ne les reconnaît et ne les protège plus, il ne s'ensuit pas que l'Eglise catholique y ait renoncé; elle les autorise et les reçoit comme par le passé. Le pape Pie VI a d'ailleurs formellement condamné le décret précité dans son bref adressé le 10 mars 1791 aux évêques signataires de l'*Exposition des principes du clergé de France sur la constitution civile du clergé.* — Voyez Glaire, *Dictionn. des sciences ecclés.*, II, 2428; Bergier, *Dictionn. de théol.*, VI, 510 ss.

VOLNEY (Constantin-François Chassebœuf, comte de), savant distingué, né en 1757 à Craon, mort en 1820, vint à Paris pour étudier la médecine,

mais se livra de préférence aux travaux d'érudition. Il entreprit en 1782 un voyage en Orient, apprit l'arabe chez les Druses dans un couvent du Liban, puis parcourut pendant quatre ans la Syrie et l'Egypte. A son retour, il publia son *Voyage en Egypte et en Syrie* (1787) qui lui fit une grande réputation. Envoyé aux états généraux par la sénéchaussée d'Anjou, il y soutint les idées nouvelles, mais sous Robespierre il fut accusé de royalisme et incarcéré : le 9 thermidor le sauva. Il fut nommé en 1794 professeur d'histoire aux écoles normales, et devint membre de l'Institut lors de sa création. En 1795, il fit un voyage aux Etats-Unis, et y fut bien accueilli comme ami de Franklin. Après le 18 brumaire, il fut nommé membre, puis vice-président du sénat conservateur; il s'opposa toutefois au Concordat et à l'établissement de l'empire. Après le couronnement, il s'éloigna des affaires et se livra à ses travaux littéraires. — Parmi les ouvrages de Volney, nous ne mentionnerons que les suivants : 1° *Les Ruines* ou *Méditations sur les révolutions des empires* (1791), extrait du *Voyage*, souvent réédité et traduit en plusieurs langues, avec une critique aujourd'hui surannée des religions positives; 2° *Recherches nouvelles sur l'Histoire ancienne* (1814), dans lequel l'auteur conteste l'historicité du témoignage des Livres saints; 3° *La loi naturelle* ou *Catéchisme du citoyen français* (1793), dans lequel Volney enseigne que la morale n'a d'autres bases que l'organisation de l'homme et de l'univers ; que toutes les vertus reviennent à l'objet physique de la conservation de l'homme ; que ses deux génies gardiens sont la douleur et le plaisir; 4° *Histoire de Samuel, inventeur du sacre des rois*, dans lequel l'auteur représente Samuel comme un imposteur, Saül comme l'aveugle instrument de l'ambition d'un prêtre et David comme un vulgaire ambitieux. Volney s'est aussi beaucoup occupé de la simplification de l'écriture des langues orientales : il proposa dans ce but quelques caractères nouveaux pour compléter l'alphabet vulgaire, et fonda un prix annuel pour le meilleur *Mémoire* sur ce sujet. Les *Œuvres complètes* de Volney ont été imprimées à Paris, en 8 vol. in-8°, en 1821, et ses *Œuvres choisies*, en 6 vol. in-32, en 1827.

VOLTAIRE. En traitant ce vaste sujet, nous devons suivre le plan adopté pour notre article *Rousseau*, et présenter les doctrines et les actes de Voltaire concernant la personne de Jésus-Christ, l'élément divin des saints livres, et la charité dévouée du philosophe envers les victimes du fanatisme romain. Un contraste très rare dans l'histoire des opinions religieuses se manifeste chez Voltaire. S'agit-il de la foi à l'Eternel-Dieu, il éprouve une soumission motivée et professe un culte respectueux; s'agit-il de la bienfaisance pratique à l'égard des indigents et de la protection envers les opprimés, le grand écrivain accepte une mission libératrice digne des plus sérieux éloges. Puis, dans ses travaux concernant les faits évangéliques, le pouvoir miraculeux du Sauveur, le caractère des héros chrétiens et la mission des humbles ministres de l'Eglise universelle, Voltaire obéit aux impulsions d'une incrédulité déréglée et d'une malice impitoyable; il confond le dévouement des martyrs avec les sanguinaires maximes de l'inquisition romaine. — Genève fut le théâtre de cette double activité. En 1755, Voltaire, âgé de soixante et un

ans, obligé de quitter Berlin et Paris, choisit la vallée du Léman pour sa résidence. Il passa quelque temps à Lausanne, puis il vint se fixer à Genève, pour se rapprocher, disait-il, de Tronchin, son docteur et son ami. L'autorisation de séjourner sur le territoire de la République lui fut accordée « sous le bon plaisir » des magistrats genevois. Voltaire se logea dans la campagne des Délices, aux portes de la ville. Les amis sérieux de la religion n'étaient pas sans inquiétude touchant les projets du célèbre habitant de leur patrie. Le professeur Jacob Vernet se fit l'interprète de ce sentiment ; il était bien placé pour parler franchement à Voltaire, ayant soutenu jadis d'honorables relations avec lui. Une lettre écrite en 1733 nous apprend la position du modeste ecclésiastique genevois vis-à-vis du grand poète. « Cher monsieur Vernet, je sens tout le prix de votre correspondance, je vous dis déjà sans aucun compliment que vous avez en moi un ami, car sur quoi l'amitié peut-elle être fondée, si ce n'est sur l'estime et sur le rapport des goûts et des sentiments? Vous m'avez paru un philosophe pensant librement, et parlant sagement. En fait de religion nous avons, vous et moi, de la tolérance. On ne ramène jamais les hommes sur ce point, et je leur passe tout, pourvu qu'ils ne soient pas persécuteurs. J'aimerais Calvin, s'il n'avait pas brûlé Servet, et je serais serviteur du concile de Constance, sans les fagots de Jean Huss. » — En 1754, le professeur Vernet rendit à Voltaire le service de surveiller l'impression de son *Abrégé de l'Histoire universelle*, publiée à Genève, et qui était très fautive. L'auteur lui exprime sa gratitude en ces termes : « Ce sera une grande consolation pour moi si cette occasion sert à renouveler la bienveillance que vous m'avez témoignée, il y a quelques années. » Vernet pouvait donc communiquer librement au célèbre écrivain les appréhensions de plusieurs personnes touchant son séjour à Genève. Il lui écrivit la lettre suivante, modèle de la plus amicale franchise. « La seule chose qui trouble la satisfaction de voir arriver au milieu de nous un homme aussi célèbre que vous êtes, c'est l'idée que des ouvrages de jeunesse ont donné au public sur vos sentiments par rapport à la religion. On a conçu de graves inquiétudes à ce sujet, j'espère que vous les dissiperez complètement. Si chez nous les théologiens, les jurisconsultes, les philosophes, sont d'accord sur la religion, c'est que les pasteurs ont la sagesse de s'en tenir au pur Evangile, et les gouvernants savent que l'Evangile est nécessaire. Aussi nous espérons que vous entrerez dans nos vues et que vous vous unirez à nous quand l'occasion s'en présentera pour détourner notre jeunesse de l'irréligion qui conduit au libertinage. Soyez sûr que vous serez alors honoré de tous et craint de personne. » Voltaire répondit : « Monsieur, ce que vous me dites est fort raisonnable. Je déteste l'intolérance et le fanatisme, je respecte vos lois religieuses, et je respecte votre république. Je suis trop vieux, trop malade et un peu trop sévère avec les jeunes gens. Vous me ferez le plaisir de communiquer ces sentiments à vos amis. » — Cette lettre rassura les Genevois amis de leur Eglise. Mais l'illusion fut bientôt détruite, l'année suivante 1756. La compagnie des pasteurs se plaint aux magistrats de la publication d'un écrit fort licencieux qui court la ville. « C'est quatorze vers extraits d'un poëme sur la

vie de Jeanne Darc; ce poëme est un des livres les plus détestables sur la religion et les mœurs. On l'attribue au sieur de Voltaire. » La police fit brûler les exemplaires qu'on put saisir et le pasteur Vernes qui était en relation avec Ferney écrit à Voltaire : « On m'a communiqué une feuille de cette détestable poésie, je crains beaucoup qu'elle ne soit de vous. Tous ceux qui vous connaissent sont navrés que vous ayez rabaissé votre génie jusqu'à mettre au jour une aussi scandaleuse production. » « Moi, répondit l'auteur ; il faut que je sois tombé bien bas dans votre estime, » et pour mieux tromper les autorités genevoises, Voltaire leur écrit une longue lettre où il raconte qu'un libraire de Lausanne est venu lui offrir pour cinquante louis une copie manuscrite de la *Jeanne Darc*, le prévenant que, en cas de refus, il voulait la faire imprimer sous son nom : « Je fus, dit-il, saisi d'horreur à la vue de cette feuille qui insulte avec autant d'insolence que de platitude tout ce qu'il y a de plus sacré. Grasset m'offrit de me faire une copie de ce manuscrit. Il me laissa une feuille que je remets entre les mains du magistrat. Elle ne peut avoir été composée que par un scélérat, insensé, imbécile. Ni vous, messieurs, ni aucun des membres de cette république, ne permettront des ouvrages si horribles qui outragent également les mœurs, la religion et le repos des hommes. Mais il n'y a aucun lieu sur la terre où j'attende une justice plus éclairée qu'à Genève. » Ces lignes sont signées, Voltaire, gentilhomme ordinaire du roi. Ce pamphlet de la *Jeanne Darc* fut composé à Berlin; l'auteur le conservait manuscrit dans une poche secrète de ses habits et s'en faisait lire des fragments le soir après son travail, et dans son dernier séjour à Paris, 1778, il fut charmé d'entendre le peuple qui l'acclamait, unir dans un vil engouement le plus beau et le plus détestable de ses poëmes en criant : *Vive la Henriade! vive la Jeanne Darc!* — A Genève, en 1756, la colère du poète ne connut pas de bornes lorsqu'il apprit que M. Tronchin, le magistrat le plus estimé à Ferney, avait fait brûler par la main du bourreau tous les exemplaires de cette ignoble production que l'on avait pu trouver à Genève. Un sort pareil fut réservé à *Candide*. Ce livre est infernal. C'est une apologie spirituelle, enjouée, de gens qui candidement, et sans penser à mal, commettent tous les crimes qui dégradent l'espèce humaine. Ingratitude, débauche, faux témoignages, vols, meurtres variés, sont accomplis par les héros de cette fable comme les choses les plus licites, et lorsque les peines intimement liées à de tels procédés frappent Candide et ses complices, l'auteur adresse des imprécations au juge suprême, qui aurait dû arranger les choses de manière à ce que l'on pût impunément tuer son prochain ou déshonorer la maison de son bienfaiteur. A la requête de la Compagnie des pasteurs, le livre fut détruit, et lorsque M. Vernes demandait à Voltaire s'il était réellement l'auteur de cet immoral pamphlet, il répondait : « J'ai lu enfin *Candide* et, comme pour la *Jeanne Darc*, je vous déclare qu'il faut avoir perdu le sens pour m'attribuer une pareille ordure. Dieu me garde d'avoir la moindre part à cet ouvrage. Voltaire, voyant que son *Dictionnaire philosophique* et l'*Evangile de la raison* étaient sévèrement confisqués, tourna la difficulté en inventant de faux titres pour publier les brochures les plus ir-

réligieuses. Voici les principaux : *Pensées sérieuses sur Dieu*, *Evangile du jour*, *Homélie du pasteur Bourne*, *Conseils aux pères de famille*, *Lettres sur la Terre sainte établissant la réalité des miracles de Jésus-Christ*... Les corps ecclésiastiques multipliaient les démarches pour découvrir et anéantir ces odieuses productions, mais des colporteurs chèrement payés à Ferney déjouaient leur vigilance et trouvaient une triste complicité chez un assez grand nombre de citoyens. Le plus odieux procédé consistait à relier ces productions avec la forme et le titre des nouveaux testaments et des psaumes, et à les placer furtivement le dimanche sur les bancs des temples. — Les pasteurs publièrent des brochures et des discours pour combattre l'incrédulité chez leurs concitoyens. Les savants genevois, physiciens et naturalistes, à leur tête Bonnet et De Luc, s'unirent au clergé, et Voltaire passa fréquemment de pénibles heures en recevant les réponses de ses adversaires ; en particulier Charles Bonnet avait imprimé un admirable commentaire des paroles de Jésus après la résurrection : « *L'on ne pourra plus mourir, mais on sera comme les anges dans le ciel.* » Voltaire écrivit : « Connaissez-vous un certain Bonnet de Genthod ? Avez-vous des nouvelles de cette célébrité ? Non. Je n'ai pas de peine à le croire, il est assez ignoré pour cela. Figurez-vous que ce monsieur admet la résurrection des corps. Ce sera un drôle de spectacle, au dernier jour, lorsque les ressuscités se disputeront les bras et les jambes qui leur manqueront. » Bonnet lui adressa quelques mots en réponse à ces indignités. « Il paraîtrait que M. de Voltaire n'a aimé personne dans ce monde; il n'a su regretter ni son père ni sa mère, car, si son âme était susceptible d'un attachement véritable, il n'aurait pas le triste courage de plaisanter sur les plus douces espérances des malheureux et des deshérités de ce monde. » Un peu plus tard, une brève publication de Bonnet exaspéra Voltaire. « J'ai lu les tragédies du seigneur de Ferney, *Alzire* et *Zaïre*, je m'en suis tenu à ces chefs-d'œuvre. J'ai parcouru ses ouvrages en prose; quel pitoyable contraste ! Je l'ai vu terrasser l'idole romaine dont on baise les pieds, et porter ensuite sur la croix une main sacrilège. Je l'ai vu chercher en Chine des arguments contre Moïse et puiser dans les almanachs des calculs contre Daniel. Je l'ai vu commenter Locke qu'il n'a jamais lu, et insulter Leibnitz qu'il ne peut comprendre. Je l'ai vu expliquer Newton par vanité et critiquer Montesquieu par jalousie. Je l'ai vu représenter Maupertuis aplatissant d'une main savante le globe de la terre et oublier ces éloges pour l'inonder ensuite de ses sarcasmes. » — Par un étrange contraste, nous allons voir Voltaire s'élever dans les plus hautes régions de la conscience et de la charité pour paralyser le fanatisme sanguinaire des prélats romains. Cette tâche était rude. En 1760, les protestants coupables du délit de culte étaient confondus dans les prisons et les bagnes avec les voleurs et les assassins ; les femmes dépérissaient dans les cachots ; les enfants, élevés par des moines, apprenaient à maudire la religion de leurs pères. Les montagnes de France qui recélaient encore les prétendus rebelles étaient occupées par les troupes royales qui massacraient les réformés comme les plus dangereux malfaiteurs et les pré-

lats bénissaient la sainte Vierge lorsqu'ils recevaient les rapports sur ces sanglants exploits. Si, dans les sphères de la littérature et de la philosophie, on frappait de rudes coups sur les superstitions romaines, d'autre part, la liberté de conscience, le droit de conserver sa foi religieuse demeuraient à peu près inconnus sur la terre de France. Mais un jour, en face des juges qui punissent la prédication de l'Evangile par l'exil, les galères et l'échafaud, des parlements qui laissent passer la justice des papes, se lève un homme, poète, historien, philosophe, qui possède une renommée universelle, un crédit incontesté dans les cours de l'Europe, dont les théâtres et les Académies se disputent les ouvrages. Voltaire prend en main la cause des victimes de l'inquisition, il veut réhabiliter la mémoire de Calas, accusé du meurtre de son fils qui avait abjuré l'Evangile. Il intéresse à cette famille les personnes les plus influentes du royaume et en particulier la duchesse d'Anville, arrière-petite-fille de La Rochefoucault, venue à Genève pour consulter Tronchin. Enfin, après quatre années d'efforts et de travaux dont Genève fut le centre et Voltaire le directeur, l'arrêt qui fit périr Calas sur la roue fut anéanti, son innocence reconnue; le roi, cédant à l'entraînement général, accorda 36,000 livres à la veuve du martyr, et tous les cœurs droits applaudirent à cette victoire sur le fanatisme légal. — Un cas analogue vint mettre à l'épreuve le zèle et le crédit de Voltaire. Une famille du Languedoc, les Sirven, s'était vu arracher leur fille qui, disaient les moines, voulait changer de religion. Cette enfant, transférée dans un couvent, résistait à toutes les instances. Un soir, elle parvint à s'enfuir et se noya dans un puits sur la route. Les prêtres accusent les parents d'avoir fait périr la jeune fille pour prévenir sa conversion. Sirven et son épouse préviennent leur arrestation et s'efforcent, au milieu de l'hiver, de gagner le refuge genevois. La femme meurt de fatigue et de froid dans les neiges du Jura. Sirven arrivé dans cette ville est conduit chez Voltaire; le philosophe frémit au récit des tortures physiques et morales de ce martyr. Il lui donne hospitalité, et se charge de lui faire rendre justice. Après neuf années de travaux et de démarches, Sirven fut déclaré innocent, et la tolérance reçut un sérieux appui par la conclusion de cette affaire. — Nous ne mentionnerons pas les faits de protection spéciale accomplis dans le voisinage de Ferney. A diverses reprises, Voltaire put paralyser les injustices des moines et des abbés à l'égard de leurs vassaux et de leurs pénitents. La réputation de l'écrivain fut décuplée par le succès de ses charitables efforts. On nous demandera sans doute d'apprécier le désir d'éblouir par l'éclat de son influence et de sa générosité, la passion de primer partout et de recueillir des éloges universels. Il y a du vrai dans ces observations, mais les plus sérieux adversaires lui ont rendu justice, et voici les sentiments de Haller et de Charles Bonnet, qui ne pardonnèrent jamais à Voltaire ses railleries contre l'Evangile : « Voltaire a fait un livre sur la tolérance qu'on dit bon, il ne le publiera qu'après l'issue de l'affaire des malheureux Calas dans les conseils du roi. Le zèle de Voltaire pour ces infortunés peut couvrir une multitude d'écarts; ce zèle ne se ralentit point, et, s'ils obtiennent satisfaction ce sera principalement à ce protecteur qu'ils le

devront. Il reçoit beaucoup d'applaudissements pour cette affaire et il les mérite pleinement. » A ces jugements des naturalistes chrétiens de Berne et de Genève nous prenons la liberté d'ajouter que si nous étions dans un monde où les belles actions fussent en majorité dépouillées de tout intérêt personnel et de tout désir de gloire humaine, il serait licite de juger rigoureusement l'œuvre de Voltaire et d'en condamner les intentions secrètes. Mais, dans le domaine de la conscience, le vieil adage *rara avis in terris* peut être appliqué aux meilleures manifestations de la volonté et nous redirons avec saint Paul : « Chacun apporte à l'édifice ses matériaux d'or, d'argent, de bois et de chaume. » A Dieu seul de faire le grand triage. — Les dernières années de Voltaire offrirent des faits analogues aux précédents ; il fit des efforts soutenus pour clore l'ère des persécutions légales et des violences populaires contre les réformés, puis il continua ses railleries contre la foi pour laquelle souffraient et mouraient les fidèles confesseurs du Christ. Néanmoins Voltaire s'adoucit et de longs intervalles de silence interrompaient les publications des brochures irréligieuses. Il fut même très impressionné par la défection d'un contemporain, magistrat genevois, son fervent et fidèle admirateur. Ce vieillard, gravement malade, fit appeler le pasteur Jacob Vernes ; il avait été plusieurs fois témoin de l'habileté courageuse de cet ecclésiastique défendant les dogmes chrétiens dans le salon de Ferney. Vernes, par sa douce franchise, ramena le malade à la foi de ses jeunes années et fit naître en lui une sérieuse repentance. Ce vieillard, heureux d'avoir recouvré la paix dans la foi chrétienne, légua toute sa fortune à Vernes. A l'ouverture du testament, le fidèle pasteur remit le total à des parents éloignés du défunt, se réservant une pièce d'argenterie, en souvenir de son ami. Cette mort préoccupa sérieusement Voltaire et, quelque temps après, il écrivit sa fameuse déclaration : « Je meurs tranquille, croyant en Dieu, aimant mes amis, ne haïssant pas mes ennemis et détestant le fanatisme. » Peu de temps après le grand écrivain partait pour Paris et se replongeait imprudemment dans le tourbillon de la capitale. Voici les détails que les correspondances genevoises donnent sur les derniers jours de Voltaire et sur la question si vivement discutée : Mourut-il en philosophe paisible ainsi que l'affirment Condorcet et son fidèle secrétaire Vanière, ou fut-il tourmenté par la frayeur de la mort et obsédé par d'horribles hallucinations, comme l'affirment les ultramontains ? La vérité se trouve dans les témoignages éloignés des deux extrêmes. — Voici d'abord le récit du dernier séjour du poète à Paris ; c'est une lettre écrite au pasteur Mouchon par M. Beauchâteau, parent de Rousseau : « Paris, may 1778. A quatre-vingt-quatre ans faire des tragédies, courir 120 lieues de poste, entre Genève et Paris. Le lendemain de son arrivée, ouvrir sa maison, recevoir un monde de visitants, lire son *Irène* à des gents de goût, changer totalement un acte, et faire beaucoup de corrections aux deux autres ; pendant ce temps-là, écrire une foule de lettres en prose et en vers, tout cela n'est pas mal singulier. Il risque de payer cher le tout. Puis Voltaire a fait une répétition de la pièce chez lui et, les acteurs saisissant de travers l'esprit de leurs rôles, il s'est donné une peine incroyable et s'est extraordinairement échauffé ; se sentant mal et

crachant du sang, il a demandé M. Tronchin et un prêtre. Voyant ce dernier il a dit au docteur : « Faites-moi le plaisir d'avertir cet homme qu'il est indispensable que je parle peu. » M. Tronchin espère le tirer d'affaire, mais c'est douteux. » — D'Alembert subit la même impression; sachant que Tronchin a dit à Voltaire la vérité sur son danger, il lui écrit : « Mon cher et illustre confrère, vous avez fait ce que la prudence et l'humanité exigent, maintenant tranquillisez-le, si possible, sur sa position. Je passai hier quelque temps avec lui, il me parut fort effrayé, non seulement de son état, mais encore des suites désagréables qu'il pourrait entraîner. » Enfin, quelques jours après la mort de Voltaire, Tronchin écrit à Charles Bonnet. « Si mes principes avaient besoin que j'en resserrasse le nœud, l'homme que j'ai vu dépérir, agoniser et mourir sous mes yeux en aurait fait un nœud gordien, et, en comparant la mort de l'homme de bien, qui n'est que le soir d'un beau jour, à celle de Voltaire, j'ai vu bien sensiblement la différence qu'il y a entre une belle journée et une tempête. Ces derniers temps, exaspéré par des contrariétés littéraires, il a pris tant de drogues et fait tant de folies qu'il s'est jeté dans l'état de désespoir et de démence le plus affreux. Je ne me le rappelle pas sans horreur. Dès qu'il vit que tout ce qu'il avait tenté pour augmenter ses forces avait produit un effet contraire, la mort fut toujours devant ses yeux; dès ce moment, la rage s'est emparée de son âme. Rappelez-vous les furies d'Oreste, ainsi est mort Voltaire. » Il faut donc retrancher des récits ultramontains les ignobles détails qui transforment un accident survenu dans la chambre du malade en un hideux désespoir. Nos lettres sont dans les manuscrits Mouchon et Bonnet, bibliothèque publique de Genève. Celle de Tronchin est dans la collection de Bessenge. — Nous n'osons pas espérer d'avoir donné une idée approximative de Voltaire au point de vue de la science religieuse et de la foi. Nous avons cité des faits authentiques, laissant au lecteur le soin d'en tirer des conséquences légitimes. G. Gaberel.

VORAGINE (Jacques de). Voyez *Jacques de Voragine*.

VOSSIUS (Gérard), prévôt de Tongres, né à Lootz, dans le pays de Liège, mort à Liège en 1609. Il passa plusieurs années, en qualité de protonotaire apostolique à Rome, où il s'acquit l'estime et l'amitié des cardinaux Sirlet et Caraffe, et où il s'appliqua à lire et à traduire les ouvrages manuscrits de plusieurs Pères grecs. Nous avons de lui : 1° une *Traduction de saint Grégoire thaumaturge*, avec sa *Vie* et des scolies, May., 1604 ; 2° une *Traduction de saint Ephrem*, avec des notes, Rome, 1589, 3 vol. ; 3° une *Traduction latine des Discours de Chrysostome*, 1580 ; 4° l'ouvrage de saint Bernard, *De consideratione*, avec un commentaire, 1594 ; 4° la *Vie et lettres de Grégoire IX*, avec des notes, Rome, 1587. Vossius passait pour l'un des connaisseurs les plus habiles du latin et du grec.

VOSSIUS (Gérard-Jean), savant théologien néerlandais, né près de Heidelberg en 1577, mort à Amsterdam en 1649. Il devint successivement directeur du collège de Dordrecht et de Leyde, professeur d'éloquence et de chronologie dans cette dernière ville, et professeur d'histoire dans la nouvelle académie d'Amsterdam, nommée l'Ecole illustre. Vossius

prit parti pour les gomaristes contre les arminiens, mais sans défendre leur théorie dans le sens le plus rigoureux. Parmi ses ouvrages, nous citerons : 1° *Theses theol. et histor. de variis doctrinæ christ. capitibus*, Leyde, 1515 ; La Haye, 1658 ; 2° *Historiæ de controversiis, quas Pelagus ejusque reliquiæ moverunt*, lib. VII, Lugd.-Bat., 1618 ; ouvrage qui attira contre Vossius les foudres de l'orthodoxie gomarienne, parce qu'il essayait de prouver que les arminiens, dans leur doctrine du péché, diffèrent grandement des pélagiens et des semi-pélagiens et que la doctrine de la prédestination absolue était entièrement inconnue de l'ancienne Eglise ; 3° *De theol. gentili et physiol. christ., sive de origine ac progressu idolatriæ, lib. IV*, Amst., 1668, 2 vol. ; 4° *De tribus symbolis Apostolico, Athanasiano et Constantinopolitano*, ibid., 1642, 1662 ; 5° *De Jesu Christi genealogia*, 1643 ; 6° *De baptismo disputationes X*, 1648 ; 7° *Harmoniæ Evangeliæ de Passione, Morte, Resurrectione et Ascensione Jesu Christi, lib. III*, 1656 ; 8° *Isagoge chronologicæ sacræ*, 1659. Les *Œuvres complètes* de Vossius ont paru à Amsterdam ; 1695-1701, 6 vol. in-fol. — Voyez Nicéron, *Mémoires*, XIII ; *Mémoires de Trévoux*, janv. 1713 ; Jœcher, *Allgem. Gelehrten-Lexicon ;* Chauffepié, *Nouv. Dict. histor. et crit.* ; Valère-André, *Biblioth. belgica.*

VULGATE. Voyez *Versions anciennes de la Bible.*

VULLIEMIN (Louis) est né le 7 septembre 1797, à Yverdon (Suisse), où son père remplissait les fonctions de receveur pour LL. EE. de Berne. Il fit ses premières études dans l'institut du célèbre pédagogue Pestalozzi, sur lequel il a écrit dans ses *Souvenirs racontés à ses petits enfants* (Lausanne, 1871, 1 vol. in-12) des pages charmantes, et les continua à Thoune, puis à Lausanne. « C'est à Thoune, dit-il dans le livre cité plus haut, sous la sévère discipline de M. Stouder, que j'ai appris à travailler et à son enseignement intelligent que j'ai appris à aimer le travail » (p. 40-41). C'est à Thoune aussi que s'éveilla en lui la passion de l'histoire, qui devait le posséder toute sa vie. Au collège et à l'académie de Lausanne, cette passion se développa. « Monté en belles-lettres, il participa à un concours dont Tacite était le sujet et remporta le prix. » — A l'époque où le jeune Vulliemin faisait ses études, la Suisse avait été envahie par les armées françaises, et son sol foulé par les alliés. Dès lors, bien des plaies étaient demeurées saignantes, bien des préjugés, bien des haines maintenaient les cantons désunis. Aucunes relations n'existaient entre les jeunes hommes de cantons divers. C'est alors que naquit dans l'esprit de quelques étudiants lausannais la pensée de former une association d'étudiants suisses. Vulliemin fut des premiers à prêter la main à sa réalisation. La première réunion eut lieu à Zofingue en 1819. Dès l'année suivante, cent vingt jeunes gens prenaient part à la fête, et dès lors fut définitivement constituée la société qui, prenant le nom de la petite cité argovienne, étend aujourd'hui ses rameaux sur la plus grande partie du sol helvétique et même jusqu'à Paris. — Quand Vulliemin eut achevé sa philosophie, ses parents l'invitèrent à choisir une carrière. Il se décida à embrasser le ministère évangélique, sans vocation bien marquée cependant, tous ses goûts le portant vers l'histoire. Consacré en 1821, il fit quelques années de suffra-

gance à Chexbres, sur Vevey, puis à Nyon, auprès de son vénérable oncle Gonthier, « le Fénelon du protestantisme, » comme l'a appelé Sainte-Beuve. Au contact de cet homme excellent, sa foi s'affermit et se purifia ; mais une grande faiblesse de la voix et une santé délicate l'obligèrent bientôt à renoncer à la prédication. Un *Essai sur l'Evangile* (1828) et des *Considérations sur les mœurs des chrétiens, leur culte et leur gouvernement pendant les trois premiers siècles* (1829) parurent dans les années qui suivirent cette grande détermination. En même temps, Vulliemin, revenant à son ancienne passion, traduisit l'*Histoire de la Confédération suisse*, de Jean de Müller, avec la continuation de Gloutz et de Hottinger. En 1835 et 1836, il ajouta à cette publication celle du *Chroniqueur* (2 vol. in-4°), sorte de journal rétrospectif, destiné à raconter l'histoire de la réformation de l'Helvétie romande dans les années 1535 et 1536. Cette feuille, qui paraissait tous les quinze jours et compta dès le début treize cents abonnés, retraçait dans des articles de fond, des correspondances, des variétés et des feuilletons, les progrès et les tâtonnements de cette grande révolution religieuse, comme elle s'était passée sous les yeux mêmes des contemporains. Cette publication acheva de révéler à Vulliemin sa vocation. En même temps, il livrait à la presse une édition définitive, avec appendices, de l'*Histoire de la Réformation de la Suisse*, d'Abr. Ruchat. En 1836, une offre du professeur Ch. Monnard le décida à continuer, de concert avec lui, l'*Histoire de la Confédération suisse*, que Hottinger renonçait à poursuivre. Il eut pour sa part à raconter la Réforme dans la Suisse romande, la seconde moitié du seizième siècle, le dix-septième tout entier, et la sanglante aurore du dix-huitième jusqu'à la bataille de Vilmergen, en 1712. — Nous ne suivrons pas Vulliemin pas à pas au cours des longs travaux que nécessita cette entreprise. Nous le rencontrerions tantôt à Zurich, tantôt à Genève, à Berne ou à Bâle, à Turin, à Besançon ou à Paris, fouillant partout les archives, recueillant des documents précieux et entrant en relation avec la plupart des hommes de mérite de Suisse, de France et d'Italie : Hottinger, Gaspard d'Orelli, Kopp, Keller, Rossi, C. Cantù, Silvio Pellico, Michelet, Thiers, Mignet, etc. Ses relations avec le fondateur de la dernière république devaient se poursuivre jusqu'à sa mort. Dans ces mêmes années, en 1837, Vulliemin jetait les bases de la *Société d'histoire de la Suisse romande*, qui devait donner aux recherches érudites, surtout pour le moyen âge, un si vigoureux élan. De 1841 à 1845, l'historien patriote se vit entraîné dans l'arène du journalisme ; période d'activité fiévreuse où il défendit, dans le *Courrier suisse*, la politique conservatrice, contre le flot montant du radicalisme autoritaire, qui devait triompher avec la révolution de février 1848. La démission de la majorité du clergé vaudois, la transformation de l'Académie, la fondation de l'Eglise libre furent le contre-coup de cette révolution. Vulliemin renonça alors au journalisme, et fut, dès l'organisation d'une faculté indépendante de théologie, désigné comme président de son comité des études. Bientôt il fut chargé de l'enseignement de l'histoire de l'Eglise dans cette institution. Il le poursuivit avec soin, quoique sans grand succès, pendant quinze ans. En même temps,

il prenait la défense de la liberté religieuse, si misérablement violée par le gouvernement radical et, comme le dit un de ses biographes : « Plus d'une brochure agressive, plus d'un pamphlet vinrent lui rappeler qu'on ne quitte pas impunément l'histoire du passé pour se mêler à l'histoire contemporaine. » Vulliemin ne prit cependant pas une part directe au gouvernement de l'Eglise libre du canton de Vaud. Il était trop historien, trop éclectique, trop patriote pour se faire l'homme d'une Eglise. Aussi, dans les régions officielles affectait-on, en ces dernières années, de le considérer comme au-dessus des partis. — Après avoir renoncé en 1865 au professorat actif, Vulliemin redevint homme de cabinet. A ses travaux antérieurs, il avait ajouté en 1849 un *Tableau du canton de Vaud*, en 1851 une étude historique sur *Chillon;* en 1855, une biographie du *doyen Bridel;* en 1860 et en 1863, celles du *landamman Pidou*, de la *reine Berthe* et d'*Aimé Steinlen*, outre un grand nombre d'articles et de comptes rendus dans la *Revue suisse*, dans la *Revue chrétienne*, dans le *Chrétien évangélique* et dans d'autres recueils scientifiques. A partir de 1865, malgré son grand âge, il recueillait ses *Souvenirs pour ses petits-enfants*, et, plus jeune que jamais de cœur et d'esprit, il mettait la main à sa belle *Histoire* résumée *de la Confédération suisse* (Lausanne 1875 et 1876, 2 vol. in-12), dont, deux jours avant sa mort, survenue le 10 août 1879, il corrigeait les épreuves d'une seconde édition. Ainsi Vulliemin mourait debout, tenant jusqu'à la dernière heure le flambeau de l'investigateur. Patriote croyant, il avait montré, durant plus de quatre-vingts ans, qu'on peut aimer avec passion sa patrie tout en étant un bourgeois des cieux. Dans un discours adressé aux étudiants de la faculté libre de Lausanne, il avait résumé en ces mots sa foi et sa théologie : «Que dire de plus? C'est qu'à l'âge où je suis parvenu, il n'est qu'un nom qui demeure, qui soit une force et une consolation. C'est le nom de Jésus-Christ, notre Dieu sauveur. » La vie de Vulliemin n'a pas encore été écrite. Un modeste monument en marbre a été élevé à sa mémoire. Honoré par ses concitoyens et par les étrangers, il laisse à la génération contemporaine le souvenir d'un écrivain distingué et d'un homme de bien. — On peut consulter les notices d'Eug. Secretan, *Gazette de Lausanne*, 3 et 4 oct. 1879, et *Bibliographie de la Suisse*, 1879; L. Pingaud, *Louis Vulliemin*, Besançon, 1881 ; Marc Debrit, *Journal de Genève*, 12 août 1879. LOUIS RUFFET.

W

WADDING (Luc de), cordelier, né à Waterford en 1588, mort à Rome en 1657, acheva ses études dans un séminaire irlandais, à Lisbonne. Admis en 1605 chez les franciscains, sous le nom de Michel-Ange de Saint-Romule, il étudia la théologie et l'histoire dans diverses maisons

de son ordre, et fut envoyé à Salamanque où il occupa une chaire de théologie. Sa réputation de savoir et de piété lui valut deux charges importantes dans son ordre : celles de procureur et de vice-commissaire. Le P. Wadding avait été un des consulteurs nommés dans la cause de Jansénius, et s'était laissé prévenir en faveur de sa doctrine; mais, aussitôt que le vicaire de Jésus-Christ eut prononcé, il ne balança pas à revenir sur ses pas, et s'efforça, par une rétractation publique, d'effacer les impressions que son adhésion première pouvait avoir laissées. Parmi ses ouvrages, nous citerons : 1° *Legatio Philippi III et IV, Hisp. regum, ad Paulum V, Gregorium XV et Urbanum VIII pro definendia controversia conceptionis B. Mariæ Virginis*, Louvain, 1624 ; 2° *Apologeticus de prætenso monachatu Augustiniano S. Francisci*, Madr., 1625 ; 3° *Annales ordinis Minorum*, Lyon et Rome, 1628-1654, 8 vol. in-fol.; cette histoire avait été refondue, rectifiée et augmentée par le P. Fonseca, Rome, 1731-1745, 19 vol. in-fol.; 4° *Vita B. Petri Thomæ Carmelitæ, patriarchæ C. P.*, Lyon, 1637 ; 5° *Scriptores ord. Minorum*, Rome, 1650; cet ouvrage a été refondu dans la *Bibl. univ. francisc.* du P. Jean de Saint-Antoine, Madr., 1732, 3 vol. in-fol., et réimprimée avec des corrections du P. Sbaraglia, Rome, 1806 ; 6° *Immaculatæ Conceptionis Virginis Mariæ opusculum*, Rome, 1655 ; 7° une édition de *Concordantiæ Bibliorum hebraïcæ* du P. Calasio, Rome, 1621, 4 vol. in-fol. ; 8° une édition des *Sermones* de saint Antoine de Padoue, 1624 ; 9° Les *Opuscula* de saint François d'Assise, Lyon, 1637 ; 10° une édition des *Opera* de J. Duns Scot, avec sa vie.

WAHABITES, secte arabe, répandue dans le Nedjed et dans le Lahsa, vers le golfe Persique. Ils admettent l'authenticité du Coran et prétendent suivre dans toute leur pureté les préceptes de l'islamisme, mais refusent à Mahomet, ainsi qu'aux imans descendants d'Ali, tout caractère divin : ce sont, à proprement parler, les rationalistes de l'islam. Les wahabites se distinguent par des mœurs simples, proclament l'égalité absolue, repoussent toute autre prééminence que celle des muftis et se donnent le nom de frères. Ils se livrent d'ailleurs sans scrupule au brigandage et à la piraterie, s'imaginant effacer l'odieux de cette vie par les pratiques de leur religion. Cette secte prit naissance au sein de l'Yémen, vers le milieu du dix-huitième siècle ; elle eut pour chef le cheik Mohammed-ben-Abd-el-Wahab, c'est-à-dire fils d'Abd-el-Wahab, d'où le nom de wahabites. La nouvelle doctrine, présentée comme une réforme de l'islamisme, se répandit promptement dans toute l'Arabie, en Egypte, dans la Turquie d'Asie. En 1802, les wahabites s'emparèrent de La Mecque et de Médine; puis franchirent l'isthme de Suez, menaçant le Caire. En 1808, ils envahirent la Syrie et prirent Damas; mais, en 1812, Méhémet-Ali, pacha d'Egypte, alla les chercher jusqu'en Arabie, et son fils Ibrahim prit Derreyeh, leur capitale. Depuis cet événement, la puissance politique des wahabites est brisée (voy. l'article *Musulmans*).

WALA. Voyez *Corbie*.

WALCH (Jean-Georges), célèbre théologien, né à Meiningen en 1693, mort en 1775, s'occupa d'abord de philologie et publia des éditions

savantes d'Ovide, de Velléius, de Phèdre, de Lactance, ainsi qu'une *Historia critica lat. linguæ* (1716). A Iéna, où il professa depuis 1716, Walch fut entraîné par Budée, dont il épousa la fille, dans une controverse philosophique assez vive avec Wolf, qui avait attaqué les preuves rationnelles en faveur de l'existence de Dieu. En 1726, il publia son *Lexique philosophique* (1726; 2e édit., 1740; 3e édit., 1775), qui contient une série d'articles consacrés à la théologie dite naturelle. Nommé professeur de théologie en 1728, Walch publia une série de manuels qui se distinguent surtout par le soin apporté à la partie bibliographique (*Introd. à la morale, Introd. à la dogmatique, Introd. aux sciences théol.*, etc.). Mais les mérites de notre savant éclatent surtout dans le domaine encore nouveau de l'histoire de la littérature théologique, où nous avons à signaler les œuvres importantes qui suivent : 1° *Historia Novi Testamenti variis observ. illustrata*, Iéna, 1744, in-4° ; elle n'embrasse malheureusement que les quatre premiers siècles; 2° *Introduction histor. et théol. aux controverses relig. de l'Eglise évang. luthér.*, 1730-1734 ; 3° *Introduction histor. et théol. aux controv. rel. en dehors de l'Eglise luthér.*, 1724-36, 5 vol. ; 4° *Bibliotheca theol. selecta*, 1757-65; en 1770, Walch y ajouta un vol. de *Biblioth. patristica;* c'est un catalogue méthodique des livres publiés dans toutes les branches de la théologie, et souvent accompagné de l'indication du contenu de ces livres, de leur valeur, de leurs éditions; 5° une édition des *Œuvres* de Luther, Halle, 1737-53, 24 vol. in-4°, remarquable par son exactitude; 6° *Livre de Concorde*, en allemand et en latin, avec des éclaircissements histor., 1750 ; 7° *Introductio in libr. symb. eccl. luther.*, Ien., 1732. — Voyez la biographie publiée par son fils : *Leben u. Charakter von Dr J. G. Walch*, Iéna, 1777.

WALCH (Chrétien-Guillaume-François), fils du précédent, né à Iéna, en 1726, mort en 1784. Il débuta en 1747, dans sa ville natale, par des cours d'exégèse, de philosophie et d'histoire. Puis il fit avec son frère aîné un voyage scientifique en Allemagne, en Hollande, en France, en Suisse et en Italie, où il fit la connaissance personnelle des savants les plus marquants du temps. En 1753, il reçut un appel comme professeur, de philosophie d'abord, de théologie ensuite, à Gœttingue où il passa le reste de ses jours. L'activité de Walch, comme professeur, était prodigieuse. Il faisait en été quatre, en hiver trois leçons par jour sur toutes les branches de la théologie ; il dirigeait un collège théologique, faisait partie de la Société des sciences, pour la classe d'histoire, et publia un grand nombre d'ouvrages savants et d'écrits de circonstance. C'est au domaine de l'histoire qu'appartiennent ses publications les plus marquantes, parmi lesquelles nous signalerons : 1° *Essai d'une histoire complète des papes romains*, Gœtt., 1756; 2° *Compendium histor. eccl. recentissimæ*, Gotha, 1757; 3° *Monumenta medii ævi ex biblioth. regia Hannoverana*, 1757-1764, 2 vol., ouvrage qui renferme plusieurs documents importants sur les précurseurs de la Réforme, tels que les écrits de Goch, Wesel, etc.; 4° *Essai d'une hist. compl. des Conciles*, Leipz., 1759 ; 5° *Essai d'une hist. compl. des hérésies, des schismes et des controverses relig., jusqu'au*

temps de la Réforme, 1762-1783; 6° *Examen critique des sources de l'Hist. ecclés.*, 1770; 7° *Détails sur le collège théol. de Gœttingue*, 1765; 8° *Nouvelle histoire de l'Eglise*, Lemgo, 1771-83; 9° *Bibl. symb. vetus ex monnmentis V prior. sæcul. maxime selecta et observ. hist. crit. illustrata*, Lemgo, 1770; 10° *Recherches crit. sur l'usage de l'Ecriture sainte parmi les chrétiens des quatre premiers siècles*, Leipz., 1779. Walch, comme historien, se distingue plutôt par l'érudition, l'étude consciencieuse et approfondie des sources, la science un peu lourde et un peu confuse des détails, que par une méthode lumineuse et organique, un jugement élevé et pénétrant. C'est le pragmatisme historique dans toute sa beauté. Par ses opinions, Walch se rattachait à la vieille orthodoxie luthérienne, sans acrimonie d'ailleurs, mais avec propension de juger très sévèrement les sectes et surtout les mystiques. — Voyez Pütter, *Versuch einer akad. Gelehrtengesch. von der Georg-August-Universitæt in Gœttingen*, 1765, I., 121 ss.; II, 28 ss.; Mensel, *Leben verstorben. deutsch. Schriftsteller*, XV, 345 ss.; Baur, *Die Epochen der kirchl. Geschichtschreibung*, Tub., 1852, p. 145 ss.

WALHALLA. Voyez *Germains* (Religion des).

WALTON (Bryan), savant orientaliste, né à Cleveland, dans la province d'York, en 1600, mort à Londres en 1661. Elevé dans les principes de l'Eglise anglicane, il fut promu en 1660 à l'évêché de Chester. On loue beaucoup son esprit critique, sa science philologique et la noblesse bienveillante de son caractère. Son principal ouvrage est une édition de la *Bible polyglotte*, en hébreu, samaritain, chaldéen, avec les versions grecque, latine, arabe, persique, etc., Londres, 1653-1657, 6 vol. in-fol., avec 2 vol. de *supplément*, 1659, qui porte son nom ou celui du lieu où elle a été publiée. Les prolégomènes qui précèdent cette édition ont été publiés séparément, Zurich, 1673; on en a donné aussi une traduction libre et abrégée, mais très fautive, Lyon, in-8°. On y trouve la Vulgate, selon l'édition revue et corrigée par Clément VIII. Il y a de plus une version latine interlinéaire du texte hébreu; la version des Septante est le texte grec de l'édition de Rome, auquel on a joint les diverses leçons d'un autre texte grec fort ancien appelé *alexandrin*. La version latine du grec des Septante est celle que Flaminius Nobilius fit imprimer à Rome, par l'autorité du pape Sixte V. Il y a de plus quelques parties de la Bible en éthiopien et en persan, qui ne se trouvent point dans la Polyglotte de Paris, des discours préléminaires ou prolégomènes sur le texte original, les versions, la chronologie, etc., avec un volume de variantes des différentes éditions; enfin on y a joint un dictionnaire en sept langues, composé par Edmond Castel en 2 vol. in-fol. On a du même auteur une *Introductio ad lectionem linguarum orientalium*, 1654.

WARBURTON (William), savant prélat anglican, né à Newark-upon-Trent, comté de Nottingham, en 1698, mort à Glocester en 1779, devint successivement recteur de Gryesly, curé de Brand-Broughton, chapelain de George II, chanoine de Durham, doyen de Bristol et évêque de Glocester. Parmi ses nombreux écrits, nous citerons: 1° *The Alliance between Church and State*, Londres, 1736 (trad. franç., Londres, 1742,

2 vol.), où l'auteur cherche à justifier l'union intime de l'Eglise et de l'Etat par une étude philosophique de l'essence et du but de tout établissement social ; il conclut toutefois à la tolérance des cultes dissidents ; 2° *The divine Legation of Moses demonstrated on the principles of a religious deist*, etc., 1738-41, 2 vol. ; 1755-58, 4 vol. ; 1765, 5 vol., le plus célèbre de ses ouvrages, dans lequel l'auteur combat les arguments opposés par les déistes anglais à la religion révélée, en les retournant contre eux : c'est ainsi, par exemple, qu'il conclut de l'absence de la doctrine de l'immortalité de l'âme au caractère surnaturel du mosaïsme. Warburton trouve aussi dans l'histoire de l'Egypte la confirmation de la vérité de l'histoire de Moïse, et montre que la théocratie juive prouve son caractère divin en négligeant le mobile de la rémunération future (récompenses et peines) que les législations de tous les autres peuples de l'antiquité ont largement exploité ; 3° *A Vindication of Mr. Pope's Essay on Man*, 1739, suivi en 1742 d'un commentaire critique et philosophique sur le même écrit ; 4° *The principles of natural and revealed religion, occasionally opened and explained, in a course of sermons ;* 4° *A view of lord Bolingbroke's philosophy, in four letters to a friend*, 1754 ; 6° *Remarks on Mr. Dav. Hume's Natural History of religiont* 1757 ; 7° *Julian*, contre le docteur Middleton, 1750 ; 8° *The doctrine of Grace*, 1762, 2 vol., contre le méthodisme. Athlète vigoureux et infatigable de la foi contre les attaques de l'incrédulité du dix-huitième siècle, Warburton unissait à une imagination ardente et à une grande noblesse de sentiments un esprit pénétrant, souvent satirique, et une science qui était trop étendue pour pouvoir être toujours exacte. Il va sans dire que les arguments apologétiques qu'il a présentés pour défendre le christianisme ont absolument vieilli aujourd'hui. Une édition des *Œuvres complètes* de Warburton a été publiée par l'évêque Hurd, Londres, 1788, avec une biographie ; une nouvelle édition a été publiée à Londres en 1811, 12 vol. Il convient aussi de mentionner la *Warburtonian Lecture*, fondée par notre auteur en 1768, et destinée à des sujets apologétiques qui sont présentés chaque année, pendant trois dimanches, dans l'église de Lincoln's Inn, à Londres. — Voyez Watson, *Warburton's Life, with remarks*, Londres, 1863.

WATSON (Richard), savant prélat anglican, né à Heversham, dans le Westmoreland, en 1737, mort à Calgath-Park, dans le même comté, en 1816. Il étudia à Cambridge, y prit ses grades et y professa successivement la chimie et la théologie. Il obtint plusieurs bénéfices et fut promu à l'évêché de Landaff. Esprit plus étendu que profond, Watson a publié un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels nous citerons : 1° *Apology for christianity*, Cambr., 1776 ; 2° édit., 1794 ; 7° éd., 1816, en une série de lettres adressées à Gibbon, dans lesquelles il combat les opinions de cet auteur sur l'origine et la propagation du christianisme ; 2° *Apology of the Bible*, 1796, dans une série de lettres adressées à Thomas Paine où il réfute les vues superficielles émises sur la Bible par l'auteur de *The age of reason ;* 3° *Collection of theological tracts*, 1785-96, 6 vol., composée d'ouvrages d'une série d'auteurs sur divers sujets apologétiques ; 4° *Miscellaneous tracts on religions, political and*

agricultural subjects, 1815. Watson avait malheureusement une trop haute opinion de ses mérites littéraires, ce que prouvent les *Anecdotes of the life of R. Watson*, qu'il a publiés lui-même et qui lui valurent la sévère mais juste critique de la *Quarterly Review*, XVIII, 229 ss.

WATSON (Richard), célèbre méthodiste, né en 1781, mort en 1833, fonctionna comme prédicateur itinérant aux environs de Lincoln, de Wakefield, de Hull et de Londres, où son éloquence claire et onctueuse groupa autour de sa chaire de nombreux auditeurs. En 1816, Watson fut nommé secrétaire de la Société des missions wesleyennes, en faveur de laquelle il publia *A Defence of the wesleyan Methodist in the West Indies*, 1817, qui contribua beaucoup à l'abolition de l'esclavage en Inde. Dans ses *Remarks on the eternal sonship of Christ and the use of reason in matters of revelation*, 1818, il défendit la divinité éternelle du Christ contre Adam Clarke, l'un des chefs du méthodisme. Son ouvrage principal est intitulé *Theological Institutes or a View of the evidences, doctrines, morals and institutions of christianity*, 1823-24, 2 vol., un manuel de dogmatique et de morale à l'usage des étudiants. Watson y soutient contre Calvin l'universalité du salut, la liberté de l'homme en face de la grâce divine; il prend parti pour les arminiens contre les gomaristes. Citons encore son *Catéchisme sur les preuves de la vérité du christianisme et de l'Ecriture sainte*, 1830; sa *Vie de John Wesley*, 1831, enfin son *Biblical and Theological Dictionary*, 1832. Un *Commentaire pratique sur le Nouveau Testament* parut après sa mort. Watson est sans contredit l'un des représentants les plus nobles et les plus distingués du méthodisme anglais. — Voyez *Memoirs of the life and writings of the rev. Rich. Watson*, dans le premier volume de l'édition de ses *Œuvres complètes*, 13 vol., 7e éd., Londres, 1857-58.

WATT (Joachim de), *Vadianus*, le réformateur de Saint-Gall, né en 1484, mort en 1551, d'une vieille famille noble du canton. Son père était un négociant riche et cultivé; sa mère, une chrétienne pieuse et éclairée. Le jeune de Watt fit ses études à Vienne où il se lia avec deux de ses compatriotes, Ulrich Zwingle du Toggenbourg et Henri Loriti de Glarus. Après avoir visité la Pologne, la Hongrie et la Carinthie, il revint par Venise à Vienne pour y achever ses études qui comprenaient, outre les classiques, le droit, la théologie et la médecine. Après la mort de son maître Jean Cuspinien, de Watt fut appelé à lui succéder dans sa chaire de langue grecque et reçut des mains de l'empereur Maximilien la couronne de laurier. En 1518, le jeune Suisse, déjà célèbre, quitta Vienne pour retourner dans sa patrie; il se fixa en qualité de médecin municipal à Saint-Gall et s'acquitta de ses fonctions, toute sa vie durant, avec un rare dévouement. Déjà à Vienne, de Watt avait pris connaissance des œuvres de Luther. A Saint-Gall régnait encore le catholicisme du moyen âge sous sa forme la plus grossière. Aidé de quelques prédicateurs courageux, soutenu par beaucoup de ses concitoyens, de Watt ne tarda pas à occuper un rang éminent parmi ceux qui, en Suisse, firent une guerre sans trêve ni merci au papisme et remirent en honneur les pures doctrines évangéliques. Nous le trouvons au colloque de Zurich (1523), à celui de Berne (1526); dès 1524, la Réforme avait

été introduite à Saint-Gall même. En 1526, de Watt fut élu bourgmestre de sa ville natale ; il était dans le plus noble sens du mot l'ami du peuple. En toutes circonstances, il cherchait à l'instruire et à améliorer son sort, et ne dédaignait pas de prendre part aux réjouissances publiques. Nous avons de lui *Aphorismorum libri VI de Eucharistia*, Zur., 1539, 1585, et divers écrits polémiques contre Schwenckfeld et d'autres hérétiques. — La *Vie* de Watt a été écrite par son ami Kessler, dont le manuscrit se trouve à la bibliothèque municipale de Saint-Gall ; Chr. Huber, *Ehrengedechtnuss dess Hochgeachten Hrn. J. v. Watt*, Saint-Gall, 1683 ; Pressel, *Joach. Vadian. nach handschriftl. u. gleichzeitigen Quellen*, Elberf., 1861.

WATTS (Isaac), théologien anglican non conformiste, né à Southampton, en 1674, mort en 1748, est le plus célèbre parmi les poètes religieux de l'Angleterre. Dès l'âge de quatre ans, il commença l'étude du latin et y joignit bientôt celle du grec et de l'hébreu. En 1702, il devint pasteur de la communauté congregationaliste de Marc Lane, à Londres, mais fut obligé, à partir de 1712, de renoncer à l'exercice actif de ses fonctions à la suite d'une grave maladie. Il reçut l'hospitalité la plus généreuse à Abney-Park, sous le toit de sir Thomas Abney, où il demeura pendant trente-six ans. Nous citerons parmi ses œuvres, qui se rapportent presque toutes à la philosophie et à l'hymnologie : 1° *Horæ lyricæ*, 1701 ; 4° éd., 1722, recueil de poésies religieuses et profanes, imitées pour la plupart d'un poète latin, Matthias Casimir ; 2° *Hyms and Spiritual Songs*, 1707, son œuvre la plus originale et la plus populaire, qui renferme des cantiques pleins d'onction, de simplicité, de ferveur pieuse, bien que la forme en soit souvent négligée et même incorrecte ; 3° *The Psalms of David imitated in the language of the New Testament*, 1719, qui est, comme le titre l'indique, un essai hardi de traduire, dans le langage du Nouveau Testament et de revêtir de ses conceptions, les idées et la langue des Psaumes ; 4° *Divine and moral songs for the use of children*, 1720, un recueil de cantiques à l'usage des enfants qui, aujourd'hui encore, n'a rien perdu de sa popularité. Parmi ses œuvres philosophiques, nous citerons sa *Logique*, son *Perfectionnement de l'entendement*, ses *Essais philosophiques*, son *Traité d'ontologie*, ses *Méditations pieuses*. Watts a aussi composé 3 vol. de *Sermons*. Les divers écrits de Watts ont été revus par David Jennings et Phil. Doddridge, et recueillis ensemble, Londres, 1810, 6 vol. in-8° — Voyez Johnson, *Life of the English poets;* Milner, *Life and times of Dr. Watts;* Southey, *Life of Watts;* Palmer, *The life of Dr. Watts;* Gibbon, *Life of Watts*.

WEGSCHEIDER (Jules-Auguste-Louis) [1771-1849], l'un des chefs du rationalisme allemand. Originaire de Brunswick, il fit ses études à Helmstædt, passa dix années à Hambourg en qualité de précepteur et fut appelé en 1810 à l'université de Halle où ses cours eurent un grand succès, qui ne se ralentit que vers la fin de sa vie, grâce aux dénonciations dont Wegscheider fut l'objet de la part de la *Gazette évangélique*, mais surtout aussi à la suite de la polémique de Hase contre Röhr. Indépendamment de quelques écrits sur la philosophie de Kant

et ses applications à la théologie, ainsi que d'une série d'ouvrages exégétiques (*Essai d'une Introd. à l'Ev. de saint Jean*, 1806; *la Ire Ep. de saint Paul à Timothée*, 1810, dont il défend l'authenticité et l'origine apostolique contre les objections de Schleiermacher), nous devons citer de notre auteur ses *Institutiones theologiæ dogmaticæ, scholiis suis scripsit, addita dogmatum singularum historia et censura*, 1815; 8e éd., 1844, qui eurent un grand nombre d'éditions et qui peuvent être considérées comme la dogmatique officielle du rationalisme. Ce volume n'a pourtant quelque valeur que par les nombreuses citations qu'il renferme et qui sont habilement choisies parmi les auteurs les plus différents. Wegscheider passe en revue chaque dogme, expose d'abord les idées bibliques qui lui servent de base, en les interprétant d'après l'exégèse rationaliste; puis il cite les formules ecclésiastiques et porte enfin son propre jugement au nom du prétendu bon sens. Les idées de Wegscheider, assez hétérogènes souvent, sont empruntées, parfois textuellement, aux *Lineamenta* de Henke et à la *Summa* d'Ammon. Nous y retrouvons la confusion fâcheuse entre la raison philosophique et le sens commun, ainsi que cette affirmation dénuée de preuves que la raison cultivée par la philosophie (laquelle ?) crée seule les idées, sans même que l'auteur essaye de nous montrer par quel procédé. — Voyez Steiger, *Kritik des Rationalismus in W's Dogmatik*, 1830; Hase, *Anti-Rœhr*, 1837.

WEIGEL (Valentin), protestant mystique, précurseur de Jacques Bœhme, né à Hayn, en Thuringe, en 1533, mort à Zschopau, en Saxe, en 1588. Il étudia à Leipzig et à Wittemberg, et remplit à Zschopau, dans le district de Chemnitz, les fonctions de pasteur jusqu'à sa mort. Il se garda de faire connaître les opinions qu'il professait en secret, et usa abondamment de la réserve mentale, en particulier lors de la signature qu'il dut apposer au bas de la Formule de Concorde. Jamais son troupeau n'a soupçonné que son paisible pasteur pût s'écarter de l'orthodoxie la plus correcte. Ce n'est qu'après sa mort que ses hérésies parurent au grand jour. Son chantre Weikert, initié à son secret, publia l'une après l'autre, grâce au concours d'amis discrets, ses diverses œuvres, et se vit, pour ce fait, destitué de ses fonctions. Les traités de Weigel parurent à Halle et à Magdebourg, à partir de 1612, sous divers pseudonymes. Weigel, dans ses écrits, se montre disciple de Paracelse, plus encore que de Tauler et des anciens mystiques. Dans un langage parfois obscur et par le moyen de développements souvent compliqués, l'auteur cherche à substituer au principe extérieur de la lettre le principe intérieur de l'esprit; il polémise contre les sacrements et, avec la complaisance propre aux rêveurs solitaires, il interprète les dogmes selon le sens d'une philosophie naturelle empreint d'un mysticisme à haute dose. Nous citerons parmi ses ouvrages : 1° *Sur la manière d'arriver à comprendre l'Ecriture*, 1571; 2° *De vita æterna*, 1609; 3° *Theologia*, 1618; 4° *Sur les Evangiles des dimanches et des fêtes*, 1611-18; 5° *Le livre de la prière*, 1612; 6° *Philosophia mystica*, 1618; 7° *Studium universale*, 1618; 8° *Nosce teipsum, seu Astrologia theologizata*, 1618. On trouve un catalogue des écrits de Weigel dans Arnold (*Kirchen-u-Ketzerhis-*

torie, II, 17), dans les *Unschuldigen Nachrichten* (p. 23 ss.) et dans Hilliger, *Fata et scripta V. Weigelii*, Wittemb., 1721. Mais aucun de ces auteurs n'a entrepris une revision critique des ouvrages de Weigel, parmi lesquels il en est certainement plus d'un qui a été faussement attribué au pasteur de Zschopau. — Voyez Ritter, *Gesch. der Philos.*, X, 77, ss.; Staudenmayer, *Philosophie des Christenthums*, I, 723 ss.; Planck, *Gesch. der prot. Theol.*, 72 ss.; Hagenbach, *Vorlesungen üb. Reform. gesch.*, III, 337 ss.; l'excellente monographie d'Opel, *Valentin Weigel, Ein Beitrag zur Literatur-u. Culturgeschichte Deutschland's im 17 ten Jahrhundert*, Leipz., 1864, et l'article magistral de H. Schmidt, dans la *Real-Encykl.*, de Herzog, XVII, 577 ss.

WEISS (Charles), né à Strasbourg en 1812, mort à Vanves, près de Paris, en 1881. Après des études solides et une thèse remarquée sur *Richard de Saint-Victor et la théologie mystique*, il fut nommé professeur d'histoire au lycée Bonaparte. Deux de ses ouvrages ont été couronnés par l'Académie française, son ouvrage sur *l'Espagne depuis le règne de Philippe II jusqu'à l'avènement de la dynastie des Bourbons*, Paris, 1844, 2 vol.; et son *Histoire des réfugiés protestants de France*, Paris, 1853, 2 volumes. Ch. Weiss fut un des fondateurs de la Société de l'Histoire du protestantisme francais. Il préparait une seconde édition de son *Histoire des réfugiés*, lorsqu'il fut atteint d'aliénation mentale et placé dans une maison de santé (1864). Ses amis les plus intimes croyaient qu'il avait cessé d'exister. Ch. Weiss a laissé la réputation d'un historien consciencieux, qui joignait à une érudition sûre (il y a pourtant des erreurs et des lacunes dans son histoire du refuge) un goût littéraire prononcé et un réel talent d'enseignement.

WEISSE (Chrétien-Hermann) [1801-1866], professeur de philosophie et de théologie à Leipzig, depuis 1845, représente l'école spiritualiste chrétienne, telle qu'elle se rattache à Kant et à Fichte d'une part, à de Wette et à Schleiermacher de l'autre. Il publia un certain nombre d'écrits que leur prolixité et un manque de relief dans la forme a empêchés de devenir populaires, bien qu'ils s'adressent au public lettré, plus encore qu'aux savants de profession. Nous citerons parmi eux : 1° *De l'idée, de la tractation et des sources de la mythologie*, Leipz., 1827; 2° *De l'idée de Dieu*, 1827; 3° *La christologie de Luther*, 1852; 4° *Le problème philosophique du temps présent*, 1842; 5° *Discours sur l'avenir de l'Eglise évangélique*, 2e éd., 1849; l'auteur trouve l'essence du christianisme, qu'il recommande aux hommes cultivés de la nation allemande résumée dans les trois idées : le Père céleste, le Fils de l'homme, le royaume des cieux, qui forment la substance historique et comme le noyau lumineux des Evangiles synoptiques; 6° *Philosophie du christianisme ou Dogmatique philosophique*, Leipz., 1855-1862, 3 vol.; c'est une idéalisation complète et d'une longueur fatigante du dogme ecclésiastique, entreprise au point de vue du théisme spéculatif.

WENDELIN (Saint), moine écossais, qui vint prêcher l'Evangile dans les environs de Trèves, vers le milieu du VIIe siècle. Il fut élu abbé du couvent de Tholey-sur-la-Saare, et sa mémoire demeura en bénédiction parmi tous les habitants de la contrée. La légende a brodé avec une

rare complaisance sur ce motif (*AA. SS. Boll.*, Juli VI, p. 171 ss.). Saint Wendelin a surtout été vénéré parmi les laboureurs et les pâtres de l'Allemagne et de la Suisse, et son aide est souvent invoquée en temps d'épizootie. — Voyez Vogt, *Rhein. Geschichten u. Sagen*, I, 283 ss.; Rettberg, *Kirchengesch. Deutschl.*, I, 480.

WERENFELS (Samuel), théologien bâlois, né en 1657, mort en 1740, professa la théologie dans sa ville natale. Formé aux meilleurs discours de l'antiquité, il plaida en faveur de la simplicité et du naturel dans le sermon et flagella le pédantisme et le manque de goût dans son traité *De logomachiis eruditorum*. Il regarde l'esprit de dispute comme une infirmité morale qui a son siège dans l'orgueil, et regrette que la théologie en soit à ce point infectée. Lié avec Frédéric Ostervald et Alphonse Turretin, il s'appliqua à refréner le zèle des fanatiques défenseurs de la lettre, tout en s'opposant aux tendances néologiques qui lui paraissaient dangereuses. Les *Sermons*, qu'il prêcha à l'église française de Bâle, étaient fort goûtés et furent traduits en allemand et en hollandais. Dans ses cours, il joignait des connaissances solides à un débit correct et animé. L'un des premiers, il professa sur l'herméneutique et développa les saines idées d'une interprétation grammaticale et historique qu'Ernesti rendit populaires dans la suite. Parmi ses écrits, nous signalerons : 1° *Indicium de argumento Cartesii, pro existentia Dei petito ab ejus idea*, Bâle, 1699 ; 2° *Dissertationum theologicarum sylloge*, 1709. Tous ses ouvrages latins ont été réunis et publiés par lui-même sous le titre de *Opuscula theologica, philosophica et philologica ;* Bâle, 1718 ; Lausanne et Genève, 1739, 2 vol. in-4°; Bâle, 1782, 3 vol. in-8°. — Voyez Hanhart, *Erinnerungen an Sam. Werenfels*, dans la *Wissensch. Zeitschrift*, de Bâle, II, 22 ss.; Hagenbach, *Die theol. Schule Basels u. ihre Lehrer*, Bâle, 1860.

WERTHEIM (Bible de). On entend sous ce nom une traduction allemande du Pentateuque qui parut à Francfort en 1735, faite d'après les principes et dans la forme du rationalisme le plus vulgaire, et qui devint l'objet d'une condamnation judiciaire.

WESEL (Jean de), appelé de son nom de famille Jean Ruchrath, naquit à Oberwesel dans les premières années du quinzième siècle. Vers l'an 1450, il devint professeur de philosophie et de théologie à l'université d'Erfurt, et vice-recteur de cette université en 1458 ; peu d'années après, il fut appelé comme prédicateur à Mayence, puis à Worms. Les critiques qu'il dirigea, dans ses sermons et ses écrits, contre la doctrine des indulgences, l'autorité de la hiérarchie ecclésiastique et d'autres abus de son temps, lui valurent d'être réprimandé par l'évêque de Worms et puis cité par l'archevêque de Mayence, le 4 février 1479, devant une commission inquisitoriale composée de théologiens de Heidelberg et de dominicains de Cologne. Ses juges étaient pour la plupart d'ardents réalistes, tandis qu'il professait lui-même le nominalisme. Déclaré coupable d'hérésie, il n'échappa au bûcher que par une rétractation publique de ses doctrines ; ses œuvres furent brûlées, et il fut enfermé lui-même pour le reste de ses jours au couvent des Augustins de Mayence, où il mourut deux ans plus tard (1481). La base de son en-

seignement a été, comme chez les réformateurs, la doctrine de la gratuité absolue du salut et celle de l'autorité unique de l'Ecriture en matière de foi : aussi a-t-on vu en lui avec raison un des précurseurs directs de la Réforme. Son opposition à la doctrine de l'Eglise n'a cependant jamais dépassé les limites d'une discussion purement théorique, et la faiblesse de caractère dont il a fait preuve dans les dernières années de sa vie montre qu'il était peu fait pour jouer le rôle d'un réformateur. — Ceux que Dieu a prédestinés à la vie éternelle sont sauvés, d'après lui, par la seule grâce divine ; leurs bonnes œuvres ne leur confèrent aucun mérite propre, car elles ne deviennent elles-mêmes méritoires que par un acte de la grâce, Dieu voulant bien les considérer comme telles. Le péché étant avant tout une dette contractée envers Dieu et entraînant à sa suite la privation de la grâce divine, le pardon des péchés consiste dans la rémission de la dette et dans l' « infusion » de la grâce. C'est un acte purement gratuit de Dieu, que l'homme ne peut provoquer par aucun mérite personnel et auquel il ne peut que se préparer par la repentance. Dieu seul peut pardonner les péchés ; l'Eglise ne peut que remettre les pénitences temporaires imposées par elle, non le châtiment de la mort éternelle infligé par Dieu ; la grâce divine, librement accordée par Dieu, est conférée à l'homme par l'entremise du prêtre dans le sacrement de la pénitence. D'après ce qui précède, il ne peut être question d'un trésor d'œuvres surérogatoires, au moyen desquelles l'Eglise aurait le droit de compenser les péchés de ses membres ; l'Ecriture sainte, le seul guide autorisé de l'homme sur le chemin du salut, est muette sur ce point ; la doctrine des indulgences n'est donc qu'une invention erronée de l'Eglise. Il en est de même des ordonnances ecclésiastiques relatives au célibat des prêtres, aux jeûnes, au monachisme : nulle part le Christ n'a conféré aux apôtres ni à leurs successeurs le droit de juridiction dans l'Eglise ; le clergé a pour mission, non pas de faire lui-même des lois, mais de veiller à l'exécution de la loi parfaite que le Seigneur a donnée à l'Eglise dans l'Ecriture. C'est donc à la lumière de la parole divine qu'il faut juger les décrets des papes et des conciles, et n'en conserver que ceux qui sont conformes à cette parole ou bien se rapportent à des objets indifférents pour la foi. De ce qu'un concile a été régulièrement convoqué, il ne s'ensuit pas que ses décisions soient dictées par le Saint-Esprit. De même, la dignité pontificale ne confère au pape aucune autorité particulière ; s'il s'écarte de la parole de Dieu, le dernier des fidèles a le droit de le réprimander. Wesel déclare baser sa foi, ni sur les Pères, ni sur les conciles, mais uniquement sur les livres canoniques de l'Ecriture. En conséquence, il rejette comme non scripturaires la distinction entre presbytres et évêques, la doctrine qui fait procéder le Saint-Esprit du Fils comme du Père et celle qui affirme l'existence du péché originel dans l'enfant dès avant sa naissance ; tout en admettant la réalité du corps du Christ dans la sainte cène, il veut qu'on n'insiste pas sur le dogme de la transsubstantiation ; il met en doute que Jésus ait été cloué et non simplement lié sur la croix, et il se refuse à appeler mortels les péchés que la Bible ne désigne pas comme tels. Selon

lui, l'Eglise des élus, la communion invisible des saints, est seule infaillible ; l'Eglise visible, universelle, est ou non sujette à l'erreur, suivant que la majorité de ses membres appartient ou non à la société des élus. La chrétienté de son temps lui apparaissait sous des couleurs bien sombres, car il s'écrie avec tristesse : « Aujourd'hui, l'on peut dire avec raison que l'Eglise est une pécheresse, une femme adultère ! » — Il reste de Jean de Wesel deux traités intitulés : *Disputatio adversus indulgentias* (chez Walch, *Monumenta medii ævi*, Gœtt., 1757, vol. I, fasc. 1, p. 111 ss.) et *De auctoritate, officio et potestate pastorum ecclesiasticorum* (aussi appelé *De potestate ecclesiastica*, chez Walch, *l. c.*, II, 2, 115 ss.). Deux autres traités, mentionnés dans les actes du procès (*Super modo obligationis legum humanarum ad quemdam Nicolaum de Bohemia* et *De jejuniis*), sont perdus. Voir les actes du procès (*Paradoxa D. Io. de Wesalia, damnata per magistros nostros hæreticæ pravitatis Inquisitores... a.* 1479, Coloniæ, et *Examen magistrale ac theologale D. Io. de Wesalia*) chez d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Par., 1728, t. I, part. 2, p. 291 ss., et Ortuinus Gratius, *Fasciculi rerum expetendarum et fugiendarum*, édit. Brown, I, 325.— Consulter : Flacius, *Catal. testium veritatis*, l. 19 ; Gieseler, *Lehrb. d. Kirchengesch.*, II, 4, 481 ss.; Ullmann, *Joh. v. Wesel, ein Vorlæufer Luthers*, et *Reformatoren vor der Reformation*, Hamb., 1842, I, 177 ss.

A. Jundt.

WESLEY (John) naquit le 17 juin 1703, à Epworth, comté de Lincoln (Angleterre). Son père, Samuel Wesley, recteur anglican de cette paroisse, était fils et petit-fils de puritains. Sa mère, fille du docteur Annesley, théologien non conformiste, avait également renoncé aux vues ecclésiastiques de sa famille pour adhérer à l'anglicanisme. Wesley puisa donc dans ses traditions de famille à la fois un attachement raisonné à l'Eglise établie et une indépendance d'esprit qui devait, le cas échéant, lui permettre de s'émanciper de sa tutelle. Il y puisa surtout de fortes convictions chrétiennes et des besoins religieux profonds. Sa mère, l'une des femmes les plus saintes et les plus distinguées que l'Eglise chrétienne ait eues, exerça sur lui et sur ses autres enfants l'influence la plus heureuse. On a pu dire que la mère de Wesley fut la mère du méthodisme, non qu'elle ait pris une part directe à ce mouvement religieux, mais parce qu'elle a formé l'âme énergique de son fondateur. Celui-ci entra en 1720 au collège de *Christ Church* à Oxford, pour y compléter ses études, commencées dans l'école renommée de Charterhouse, à Londres. L'université d'Oxford faisait alors, comme elle fait encore aujourd'hui d'ailleurs, des lettrés plutôt que des théologiens. John Wesley y fit des études littéraires excellentes, qui lui valurent de nombreux succès académiques, le diplôme de maître ès arts, et, à l'âge de vingt-quatre ans, une chaire de littérature grecque. Il ne se décida à entrer dans les ordres qu'à la suite de luttes intérieures fort vives, et encouragé par sa mère, dont les conseils, empreints du plus ferme bon sens en même temps que de la sollicitude la plus tendre, lui furent grandement utiles. En 1725, il reçut les ordres mineurs ; trois ans plus tard, l'ordination proprement dite.— Deux années de suffragance auprès

de son père faillirent le persuader qu'il avait fait fausse route. Rappelé en 1729 par le *Lincoln's College* d'Oxford, dont il était agrégé, il reprit la carrière de l'enseignement avec bonheur. Pendant son absence, son frère Charles, plus jeune que lui de quelques années, était arrivé à Oxford et avait fondé, avec quelques camarades, une sorte de petite association moitié scientifique, moitié religieuse. On appela ces jeunes gens par dérision des *méthodistes*. John Wesley, de retour à Oxford, se joignit à eux et devint leur véritable directeur (voy. sur ces commencements l'art. *Méthodisme*). Sa piété à cette époque s'inspirait plus de la lecture des mystiques que de l'Evangile et se fourvoyait dans les voies de l'ascétisme et du ritualisme. Sa courte mission dans la colonie de Géorgie (1736-1737) dut à cette cause d'aboutir à un échec complet. Elle lui procura, par contre, l'avantage d'entrer en relation avec les frères moraves, dont un détachement se trouva avec lui sur le vaisseau et s'établit dans la colonie nouvelle. Sous l'influence de Spangenberg et, plus tard en Angleterre, sous celle de Bœhler et d'autres membres de la communauté morave de Londres, Wesley en vint à soumettre à une revision attentive sa foi personnelle et à reconnaître qu'il n'avait pas possédé jusqu'alors la foi qui justifie. Ce fut le 24 mai 1738, dans la réunion morave d'Aldersgate-street, en entendant lire l'introduction de Luther à l'épître aux Romains qu'il sentit, selon sa propre expression, « que son cœur se réchauffait étrangement et qu'il se confiait en Christ seul pour son salut. » — A partir de ce moment, Wesley se mit à prêcher, partout où il en eut l'occasion, la doctrine de la justification par la foi, que l'anglicanisme avait pratiquement abandonnée. Cet enseignement, comme au seizième siècle, attira les sympathies des foules, mais souleva l'opposition des prêtres. Wesley et son ami Whitefield, éconduits des chaires officielles, prêchèrent en plein air. Ce fut le 2 avril 1739 que Wesley, brisant avec le préjugé, inaugura ce nouveau mode d'activité devant trois mille personnes dans une prairie voisine de Bristol. Nous avons raconté, dans l'article *Méthodisme*, la création successive des divers moyens d'action du réveil, l'itinérance, le ministère laïque, les classes, les conférences annuelles des prédicateurs, etc., et les succès considérables de cet apostolat d'un demi-siècle. Nous ne reviendrons pas non plus sur les luttes intérieures dont souffrit le méthodisme naissant : rupture avec les moraves, dont le mysticisme ne pouvait convenir longtemps à un esprit aussi pratique que celui de Wesley; rupture avec Whitefield sur la question de la prédestination, qui, entendue au sens calviniste, révoltait Wesley ; luttes contre les illuminés et les exagérés de toutes sortes qu'un grand mouvement religieux traîne toujours après lui. A vrai dire, la vie de Wesley est inséparable de son œuvre, et on l'a racontée quand on a fait connaître ses continuels voyages missionnaires à travers l'Angleterre et l'Irlande, ses prédications en plein air, les luttes qu'il eut à soutenir contre l'intolérance jalouse du clergé anglican et contre l'ignorante brutalité des masses populaires, les conversions nombreuses dont il fut l'auteur, et la fondation des sociétés religieuses qui unirent en un puissant organisme les éléments fournis par l'évangélisation. — En dehors de cette grande œuvre

que nous avons suffisamment racontée, la vie de Wesley offre peu d'incidents. Il commit la folie, âgé de près de cinquante ans, de se marier avec une veuve acariâtre et jalouse, qui, pendant vingt ans, le persécuta par d'intolérables vexations. Lorsqu'enfin elle le quitta en 1771, il écrivit dans son journal : *Non eam reliqui ; non dimisi; non revocabo*. Cet homme, dont l'Angleterre entière était la paroisse, n'eut pas d'autre famille que ces sociétés qu'il avait fondées et qui le vénéraient et l'aimaient comme un père. Il était sans cesse en voyage pour les visiter et en fonder de nouvelles, faisant en moyenne de 4,000 à 4,500 milles par an, le plus souvent à cheval. Il continua cette vie missionnaire jusqu'à un âge avancé. Plus qu'octogénaire, il prêchait encore deux ou trois fois par jour; quatre ou cinq heures de marche ne l'effrayaient pas; il visitait, non seulement les divers comtés d'Angleterre, mais l'Irlande, les îles de la Manche, et, à deux reprises, la Hollande; il entretenait une immense correspondance, publiait une masse d'ouvrages, de sermons et de traités de tout genre, rédigeait un *magazine* mensuel. En 1784, il donna une organisation spéciale à la branche du méthodisme qui s'était implantée en Amérique, et assura, par le *Deed of Declaration*, l'avenir des sociétés anglaises, qu'il avait gouvernées seul, avec l'aide de la conférence annuelle des prédicateurs. Il mourut à Londres le 2 mars 1791, à l'âge de quatre-vingt-huit ans, entouré d'un respect qui n'a fait que grandir depuis lors, et qui lui a assigné une place d'honneur parmi les grands hommes de l'Angleterre. — L'action de Wesley sur les masses s'explique à la fois par sa piété intense, son zèle ardent, son talent oratoire et ce don de gouverner les hommes qui, d'après Macaulay, le rapproche de Richelieu. Tous ces moyens d'action n'auraient pourtant pas créé une œuvre durable si Wesley n'eût possédé de plus un talent supérieur d'organisation et d'administration. Son esprit eut ses lacunes et son caractère ses défauts. Il ne fut ni un penseur hors ligne ni un théologien de grande envergure. Mais, s'il manque de profondeur, il ne manque jamais de clarté ; si sa pensée ne gravit pas les cimes, elle ne se traîne pas non plus terre à terre. Sa théologie se tient à égale distance de l'intellectualisme et du mysticisme. Elle est orthodoxe sans bigotisme. Peu d'hommes ont été plus larges que Wesley : partout où il retrouvait l'esprit chrétien, il s'inclinait devant lui, quelles que fussent les erreurs qui s'y mêlassent. Il ne posait aucune condition théologique à l'admission dans ses sociétés : « Je n'ai pas plus le droit d'objecter, disait-il, à ce qu'un homme ait une opinion différente de la mienne que je n'ai le droit de me séparer d'un homme parce qu'il porte une perruque tandis que je n'en porte point ; mais je me séparerai très certainement de lui s'il enlève sa perruque et se met à m'en secouer la poudre dans les yeux. » On a pu reprocher à Wesley quelque crédulité et un tempérament autoritaire; mais, si l'on tient compte du temps où il vécut et de la mission qui lui échut, on reconnaîtra que ces défauts étaient à peu près inévitables. — A côté de ses immenses travaux missionnaires, Wesley trouva le temps de publier environ deux cents volumes, composés, traduits ou abrégés par lui, et traitant de théologie, d'histoire, de biographie, de philosophie, de poésie, de linguistique, de méde-

cine, etc., le tout à un point de vue populaire. Ses principales publications originales sont ses *Sermons*, son *Journal*, ses *Notes sur le Nouveau Testament*, ses *Appels aux hommes raisonnables et religieux*, etc. Ses œuvres ont été recueillies à diverses reprises. La première fois, à Bristol, en 32 volumes, 1771-1774. Cette édition, publiée par Wesley lui-même, renferme plusieurs ouvrages qu'il n'a fait qu'abréger. Le second recueil, en 17 volumes, fut édité à Londres en 1809-1813. Le troisième, publié par les soins de Thomas Jackson, parut en 14 volumes en 1829-1831, et a été fréquemment réimprimé.— On possède en anglais de nombreuses vies de Wesley, par Whitehead, H. Moore, R. Southey, Watson, Tyermann, Green. Nous avons en français : *John Wesley, sa vie et son œuvre*, par M. Lelièvre, 2ᵉ éd., 1882 ; une traduction de Watson : *Vie du Rév. John Wesley*, 2 vol. 184 ; *John Wesley et le Méthodisme*, de Ch. de Rémusat, 1870; *Wesley et son temps*, conférence de W. M. Punshon, 1878. Deux choix de ses sermons ont paru en français : à Lille d'abord, 2 vol. in-8°, 1836, sous le titre de *Sermons choisis*, et à Paris, en 1857-1858, 2 vol. in-12, sous ces deux titres : le *Sermon sur la montagne expliqué*, *la Voie du salut*.

Matth. Lelièvre.

WESSEL [Jean Wessel] (*Wesselus*, forme grécisée *Basilius*), appelé aussi Jean Wessel de Gansfort (localité de la Westphalie, d'où sa famille était originaire), naquit à Grœningen, vers l'an 1420. Devenu orphelin de bonne heure, il fut recueilli par une parente, Odilia Clantes, et alla étudier à l'école des frères de la vie commune à Zwolle, puis à Cologne, à Heidelberg, à Louvain et à Paris. Son étude favorite fut d'abord la philosophie de Platon ; d'ardent réaliste qu'il était, il ne tarda pas à devenir nominaliste convaincu, sous l'influence des doctrines qui régnaient à la Sorbonne. A Paris, où il séjourna de longues années, il se lia d'amitié avec le cardinal Bessarion et le général des franciscains, François de la Rovère, le futur pape Sixte IV, et réussit à grouper autour de lui un certain nombre de jeunes humanistes, entre autres Rod. Agricola et Reuchlin. De là il se rendit vers 1470 à Rome ; puis, après un second séjour à Paris et à Heidelberg, où il professa quelque temps la philosophie, il revint se fixer dans son pays natal, séjournant tantôt à Grœningen, tantôt au mont Sainte-Agnès, près de Zwolle, où il avait fait dans sa jeunesse la connaissance de Thomas de Kempen. Il passa les dernières années de sa vie dans le recueillement, composant de nombreux traités théologiques à l'aide du volumineux cahier de notes (il l'appelait ironiquement son océan, *mare magnum*) qu'il s'était formé dans le cours de ses longues pérégrinations, entretenant une correspondance active avec les humanistes et les théologiens les plus distingués de son temps, et entouré d'un cercle sympathique d'amis et de disciples. Malgré la hardiesse de son enseignement, il ne fut pas inquiété par les inquisiteurs de Cologne, comme l'avait été son contemporain et ami Jean de Wesel, grâce à la protection dont le couvrit l'évêque d'Utrecht, David de Bourgogne, frère de Charles le Téméraire. Son érudition et son habileté dans la dialectique lui valurent de la part de ses contemporains les surnoms de *Lux mundi* et de *Magister contradictionum*. Il mourut à

Grœningen le 4 octobre 1489. — Wessel a été celui des précurseurs de la Réforme dont l'enseignement présente le plus d'analogie avec celui des réformateurs. Un jour que Thomas de Kempen l'engageait à vouer un culte particulier à Marie, il lui demanda pourquoi il ne le menait pas directement à Jésus-Christ, qui appelle à lui tous les affligés ; et plus tard, quand Sixte IV l'invita à lui demander une faveur, au lieu de solliciter quelque riche bénéfice ou un évêché, comme le pape s'y attendait, il demanda qu'on lui fît cadeau d'un manuscrit original de la Bible. Ces deux traits caractérisent la pensée religieuse de Wessel ; son but constant a été d'aller directement à Jésus-Christ, tel qu'il le trouvait dans l'Ecriture. Jamais il ne s'imposa d'activité régulière ; il manquait à son esprit la tendance pratique, qui seule eût fait de lui un réformateur. Il eut du moins la joie d'entrevoir pour l'Eglise la venue de temps meilleurs, et il put prédire à l'un de ses plus chers disciples, Oestendorp, que le jour n'était pas éloigné « où tous les vrais docteurs chrétiens rejetteraient les doctrines de Thomas d'Aquin, de Bonaventure et des autres scolastiques. » Un certain nombre de ses traités furent brûlés en manuscrit par les moines mendiants après sa mort ; d'autres furent sauvés de la destruction par ses amis et envoyés plus tard à Luther, qui les publia à plusieurs reprises, en 1521 et dans les années suivantes, sous le titre de *Mélanges théologiques* (*Farrago Wesseli; plus tard Farrago rerum theologicarum uberrima, doctiss. viro Wesselo Groningensi auctore*). Dans la préface de l'une des dernières éditions, Luther appelle Wessel « un théologien vraiment théodidacte et ne devant rien aux hommes, tel qu'Esaïe a prédit que les chrétiens seraient un jour; » et il ajoute : « Si j'avais lu précédemment ses traités, mes ennemis auraient pu croire que Luther a puisé chez Wessel toute sa doctrine, tant nos esprits concordent. » Une édition complète des œuvres de Wessel (*M. Wesseli Gansfortii opp. quæ inveniri potuerunt omnia*, in-4°) a paru à Grœningen en 1614 ; elle contient, outre les écrits publiés par Luther, cinq traités et un recueil de lettres. — Les points sur lesquels Wessel s'est le plus séparé de l'enseignement de son Eglise sont la doctrine du salut et l'autorité de la hiérarchie sacerdotale. Distinguant encore entre la rémission des péchés et la justification qu'il identifie avec la sanctification, il attribue l'une et l'autre à l'action directe et gratuite de Dieu. « C'est par la foi que le juste vit, par la foi, dis-je, qui se manifeste par l'amour. Celui qui croit être justifié par ses œuvres ignore encore ce que c'est qu'être juste ; il est coupable non seulement d'ignorance, car il ne sait pas ce qu'il doit à Dieu, mais encore de sacrilège, puisqu'il attribue la gloire de la justification, non pas à Dieu, mais à lui-même. Le vrai chrétien, au contraire, n'exalte pas ses propres œuvres et ne se glorifie pas ; il ne s'attribue aucun mérite, car il sait que par lui-même il n'est rien. Croire au Verbe, c'est s'attacher au Verbe qui est Dieu, c'est devenir un esprit avec le Dieu juste et saint, c'est-à-dire devenir soi-même saint et juste. Voilà comment l'Evangile mène le croyant à la perfection, à l'accomplissement de la loi. » Ceux qui sont ainsi justifiés par la foi forment entre eux la « communion des saints. » — Unis à Christ par les liens d'une même foi, d'une même

espérance, d'un même amour, ils constituent une société invisible, en quelque lieu du monde qu'ils se trouvent, « que ce soit à Constantinople ou à Rome, et malgré les dissensions, les erreurs et les hérésies des prélats sous lesquels ils vivent. » En eux réside la « véritable et substantielle » unité de l'Eglise ; « l'unité (extérieure) de l'Eglise sous la suprématie du pape est si bien accidentelle, qu'elle n'est pas même nécessaire, quoiqu'elle contribue beaucoup à la communion des saints.» Les membres de cette Eglise invisible communient spirituellement par la foi. « Si vous ne mangez pas ma chair, dit Jésus, vous n'aurez point la vie éternelle. Or, ceux qui croient ont la vie éternelle : donc, ce sont ceux qui croient qui mangent sa chair. Aussi, le premier des ermites, Paul de Thèbes, bien que privé de la société des hommes et n'ayant aucun prêtre pour lui administrer la sainte cène, n'en mangeait-il pas moins le corps du Seigneur, parce que, ayant foi en Christ, il prononçait fréquemment son nom. Partout où son nom est prononcé, le Seigneur Jésus est vraiment présent, non seulement avec sa divinité, mais encore corporellement, avec sa chair et son sang et son humanité entière, aussi bien en dehors de l'eucharistie que d'une manière sacramentelle dans l'eucharistie. » Notre auteur incline ici visiblement vers une conception purement spiritualiste de la cène, vers une manière de voir très voisine de celle de Zwingle : aussi Luther s'est-il refusé à comprendre le traité *De sacramento eucharistiæ* dans son édition des œuvres de Wessel. — Aucun chrétien n'atteint dès ici-bas le but suprême de la vie en Christ, la sainteté ; c'est pourquoi les fidèles ont besoin de passer, après leur mort, par « le feu d'une discipline intellectuelle, » qui, loin de les tourmenter, les purifie de toute souillure. « La condition des défunts est telle, que nous nous en réjouirions si nous la connaissions. Ce n'est pas sous la verge du licteur ni dans le feu préparé au diable et à ses anges qu'ils se trouvent, mais sous la discipline du Père qui les instruit et qui se réjouit de leurs progrès quotidiens. Le vrai purgatoire est le paradis (degré inférieur de la félicité céleste), dont le séjour est d'autant plus amer à l'âme qui aime Dieu, qu'elle est plus pure et plus enflammée de l'amour divin : ou plutôt, c'est l'ardeur même dont cette âme est embrasée, et l'amertume qu'elle ressent (de n'être pas encore admise auprès de Dieu), qui constitue pour elle le véritable et suprême purgatoire. » Ici encore Wessel spiritualise la doctrine ecclésiastique ; il admet la possibilité d'un développement moral de l'homme après la mort, et fait consister le purgatoire en un simple état intérieur ; la conséquence dernière d'une pareille manière de voir est, comme on l'a fait remarquer avec raison, l'universalité du salut. Sur ce point encore, Wessel se rapproche plus de Zwingle que de Luther. — On devine aisément, d'après ce qui précède, le jugement qu'il porte sur la légitimité des indulgences, la valeur du sacrement de la pénitence, et en général sur l'autorité de l'Eglise et de son chef visible. Il appelle sans détour les indulgences « des fraudes pieuses, destinées à amener le peuple à la piété par une erreur officieuse. » Quant au sacrement de la pénitence, il trouve que la manière dont il est administré est contraire au but même de son institution. Exiger, comme on le fait, la contrition du

cœur, la confession des péchés et la satisfaction extérieure avant d'administrer ce sacrement, c'est, selon lui, demander aux fidèles de se trouver préalablement dans l'état de grâce, puisque la contrition du cœur ou la détestation du péché est une œuvre de la « grâce infuse, » et que le fidèle au cœur contrit se trouve être juste devant Dieu, avant même de recevoir le sacrement. De même, juger les fidèles après avoir entendu leur confession et leur imposer des pénitences après les avoir absous est un procédé insensé, puisque « la confession, provoquée par le souvenir douloureux du péché, est elle-même un effet de la justification qui mène à la vie, » et que lier la conscience du fidèle, après lui avoir donné l'absolution, à des pénitences que peut-être il ne pourra pas accomplir dans sa faiblesse, c'est anéantir d'avance toute l'efficacité du sacrement.— Enfin son jugement sur l'autorité de l'Eglise en matière de foi ne saurait être plus conforme à la vérité scripturaire : d'un côté, il affirme l'autorité unique de l'Evangile, c'est-à-dire de Christ révélé dans l'Ecriture sainte, et déclare que tous les chrétiens indistinctement jusqu'au pape sont tenus de se soumettre à elle ; de l'autre, il proclame implicitement le principe du sacerdoce universel en autorisant tous les membres de l'Eglise à examiner l'enseignement de leurs conducteurs spirituels et en les déclarant responsables devant Dieu de la conduite qu'ils tiendront à leur égard. « Un clergé corrompu est la ruine de la chrétienté : aussi tous les fidèles sont-ils tenus de résister à ceux qui détruisent l'Eglise. Les brebis, loin de devoir à leurs pasteurs une obéissance muette et passive, doivent examiner la nourriture qu'ils leur présentent, car elles sont douées de raison et de libre arbitre, et éviter par tous les moyens possibles la contagion de la peste ; si elles obéissent quand même, elles sont sans excuse. N'écoutez ceux qui sont assis dans la chaire de Moïse que s'ils parlent selon Moïse ; n'écoutez les docteurs et les prélats que s'ils sont envoyés de Christ, c'est-à-dire s'ils prêchent conformément à l'Evangile. » Retournant la parole célèbre d'Augustin, il ajoute : « C'est à cause de Dieu que nous croyons à l'Evangile, et à cause de l'Evangile, à l'Eglise et au pape, non pas à cause de l'Eglise à l'Evangile. Nous sommes les serviteurs de Dieu et non ceux du pape. Le pape même est forcé de croire ; son obligation sur ce point est la même que celle des autres chrétiens. Si sa foi est bien celle que Dieu demande, les fidèles sont tenus de croire ce qu'il croit ; mais si la foi d'autrui, fût-ce celle d'un simple laïque ou d'une femme, est meilleure que la sienne, le pape est tenu de l'adopter. La plupart des souverains pontifes sont tombés dans de funestes erreurs, et tout récemment encore nous avons vu trois papes fouler odieusement aux pieds la foi chrétienne, lors du concile de Constance : aussi le Saint-Esprit s'est-il réservé le soin de sauvegarder l'unité de l'Eglise et ne l'a-t-il pas abandonné au pontife romain, qui souvent ne s'en soucie pas. » Ajoutons que Wessel, qui dans sa jeunesse avait étudié les écrits de Robert de Deutz, a adopté dans sa christologie l'opinion professée par ce docteur dans son traité *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti*, sur la nécessité de l'incarnation du Fils, si même le genre humain n'était pas tombé dans le péché. — Consulter :

Ullmann, *Ioh. Wessel, ein Vorgænger Luthers*, Hamb., 1834; 2e édit., 1842; *Reformatoren vor der Reformation*, Hamb., II; *Effigies et vitæ professorum academiæ Groningæ et Omlandiæ*, Groning., 1654, f°, p. 12 ss.: Murling, *De Wesseli Gansfortii cum vita, tum meritis in præparanda sacrorum emendatione in Belgio septentrionali*, Traj. ad Rhen., 1831, in-8°, I; Ioh. Friedrich, *Ioh. Wessel, ein Bild aus der Kirchengesch.*, Regensb., 1862. A. Jundt.

WESSENBERG (Ignace-Henri, baron de), prélat distingué, né à Dresde en 1774, mort à Constance en 1860. Destiné à l'état ecclésiastique et pourvu d'un bénéfice dès son jeune âge, Wessenberg compléta sa première instruction, très insuffisante, à l'académie de Dillingen où il subit l'influence du pieux et libéral Sailer. A Würzbourg, le jeune noble se lia avec le célèbre Dalberg, mais l'approche de l'armée française (1796) l'obligea de se rendre à Vienne où il acheva ses études ; puis il vécut pendant quelques années dans la retraite à Constance où sa famille possédait des terres, s'occupant de travaux littéraires. Dalberg, ayant été nommé primat d'Allemagne et ayant besoin d'un vicaire général pour l'administration de son diocèse de Constance, jeta les yeux sur Wessenberg (1814), qui s'acquitta de ses fonctions avec un zèle, un dévouement et un tact au-dessus de tout éloge. Il voua un soin particulier à l'instruction du clergé et envoya un certain nombre de jeunes séminaristes à son ami Pestalozzi, afin de les initier aux nouvelles méthodes mises en vogue par cet illustre pédagogue ; il essaya aussi d'introduire la langue allemande dans la liturgie et le chant d'église et de faire adopter dans les écoles la version allemande du Nouveau Testament de Van Ess. A la mort de Dalberg (1817), Wessenberg fut désigné unanimement par le chapitre pour lui succéder ; mais la curie romaine le repoussa avec une injurieuse dureté ; s'étant rendu à Rome pour se justifier, il ne fut même pas reçu en audience par le pape. L'évêché de Constance ayant été supprimé et remplacé par l'archevêché de Fribourg, ce fut encore Wessenberg que le clergé présenta ; mais le gouvernement badois, dont la politique avait changé de caractère depuis 1818, lui donna à entendre qu'il voulait aussi peu de lui que le pape. Wessenberg se démit, dès lors, de ses fonctions afin ne vivre que pour ses études. Pourtant, dès 1819, il fut élu dans la première chambre badoise dans laquelle il siégea jusqu'en 1833. — Wessenberg est l'un des représentants les plus éminents du libéralisme catholique au commencement de ce siècle. Il s'occupait avec prédilection de la réforme des écoles et des séminaires, cultivait les lettres et les arts, et réunissait autour de lui, à son foyer hospitalier de Constance, un groupe nombreux et choisi d'hommes distingués. Malgré les instances pressantes et réitérées dont il fut l'objet jusque dans sa blanche vieillesse, jamais il n'a consenti à rétracter ses prétendues erreurs. Au point de vue ecclésiastique, le pieux prélat s'était fait le champion de deux idées qui lui étaient également chères : la constitution d'une Eglise nationale allemande, irréalisable en présence du morcellement politique, et la résurrection des conciles, naïvement confondus avec les parlements des Etats constitutionnels. Presque tous les écrits de Wessenberg, auxquels manquent d'ailleurs la profondeur

et l'esprit de pénétration, se rapportent à ces deux sujets. Nous ne citerons parmi eux que : 1° *L'Eglise allemande et sa nouvelle constitution*, Const., 1814; 2° *Les grands conciles du quinzième et du seizième siècle*, Const., 1840; 3° *De l'exercice de la cure d'âmes dans l'esprit de Jésus et de son Eglise*, Augsb., 1832; 4° des articles dans les *Archives des conférences pastorales du diocèse de Constance* (1804-1814), fondées par lui; 5° une monographie *sur l'Exaltation*, Heilbr., 1833; 6° *Poésies*, Stuttg., 1834, 2 vol. — Wessenberg a été plus grand par le caractère que par son talent de penseur, d'historien ou de poète : il reste comme l'un des plus nobles types de l'humaniste chrétien. On comprend dès lors qu'il n'était pas fait pour porter la mitre de l'évêque. — Voyez J. Beck, *Freiherr J. H. v. Wessenberg, sein Leben u. Wirken*, Fribourg, 1862.

F. Lichtenberger.

WESTPHAL (Joachim) [1510-1574], l'un des plus fougueux polémistes de l'orthodoxie luthérienne du seizième siècle, fit ses études à Wittemberg, professa et prêcha à Rostock et à Hambourg. Il entra dans des controverses successives avec Mélanchthon et ses disciples, défendant avec passion les idées de Flacius (voy. cet article), avec Osiander, et surtout avec Pierre Martyr, Lasco et Calvin au sujet de la sainte cène; il se montra particulièrement dur à l'égard des réformés que la persécution de Marie Tudor avait chassés d'Angleterre et qu'il contribua à faire expulser à son tour des principales villes du nord de l'Allemagne. On trouvera la liste des nombreux et peu édifiants écrits de controverse de Westphal dans le *Corpus Reformatorum* de Bretschneider (VII-IX), et dans la *Cimbria literata* de Joh. Mollerus, Haun., 1744, III, 648 ss.

WESTPHALIE (Traités de). — Les premières négociations ouvertes à Cologne en 1637, sous la médiation du pape, n'eurent aucun résultat; reprises à Hambourg, elles aboutirent à la signature des préliminaires de paix, le 25 mars 1642, et à l'échange des sauf-conduits. Il fut convenu que les plénipotentiaires se réuniraient un mois après, ceux des puissances catholiques à Munster, sous la médiation du pape et de Venise, ceux des puissances protestantes à Osnabrück, sous la médiation du roi de Danemark; les députés de l'empereur et des Etats de l'empire devaient traiter dans l'une et l'autre ville. Des difficultés de tout genre, des questions de préséance, des discussions relatives au droit de représentation des alliés allemands des deux couronnes, retardèrent l'ouverture et les travaux du Congrès, qui n'aborda les négociations de la paix qu'au commencement de l'année 1645. Les deux couronnes et leurs alliés demandaient avant tout qu'une amnistie pleine et entière fût accordée à ceux qui avaient combattu l'empereur et que tous les Etats et princes d'Allemagne fussent rétablis dans les droits et possessions qui leur avaient appartenu avant la guerre, c'est-à-dire en 1618. Catholiques et impériaux admirent, après une longue résistance, le principe; mais les articles de la paix s'en écartèrent pour certains pays, tels que le Palatinat et Bade et surtout pour les domaines ecclésiastiques sécularisés. Les provinces héréditaires de l'Autriche ne furent pas comprises dans l'amnistie; sauf quelques duchés de la Silésie et la ville de Breslau, auxquels Ferdinand accorda des privilèges, les Etats autrichiens furent

replacés sous l'autorité absolue du souverain. La France ne se crut pas qualifiée pour traiter des affaires religieuses : elle se récusa, laissant à la Suède le soin de discuter à Osnabrück les *gravamina ecclesiastica*, d'assurer la liberté des Evangéliques et de maintenir leurs droits et possessions; il fut arrêté (art. V, § 47, de la paix de Munster) que les arrangements pris à Osnabrück seraient observés par toutes les puissances; que les impériaux, suédois et protestants, débattraient les intérêts de l'Eglise catholique et des évangéliques, que les Suédois et les luthériens, d'une part, Brandebourg, les réformés allemands, les Suisses et les Hollandais, d'autre part, s'occuperaient, sans la participation des Impériaux, des affaires de leurs confessions. Le traité d'Osnabrück confirme la paix de religion de 1555; il laisse au souverain territorial le *Jus reformandi exercitium religionis*, en y apportant toutefois de sérieuses restrictions : protestants et catholiques sont autorisés à exercer en toute liberté la religion qu'ils pratiquaient en 1624, *sive certo pacto aut privilegio, sive longo usu, sive sola denique observantia;* ceux qui depuis 1624 avaient perdu la liberté du culte recouvraient tous leurs droits. Le souverain territorial était tenu, s'il ne voulait tolérer les dissidents qui s'étaient convertis après 1624, d'accorder aux uns un délai de trois ans, à d'autres de cinq ans. Les réformés, exclus de la paix de religion, sont reconnus : toute autre confession évangélique que celle d'Augsbourg et celle des réformés reste interdite. Les religions reconnues sont traitées dans l'empire sur le pied d'une complète égalité, *quod uni parti justum est, alteri quoque sit justum* : catholiques et évangéliques seront représentés en nombre égal aux députations de l'empire et dans la Chambre impériale de Spire. Dans les Diètes, toutes les questions religieuses ou touchant une des Eglises seront résolues à l'amiable et non à la majorité des voix. Une transaction, intervenue après de longs débats dans lesquels les catholiques prétendaient maintenir les stipulations du traité de Prague et les protestants s'en tenir au *statu quo*, décida que les domaines ecclésiastiques, médiats et immédiats, seraient laissés ou restitués à ceux qui en avaient été possesseurs le 1er janvier 1624 : dorénavant tout prélat, soit catholique, soit protestant, qui changerait de religion, serait déchu de ses droits et bénéfices. L'autorité diocésaine et la juridiction ecclésiastique ne peuvent pas s'étendre aux princes et Etats évangéliques, ni à leurs sujets : toutefois l'Eglise catholique lèvera les revenus et dîmes dans les pays qui lui ont notoirement appartenu en 1624 et les protestants qui étaient soumis à la juridiction ecclésiastique à cette époque la reconnaîtront encore dans l'avenir, réserve faite de la liberté de conscience. Indépendamment des sacrifices consentis par les catholiques au profit des protestants d'Allemagne, les cessions de territoire faites aux Suédois et les satisfactions données à leurs alliés enlevèrent à l'Eglise un grand nombre de domaines. C'est ainsi que la Suède reçut l'archevêché de Brême et l'évêché de Verden; le Brandebourg, les évêchés de Minden, de Halberstadt et de Cammin et l'expectative de l'archevêché de Magdebourg; Mecklembourg-Schwerin, les évêchés de Schwerin et de Ratzebourg, le duc de Brunswick-Lunebourg, l'alternative de l'évêché d'Osnabrück, et la Landgrave de Hesse-Cassel

garda à titre définitif l'abbaye de Hersfeld et quatre bailliages détachés de l'évêché de Minden. Le pape avait chargé le nonce de s'opposer à toute concession faite aux hérétiques : Fabius Chigi refusa non seulement de signer l'instrument de la paix ; il protesta, le 14 et le 26 octobre 1648, contre les traités ; Innocent X, par la bulle *Zelo Domus Dei*, les déclara, de sa science certaine et de sa pleine puissance, nuls, invalides, réprouvés, sans force et sans effet. Les négociateurs, en prévision de la résistance de l'Eglise, avaient inséré, dans les deux instruments de Munster et d'Osnabrück, un article qui mettait leurs décisions au-dessus des décrets des conciles et frappait de nullité toutes les protestations. La paix de Westphalie fut soumise aux collèges de l'empire réunis à Nuremberg en 1650 ; elle fut confirmée par la diète de 1654 et par les capitulations postérieures. — Voir : J. G. de Meiern, *Instrumenta pacis Westphalicæ*, 1738 ; *Acta pacis publica* 1734-1736 ; Bougeant, *Histoire de la paix de Westphalie*, 1751 ; Pütter, *Geist des Westfälischen Friedens ;* Sanckenberg, *Darstellung der Westfälischen Friedens ;* Woltmann, *Geschichte des Westfælischen Friedens ; Urkunden und Actenstücke zur Gechichte des Kurfürsten Friedrich-Wilhelms von Brandenburg*, Berlin, 1867, t. IV ; Eichhorn, *Deutsche staats-u. Rechtsgeschichte*, t. IV. G. Leser.

WETTE (De) [Guillaume-Martin-Leberecht], l'un des théologiens les plus distingués de l'Allemagne protestante moderne, est né en 1780, dans la Thuringe, dans un modeste presbytère de village. Il passa son enfance à Weimar, illustré alors par le séjour des coryphées de la littérature allemande. Il fit ses études à l'université de Iéna, cette arène où se heurtèrent, à la rencontre de deux siècles, les anciens et les nouveaux systèmes philosophiques pour se livrer un premier et décisif combat. Le jeune étudiant, qui avait commencé par subir l'influence de Herder et de Griesbach, se sentit particulièrement attiré vers le philosophe Fries qui s'était frayé une voie originale au milieu du mouvement issu de l'idéalisme de Kant et qui ne tarda pas à devenir le centre d'un groupe particulier. Ce philosophe s'appliqua surtout à développer les données psychologiques de l'auteur du criticisme. Il enseignait qu'à côté de la source de connaissance qui est ouverte à l'homme dans son entendement, il y a celle qui procède du cœur ou du sentiment. D'après lui, l'homme possède un organe par le moyen duquel il peut non seulement discerner le côté subjectif des objets par voie de raisonnement, mais encore deviner et concevoir en quelque sorte leur réalité objective par voie de pressentiment. Ces deux voies d'investigation se complètent mutuellement, sans qu'il soit possible pourtant de résoudre les contradictions que peuvent présenter leurs résultats. — A côté de l'enseignement de Fries, De Wette suivit celui de Paulus. L'explication des miracles du Nouveau Testament, donnée par ce hardi critique, parait avoir fait sur lui une vive impression. A mesure qu'il voyait sa foi au surnaturel biblique ébranlée par l'exégèse, peu naturelle pourtant, qu'en faisait Paulus, il sentit le besoin de mettre ses sentiments religieux à l'abri des attaques de la critique dissolvante du rationalisme. Il crut avoir réussi en les reléguant dans cette sphère du pressentiment que lui mon-

trait la psychologie de Fries. Ce n'était pas là un retour à l'ancien supranaturalisme dont les théories lui semblaient peu conciliables avec les exigences de la science moderne, mais c'était tout au moins une protestation contre les procédés du rationalisme qui soumettait toutes les apparitions du domaine religieux aux arrêts de son tribunal incompétent. Cette aspiration essentiellement esthétique, par laquelle de Wette s'élève au-dessus du domaine de la raison, lui semble la seule forme possible sous laquelle le supranaturalisme puisse se maintenir. Il est juste d'ajouter que les théologiens rationalistes la dénoncèrent comme une concession grave faite au mysticisme. — Assuré d'avoir sauvegardé ainsi, en apparence du moins, sa foi, De Wette se jeta résolument dans le champ de la critique, sans se laisser effrayer par le caractère négatif des résultats auxquels il aboutit. Il publia, en 1806, ses vues sur une partie de l'Ancien Testament, dans deux volumes (*Beitræge zur Einleitung in das A. T.*, Iéna, 1806-1807, 2 vol.) qui produisirent une vive sensation et qui peuvent être considérés comme son manifeste dans les questions de critique sacrée, à l'examen desquelles il allait particulièrement se vouer. Notre auteur ne se fait aucune illusion sur la nature spéciale des difficultés que la critique rencontre sur son chemin dans l'étude des livres saints. Nous n'avons, en effet, aucun moyen de contrôler autrement la vérité ou l'exactitude historique de leur contenu que par l'examen attentif de ces livres eux-mêmes, toutes les autres sources d'information et de constatation nous faisant défaut. La critique historique de l'Ancien Testament, d'après De Wette, ne peut guère s'occuper à discuter des questions d'authenticité, n'ayant point entre les mains les moyens d'arriver à des résultats certains. Elle doit se borner à l'étude comparée de ces livres eux-mêmes, en cherchant à recomposer l'histoire juive d'après leur contenu. Leur accord ou leur désaccord permettra au critique de porter un jugement sur l'époque à laquelle doivent être placées les institutions théocratiques, ainsi que les documents qui les mentionnent, et sur la manière dont il faut comprendre certains événements historiques qui apparaissent entourés du voile transparent de la fable. Telle est la méthode que De Wette appliqua d'abord au Pentateuque qu'il décomposa en une série de fragments d'âge, d'origine et de caractères fort différents, en faisant descendre le Deutéronome, le dernier en date des cinq livres, jusqu'à l'époque du roi Josias. Il montra ensuite que l'auteur des Chroniques a, de son côté, utilisé les livres beaucoup plus anciens de Samuel et des Rois et les a transformés dans un intérêt lévitique et hiérarchique. Plus tard il se livra à un travail semblable sur les psaumes, dans lequel il attaqua l'origine davidique et le caractère messianique d'un certain nombre de ces chants nationaux (*Die Psalmen*, 1811; 4e éd., 1836; voyez aussi : *Ueber die erbauliche Erklærung der Psalmen*, 1837). De Wette étendit successivement ses recherches à tous les livres de l'Ancien Testament et les résuma dans une *Introduction historique et critique* qui eut rapidement un grand nombre d'éditions (*Lehrbuch der historischkritischen Einleitung in die canonischen u. apocryphischen Bücher des A. T.*, 1817; 7e éd., 1849). Partout il s'élève avec force contre l'explication des miracles que l'exégèse rationaliste avait mise à

la mode; il maintient le caractère moral des personnages de l'histoire sainte souvent fortement compromis par elle et, tout en se prononçant pour le caractère légendaire et mythique de la plupart des récits miraculeux contenus dans les livres de l'Ancien Testament, spécialement dans ceux du Pentateuque, cette épopée nationale du peuple hébreu, il en défend avec éloquence l'étonnante grandeur et le puissant souffle poétique. — Il convient d'ajouter aux ouvrages déjà mentionnés un *Manuel d'archéologie juive* (Leipz., 1814; 3e éd., 1842), tout rempli de faits laborieusement réunis, ainsi que la traduction de la Bible, entreprise avec Augusti (1809-1812, 6 vol.), œuvre remarquable à tous égards, tant par son exactitude merveilleuse que par la noblesse et la pureté toutes classiques du style. Cette version de De Wette peut, à juste titre, être considérée comme l'une des meilleures des temps modernes, quoique l'inspiration soutenue qui anime celle de Luther lui fasse défaut. — On a comparé le travail que De Wette a fait sur l'Ancien Testament à celui de Wolff sur Homère. C'est en effet un des traits saillants de la méthode de notre auteur d'appliquer à l'étude de la littérature hébraïque exactement les mêmes règles critiques que l'on applique à celle des produits littéraires des autres peuples. L'histoire primitive de tous les peuples révélant les traces du travail de la légende, De Wette ne voit pas pourquoi l'on se refuserait à admettre un travail semblable dans l'histoire du peuple juif. — Nommé professeur à Heidelberg en 1807, De Wette fut appelé en 1810 à l'université de Berlin, qui venait d'être réorganisée et qui réunit bientôt une élite de professeurs de toutes les facultés. Presque tous ceux qui occupaient les chaires de théologie appartenaient aux tendances nouvelles : Marheineke représentait le parti hégélien, Schleiermacher l'école importante qui se rattache à son nom. Il n'est pas étonnant dès lors que De Wette se soit senti isolé et comme dépaysé au milieu de ce mouvement berlinois si remuant d'ailleurs, si factice parfois et si peu en harmonie avec les goûts et les habitudes de notre auteur. Il publia, durant cette période de son activité littéraire, ses premiers ouvrages sur le dogme (*Ueber Religion u. Theologie*, Berl., 1815; 2e éd., 1829; *Lehrbuch der christlichen Dogmatik*, Berl., 1813-1816, 2 vol.; 3e éd., 1831-1846). Les prémisses de sa spéculation sont empruntées à la philosophie de Fries : la théorie du pressentiment y joue un rôle considérable. D'après De Wette, le sentiment religieux est le moyen par lequel l'homme s'élève du fini à l'infini. Participant de la nature des sentiments esthétiques, il est indépendant de la sphère dans laquelle se meut le raisonnement. Il ne faut pas lui appliquer les idées du vrai et du faux. On n'est donc pas fondé à dire que le sentiment religieux procure à l'homme la connaissance de la vérité; il ne lui révèle rien; mais, par l'élan ou l'essor qu'il lui communique, par les émotions, par l'enthousiasme qu'il éveille en lui, il exerce sur son cœur une influence bienfaisante. Ressort merveilleux de notre vie morale, tour à tour il nous transporte et nous calme. Quant au dogme ou à la forme visible que revêt le sentiment religieux et dans laquelle il s'incarne, c'est celle du symbole, de la légende ou du mythe. Le langage dogmatique n'est autre que celui de la poésie sacrée : tous les sentiments qui font vibrer les cordes du clavier religieux

viennent tour à tour y faire entendre leur mélodie ineffable. Pour interpréter les monuments dogmatiques du passé, il suffit de les dépouiller de leur enveloppe symbolique et de déchiffrer les sentiments religieux et esthétiques qui les ont fait naître. Grâce à cette théorie, De Wette devait tout naturellement se trouver en opposition avec les théologiens qui affirmaient la réalité de la révélation et ce qu'on pourrait appeler l'objectivité du christianisme, parce que pour lui tout se borne à des impressions subjectives exprimées dans le langage poétique du symbole. — Les événements politiques qui suivirent les guerres de l'indépendance amenèrent un changement important dans la carrière de De Wette. Il était l'adversaire déclaré des tentatives réactionnaires qui exploitèrent si tristement l'effervescence des esprits. Lui-même, par sa critique prétendue négative, était désigné à l'hostilité de ceux qui voulaient restaurer le passé dans tous les domaines. La lettre qu'il adressa à la mère de Charles Sand (il avait fait sa connaissance pendant un voyage dans le Fichtelgebirge), cet étudiant d'Erlangen qui, dans son fanatisme politique, tua à Mannheim le fameux Kotzebue, l'agent de l'empereur Alexandre, fut le prétexte des poursuites dirigées contre lui. Dans cette lettre, De Wette plaint la pauvre veuve et cherche à la consoler ; il représente l'acte commis par son fils comme immoral, car « jamais le mal ne peut être surmonté par le mal ; jamais le but ne sanctifie les moyens. » Pourtant il ajoute : « Pris en lui-même, cet acte accompli par un jeune homme pur et pieux, avec la conviction et la confiance qui l'animaient, est un beau signe du temps. » Paroles imprudentes et peu mesurées à coup sûr, surtout dans la bouche d'un professeur de morale. De Wette fut destitué. Il se retira à Weimar, refusant noblement la pension de retraite qu'on lui offrait. — Les trois années qui suivirent sa destitution (1819-1821) furent pour De Wette des années d'épreuve et de crise. Privé de sa chaire académique, mis en quelque sorte au ban des universités allemandes, il sentit plus amèrement son isolement théologique et le vide de ses croyances. Sa théorie du pressentiment, de l'aspiration esthétique vers l'infini le laissait sans appui, et il éprouva vivement le besoin de mettre sa foi en accord avec celle des simples fidèles. Il aspirait également à trouver une sphère d'activité pratique qui le rapprochât du peuple et lui permît de travailler à son relèvement. Aussi voyons-nous De Wette prêcher plus souvent que par le passé ; il réunit la volumineuse et substantielle correspondance de Luther (*Kritische Ausgabe sæmmtlicher Werke Luthers : Luthers Briefe, Sendschreiben u. Bedenken*, 1825-28, 5 vol.); il écrit un roman religieux (*Theodor oder die Weihe des Zweiflers*, 1822), fidèle miroir de la crise religieuse qu'il traversait. Mais ce qui agit le plus puissamment sur son développement, ce sont les sermons de Schleiermacher qu'il avait entendus à Berlin. De Wette voudrait découvrir, lui aussi, le moyen de rattacher sa foi à celle des fidèles pour ressentir le bienfait de la communion chrétienne ; il s'efforce d'en retrouver l'expression dans les dogmes de l'Eglise. Il poursuit ardemment cette conciliation, objet de la recherche de tous les penseurs croyants d'alors. — De Wette venait de refuser un appel comme prédicateur à Brunswick, lorsqu'il fut nommé professeur à Bâle où il resta jusqu'à la fin de

sa vie, partagé entre ses travaux de cabinet, la publication de ses ouvrages et ses cours publics, faits en partie devant un public laïque qu'il avait à cœur d'initier aux questions religieuses du temps. Il conserva depuis lors cette sérénité calme qui paraît avoir été la disposition dominante de son caractère, quoique les luttes qu'il venait de traverser eussent creusé leur sillon douloureux dans son âme et qu'il ne pût se défendre de soupirer après une sérénité plus haute et une paix plus profonde, avec la mélancolique certitude de ne pas pouvoir pleinement les réaliser ici-bas. — Dans son grand ouvrage sur la *Morale chrétienne* (Berlin, 1819-1823, 3 vol.), l'insuffisance de son point de vue théologique se fait sentir d'une manière bien claire. De Wette rejette le principe du devoir qu'avait consacré la philosophie de Kant, le trouvant avec raison trop abstrait; mais celui de la vie qu'il lui substitue l'est-il moins? Tout est-il dit, en effet, lorsqu'on recommande à l'homme de développer sous toutes ses formes la vie en lui et dans ses semblables? Tout au moins faudrait-il définir cette vie. Et de quelle autre peut-il être question, si ce n'est de la vie éternelle, de celle qui a son principe en Dieu, qui nous est communiquée par lui et qui nous conduit à lui? Seule, la vie en Dieu est capable de faire comprendre à l'homme le problème de sa destinée et de le lui faire réaliser. Des trois parties dont se compose cet ouvrage, la seconde est consacrée à l'histoire de la morale chrétienne. C'est là une innovation fort heureuse; seulement on ne comprend pas pourquoi De Wette a placé cet aperçu historique entre la morale générale et la morale spéciale, division assez arbitraire d'ailleurs et qui a fait son temps aujourd'hui. — Pendant son professorat à Bâle, De Wette s'occupa avec prédilection du Nouveau Testament. Le *Manuel exégétique* (*Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament*, Berl., 1836-1848, 3 vol.) qu'il publia sur cette matière eut rapidement un grand succès. La méthode et les principes de critique qu'il met en œuvre sont les mêmes que ceux dont il s'est servi pour l'Ancien Testament, quoique, par la nature même du nouveau champ où il les exerce, il ait été amené à procéder quelque peu différemment. Il est, en effet, de toute évidence que l'on ne peut appliquer au Nouveau Testament les mêmes procédés de critique qu'à l'Ancien. Les temps sont plus rapprochés de nous; le mythe et la légende ne fleurissent plus avec la même exubérance que sur le sol de l'antique Orient; nous connaissons d'une manière positive les auteurs de quelques-uns des écrits qui sont pour nous les documents de l'histoire du siècle apostolique. Non seulement les questions d'authenticité peuvent se poser, mais elles peuvent, jusqu'à un certain point du moins, recevoir une solution satisfaisante. Il convient donc d'aborder la discussion des problèmes de critique que soulève l'examen des livres du Nouveau Testament avec beaucoup de circonspection et en s'entourant de toutes les précautions nécessaires. Il est vrai que les difficultés qui se présentent ne sont pas peu considérables. — Le merveilleux, dans les récits évangéliques, joue un grand rôle : on le côtoie sans cesse. Il ne forme pas seulement, comme on l'a cru longtemps, le commencement et la fin de l'histoire de Jésus, où De Wette croit découvrir les traces non méconnaissables de la légende; il se mêle à toute la carrière du Sauveur; ses

discours eux-mêmes en sont tout enveloppés et comme imprégnés. Il n'est pas possible de séparer les discours de Jésus des faits qui les accompagnent et qui les motivent, sans en déchirer la trame. Les expédients auxquels on a eu recours pour expliquer d'une manière naturelle ces faits sont si forcés que la solution du problème n'en est en rien avancée. Et puis, il y a d'autres difficultés encore. Les récits que nous possédons sur les événements qui constituent le fond de l'histoire de Jésus sont loin d'être d'accord. Ils se contredisent sur plus d'un point et souvent leur accord est plus embarrassant encore que leurs divergences, car leurs auteurs semblent s'être copiés, parfois même littéralement. Au lieu d'avoir trois ou quatre sources originales à notre disposition, il se trouve que nous n'en avons plus peut-être qu'une ou deux. Quel est, au surplus, le rapport entre les Evangiles écrits et la tradition orale; quel est l'intervalle qui s'est écoulé entre les événements et les écrits qui nous les racontent; quel est le mode de formation de nos Evangiles; quel est leur degré de dépendance ou de coordination; quelle est la valeur que l'on peut attribuer à leur témoignage; quelle est la nature de l'autorité dont ils doivent jouir dans l'Eglise? Telles sont les nombreuses et délicates questions que De Wette voit poindre à l'horizon de la critique sacrée et qu'il indique avec beaucoup de sagacité sans pouvoir y donner une réponse. — Et c'est là précisément ce qui le distingue de Strauss et de Baur. Il refuse au premier le droit de recourir au procédé de la légende et du mythe pour expliquer des événements qui se sont passés au premier siècle de notre ère, à une époque parfaitement historique déjà; il dénie au second la possibilité d'affirmer, avec autant de certitude qu'il le fait, que les choses ont dû se passer de telle manière et non d'une autre, vu que nous ne possédons pas des éléments d'information suffisants. De Wette ne conclut donc pas; il se borne à émettre des doutes; il pèse avec impartialité le pour et le contre, et déclare que la critique ne saurait aller plus loin. Aussi désespère-t-il de pouvoir écrire une vie de Jésus; il croit que l'histoire du fondateur du christianisme est destinée à rester éternellement enveloppée de mystère, à se noyer dans un clair-obscur voulu par la Providence. De Wette s'en console en pensant que Dieu a jugé bon qu'il en fût ainsi. Un peu moins de certitude historique, loin d'ébranler notre foi, ne doit que l'exciter davantage à pénétrer du monde visible dans le monde invisible où se trouvent ses véritables objets et les sources de la vie auxquelles elle peut se retremper. — Le dernier ouvrage publié par De Wette : *L'Essence de la foi chrétienne* (*Das Wesen des christlichen Glaubens*, Berl., 1846; voyez aussi *Vorlesungen über die Religion, ihr Wesen u. ihre Escheinungsformen*, 1827) atteste un progrès sensible vers les idées chrétiennes. C'est une exposition de l'essence du christianisme au point de vue apologétique, principalement destinée aux laïques. Les définitions que l'auteur donne, les développements dans lesquels il entre, toute l'ordonnance du livre marque une grande différence d'avec ses premiers ouvrages sur le dogme. De Wette considère la foi, non plus tant comme une exaltation du sentiment qui revêt d'une forme symbolique les idées éternelles qu'il pressent, que comme une force spirituelle qui nous remplit et nous

anime, et qui est le résultat de l'œuvre accomplie sur la terre par le Christ, la réconciliation de l'homme avec Dieu. Aussi De Wette accorde-t-il une importance particulière aux idées du péché et du salut, presque complètement étrangères à ses premiers ouvrages. C'est ainsi que notre auteur poursuit l'œuvre à laquelle il avait consacré toute sa vie, l'œuvre de conciliation entre les besoins de la raison et ceux du sentiment dont le terme lui a toujours échappé, parce que le langage de l'un et de l'autre lui semblait contradictoire, la raison se servant du langage philosophique, le cœur de celui du symbole. De Wette légua à d'autres le soin de trouver la solution de cette antinomie entre la science et le sentiment religieux. Lui-même, après avoir vaillamment combattu le bon combat, déposa les armes le 16 juin 1840, appelé par Dieu à contempler face à face ce que jusque-là il n'avait entrevu que confusément et comme dans un miroir. — Parmi les manuscrits de De Wette, s'est trouvée la poésie suivante qui le peint admirablement : « J'ai semé la semence, mais où maintenant mûrit la moisson ? Qu'il est rare que l'on comprenne et que l'on applique bien ce que l'on a appris ! Je vécus dans un temps troublé; l'union des croyants était rompue. Je me mêlai à la lutte. Mais ce fut en vain; je ne suis point parvenu à la faire cesser. Pour la liberté et la justice, on a combattu et l'on combattra encore. Ce fut pour moi une affaire de cœur. J'aurais bien aimé souffrir davantage encore pour elles. » — Pour résumer notre jugement sur De Wette, nous dirons que ses mérites sont bien plus grands dans le domaine de la critique que dans celui de la dogmatique. Il est le type du critique impartial, calme, exact. Sans doute, ce qui caractérise son œuvre, c'est l'absence de résultats précis, de conclusions positives. Sa critique ne sait pas vaincre le doute; elle se contente souvent d'arguments trop subjectifs, de raisons de goût, de sentiment, de style; elle n'appuie pas assez sur le fond historique qui demeure voilé, vague et fuyant. Dans le domaine de la spéculation, De Wette aboutit au dualisme entre la raison qui détruit l'ancien dogme et le besoin esthétique qui tend à le relever en faveur du sentiment. Mais cette restauration demeure impropre et purement figurée : le conflit entre la science et le symbole religieux reste inapaisé. — Voyez Schenkel, *De Wette u. die Bedeutung seiner Theologie für unsere Zeit*, Schaffh., 1849; Hagenbach, *De Wette, Leichenrede u. academische Gedæchtnissfeier*, Basel, 1849-50; Lücke, *De Wette. Zu freundschaftlicher Erinnerung*, Hamb., 1850; Colani, *Revue de théologie*, 1re série, I, 87. 129. F. Lichtenberger.

WETTSTEIN (Jean-Jacques), savant critique biblique, né à Bâle, en 1693, mort à Amsterdam, en 1754. Son éducation scientifique fut d'abord dirigée par son père qui était pasteur à l'église de Saint-Léonard, à Bâle, puis continuée à l'université de cette ville sous la savante direction de Buxtorf, de Werenfels et d'Iselin. Le jeune philologue compara de bonne heure entre eux les divers *codices* que renfermait la bibliothèque de sa ville natale et publia le résultat de ses recherches dans une dissertation intitulée : *De variis Novi Testamenti lectionibus*, dans laquelle il prouva que la variété des leçons du Nouveau Testament ne porte aucune atteinte à l'intégrité, à la certitude et à l'authenticité du

texte sacré. Wettstein fit ensuite un voyage en Angleterre et en France. A Londres, il entra en relations avec le célèbre critique et philologue Bentley et se livra pour lui à de savantes recherches à la bibliothèque royale de Paris où il fit la connaissance de Montfaucon et de De la Rue. Nommé successivement aumônier des troupes suisses en Hollande et pasteur à Bâle, il se sentait trop à l'étroit dans cette sphère d'activité purement ecclésiastique. Ses opinions en matière de critique lui causèrent d'ailleurs des ennuis auxquels il fut très sensible. C'est ainsi qu'il s'attira le blâme de ses anciens maîtres pour avoir attribué au *codex* des Evangiles de la bibliothèque de Bâle un âge moins avancé qu'ils ne le faisaient eux-mêmes. Il fut formellement accusé d'arianisme et de socinianisme pour avoir préféré dans 1 Tim. III, 16, la leçon ὃς à celle de θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί. Une enquête fut ordonnée contre Wettstein, à la suite de laquelle il fut destitué. Tout en protestant contre cette mesure, il se réfugia à Amsterdam chez ses parents, libraires célèbres, pour lesquels il prépara son édition critique du Nouveau Testament. Il retourna encore une fois à Bâle pour plaider sa cause; mais, malgré les bonnes dispositions du gouvernement, il perdit son procès à cause du ton mordant dans lequel il avait présenté sa défense. — En 1751, parut sa célèbre édition du Nouveau Testament grec (Ἡ καινὴ Διαθήκη. *Novum Testamentum græcum editionis receptæ, cum lectionibus variantibus, Codicum Mss. editionum aliarum, versionum et Patrum — opera et studio Joannis Jacobi Wetstenii*, Amst., 1751-1752, 2 vol. in-fol.), riche trésor de critique et d'exégèse biblique. Wettstein, en effet, n'a pas comparé moins de quarante *codices;* il les décrit avec beaucoup de soin, il les classe, mais il énumère plutôt qu'il ne pèse leur mérite : c'est de lui que date leur dénomination. Il n'ose encore reviser le texte reçu lui-même; c'est en notes, sous forme de variantes, qu'il présente le résultat de ses recherches, plaçant en première ligne les leçons qu'il préfère au texte lui-même, puis les autres, par rang de valeur, mais sans indiquer les principes qui le guident dans sa critique. Il y ajoute une traduction, avec des remarques archéologiques, ethnographiques et des parallèles tirés des auteurs classiques, des Pères de l'Eglise et des rabbins. Il convient de faire remarquer aussi que les opinions dogmatiques de Wettstein n'exercèrent aucune influence sur ses travaux scientifiques. — Nous citerons encore de lui : 1° *Clementis Romani II Epistolæ ad virgines, cum versione latina*, Leyde, 1754; 2° *Prolegomena in Nov. Testam.*, Ams., 1730; 3° *Libelli ad crisin et interpretationem N. T.*, 1766.

WETZER (Henri-Joseph), célèbre orientaliste, né en 1801 à Anzefahr, dans la Hesse électorale, mort en 1853. De parents pauvres, soutenu par le digne prêtre Van Ess, Wetzer étudia la théologie à Marbourg et à Tubingue, s'appliquant plus spécialement à l'étude de l'hébreu et de l'arabe. Il suivit également à Paris les savantes leçons de Silvestre de Sacy pour le persan, et celles d'Etienne Quatremère pour le syriaque. A partir de 1828, Wetzer professa avec un grand succès la philologie orientale à l'université de Fribourg. Il se maria en 1831. On a de lui, outre une *Traduction de l'Ancien Testament*, faite en collaboration avec Van Ess (Sulzbach, 1840) : 1° *Taki-Eddini Makrizii Historia Coptorum chris-*

tianorum in Ægypto, arabice edita, in linguam latinam translata et gravissimo theologorum ordine in Academia Alberto Ludoviciana Brisgoica oblata; c'est un manuscrit que Wetzer copia à la Bibliothèque royale de Paris, et dont il publia le texte, inconnu jusqu'alors, en l'accompagnant d'une traduction latine ; 2° *Restitutio veræ chronologiæ rerum ex controversiis Arianis inde ab anno* 325 *usque ad annum* 350 *exortum contra chronologiam hodie receptam exhibita*, Francf., 1827 ; ouvrage dans lequel l'auteur tranche le conflit soulevé entre Mansi et Mamachi sur la chronologie des événements ecclésiastiques en rapport avec l'arianisme, de 340 à 350, en établissant solidement la chronologie jusqu'en 325, et en réfutant victorieusement la chronologie admise jusqu'alors ; 3° *L'Université de Fribourg, d'après son origine, son but, ses moyens, sa qualité de corporation et de fondation pieuse, son organisation, ses institutions, et les garanties légales ecclésiastiques et politiques de sa conservation*, Frib., 1844 ; 4° les nombreux articles de l'*Encyclopédie de la théologie catholique* dont Wetzer était le directeur et qui est sans contredit le meilleur recueil de ce genre que l'Eglise catholique ait produit ; il se compose, avec le supplément, de 12 forts volumes qui ont paru à Fribourg de 1847 à 1856. Wetzer était un catholique décidé, bien qu'adversaire tacite des extravagances ultramontaines ; il s'abstient, dans les articles qu'il a rédigés, des attaques grossières que la plupart des encyclopédies catholiques dirigent contre les protestants.

WHATELY (Richard), archevêque de Dublin, né à Londres en 1787, mort à Dublin en 1863. Elève, puis fellow à l'Oriel College de l'université d'Oxford, il se distingua par son esprit de recherche sérieux, avide de lumière et passionné de logique. Il débuta par une réfutation spirituelle du scepticisme de Hume dans une brochure devenue très populaire et traduite dans plusieurs langues : *Historic Doubts relative to Napoleon Bonaparte* (1819). S'étant marié, il fut nommé pasteur à Halesworth, comté de Suffolk, et publia ses *Essays on the difficulties in the writings of Saint Paul*, où il s'arrête à la doctrine de la prédestination qu'il comprend dans un sens contraire à celui de Calvin, et ses *Letters on the Church by an episcopalian*, dans lesquelles il réclame l'indépendance de l'Eglise. En 1825, Whately revint à Oxford et s'attira bientôt, en Angleterre et en Amérique, une légitime renommée par ses cours et par ses écrits, en particulier son ouvrage principal, *The Elements of Logic*, répandu comme un manuel indispensable dans toutes les universités ; nous pouvons en dire autant de la *Rhétorique* et des *Cours sur l'Economie politique*. La nomination de Whately au siège archiépiscopal de Dublin (1831) souleva de vives protestations de la part du parti conservateur et orthodoxe, et même ses amis semblaient étonnés qu'il eut accepté un poste si peu fait pour une nature franche et indépendante comme la sienne. Mais le nouveau dignitaire ecclésiastique ne tarda pas à justifier le choix du gouvernement et à dissiper les craintes que ses allures si dégagées de tous les préjugés officiels avaient pu causer, et il montra par une série de mesures pleines de tact et de fermeté qu'il était véritablement l'homme de la situatien. C'est ainsi qu'il vota pour la réduction de 30 à 12 des évêchés anglicans en Irlande ; il fit tous ses

efforts pour établir le système de parité entre les catholiques et les protestants d'Irlande, s'élevant énergiquement contre les moyens de propagande charnels qui étaient en vigueur ; il se montra partisan résolu des écoles non-confessionnelles et pendant vingt ans il fut l'âme de la commission pour l'éducation. Son désintéressement, sa bienveillance, son inépuisable charité désarmèrent peu à peu les préventions et lui gagnèrent des sympathies, même parmi ses adversaires. Il combattit avec une énergique persévérance les progrès du puséysme, malgré les obstacles qu'il rencontra chez son clergé. Sa ponctualité dans l'expédition des affaires était exemplaire. Whately siégea plusieurs fois dans la Chambre des lords et fit partie de commissions importantes. Nous citerons encore, parmi ses ouvrages théologiques, ses *Essays* (3 séries), ses études sur *The kingdom of Christ*, *Thoughts on the Sabbath*, *Scripture doctrine concerning the Sacraments*, *View of the Scripture revelation respecting a future state*, empreintes d'un esprit à la fois religieux et libéral et rédigées dans un style classique. Simple, vrai, d'une droiture à toute épreuve, Whately est le type de l'administrateur et de l'écrivain impartial et équitable ; il a réalisé, selon le mot d'Arnold, l'idéal de la sainteté moderne, qui, en opposition avec la conception ascétique ou piétiste d'un autre âge, pourrait être appelée la sainteté laïque. — Voyez Fitzpatrik, *Memoirs of R. Whately*, 1864 ; sa *Vie* et sa *Correspondance* ont été publiées par sa fille.

WHISTON (William), théologien anglican, né en 1667 dans le Leicestershire, mort en 1752. Chapelain de l'évêque de Norwich, il publia en 1696 *A new theory of the earth, from its original to the consummation of all things*, dans laquelle il se montre disciple dévoué de Newton, auquel il succéda à Cambridge en qualité de professeur de mathématiques (1703). C'est alors qu'il composa ses ouvrages *A short view of the chronology of the old Testament and of the harmony of the four Evangelists* (1702), un *Essay on the revelation of Saint John*, *The accomplishment of Scripture prophecies*, *The literal accomplishment of Scripture prophecies*, etc, qui confirmèrent le soupçon d'arianisme qui avait déjà précédemment été élevé contre lui. En 1710, Whiston fut destitué de sa chaire professorale, et alla se fixer à Londres où il vécut du produit de sa plume et des secours de ses amis. En 1711-12, il publia son ouvrage capital, *Primitive Christianity revived*, 5 vol., où il justifie son éloignement du dogme officiel de la Trinité ; nous y trouvons les *Constitutions apostoliques* et les *Recognitiones* de Clément, en grec et en anglais, les lettres d'Ignace, et d'autres documents favorables à son point de vue ; mais l'auteur fait preuve de peu d'esprit critique et de connaissances historiques insuffisantes. Citons encore de lui : les *Lettres au comte de Nottingham sur l'éternité du Fils de Dieu* (1721) ; *The primitive Eucharist revived* (1736) ; *The sacred history of the old and new Testament, from the creation of world till Constantine* (1746, 6 vol.) *The primitive New Testament* (1748) ; *The liturgy of the church of England reduced nearer to the primitive standard* (1750) ; une traduction des œuvres de Josèphe avec huit études originales sur la matière (1736), enfin son autobiographie : *Memoirs of the life and writings of Mr.*

Will. Whiston, written by himself, Londres, 1749-50, 3 vol. En 1747, Whiston, devenu baptiste, sortit de l'Eglise anglicane et essaya de fonder une « communauté primitive » dans sa maison.

WHITBY (Daniel), érudit anglican, né à Rushden, dans le Northampton, vers 1638, mort en 1726, fut successivement fellow du Trinity-College à Oxford (1664), chapelain de l'évêque de Salisbury (1668) et recteur de Saint-Edmond de Salisbury. Il publia d'abord des écrits polémiques d'une rare violence contre Rome ; puis il plaida en faveur d'un rapprochement des anglicans et des dissidents (*The Protestant Reconciler*, Londres, 1683), écrit qui fut solennellement condamné et brûlé par l'université d'Oxford, et que l'auteur rétracta avec une coupable faiblesse. Son ouvrage principal est *A paraphrase and commentary on the new Testament*, 1703, 2 vol. ; 4e éd., 1718, avec une dissertation, *Examen variantium lectionum Joh. Millii in Nov. Testam.*, et une autre sur le *Millenium*. Dans ce commentaire, Whitby partage encore les vues de l'ancienne école orthodoxe et son exégèse est des plus arbitraires. Par contre, dans sa *Dissertatio de S. Scripturarum interpretatione secundum patrum commentarios* (1714), tout en proclamant la Bible comme la seule règle de foi, il s'affranchit de l'autorité des Pères qui sont « des exégètes fort incompétents et des guides peu sûrs dans les controverses théologiques. » Les attaques des déistes anglais contre la doctrine du péché originel exercèrent une influence décisive sur l'esprit de Whitby qui écrivit une série de traités contre la doctrine calviniste de la prédestination, en se plaçant au point de vue des arminiens ; nous ne citerons que les *Four discourses* (1710) et *A discourse concerning election and reprobation* ou *On the five points* (1711). Enfin, lorsque Clarke eut publié *The Scripture doctrine of Trinity* (1712), Whitby professa ouvertement l'arianisme, sans être incommodé dans l'exercice de ses fonctions ecclésiastiques.

WHITEFIELD (George), né à Gloucester, le 16 décembre 1714, dans une humble condition, servit quelque temps dans l'auberge de sa mère. A dix-huit ans, il fut admis à l'université d'Oxford, au collège de Pembroke, en qualité d'étudiant pauvre, obligé, tout en poursuivant ses études, de servir ses camarades plus fortunés. Il y vécut d'abord d'une vie solitaire, partagée entre l'étude et les austérités. Il entra enfin en relation avec les Wesley et devint l'un des membres les plus zélés de l'association d'étudiants connus dès lors sous le nom de méthodistes. Bientôt même il les surpassa tous par ses austérités. Il arriva le premier, dès 1735, au sentiment de la réconciliation. Admis à l'ordination alors qu'il n'avait que vingt et un ans, il se mit à prêcher dans sa ville natale et ailleurs, avec un succès extraordinaire. Encouragé par les frères Wesley, il partit pour l'Amérique, afin d'y poursuivre l'œuvre qu'ils avaient commencée à Savannah. Il y déploya un grand zèle et y fonda un institut d'orphelins. La nécessité de trouver des fonds pour cette entreprise le ramena en Europe au bout de quelque temps. Ses succès comme prédicateur s'y renouvelèrent, mais l'accueil que lui fit le clergé anglican ne fut plus le même ; les chaires se fermèrent l'une après l'autre à celui en qui on voyait un novateur fanatique. N'obéissant qu'à son

zèle, Whitefield commença ces prédications en plein air qui jouèrent un si grand rôle dans le réveil du dix-huitième siècle. Il prêcha d'abord aux charbonniers de Kingswood, près Bristol, population grossière et à moitié sauvage, privée de tout secours religieux. Il obtint au milieu d'eux de grands succès spirituels. « On commença, dit-il, à s'apercevoir que les cœurs étaient touchés en voyant les traces blanches des larmes sur leurs joues noircies, quand ils sortaient de leurs fosses de charbon. » A Moorfields, dans la banlieue de Londres, rendez-vous des bateleurs et des charlatans, Whitefield ne craignit pas de tenter d'apporter l'Evangile aux masses qui se réunissaient là pour se divertir. On l'écouta avec étonnement, mais sans mauvais vouloir et il put, à diverses reprises, s'y faire entendre. Sa voix était belle et forte; on assure que 30,000 auditeurs pouvaient l'entendre sans peine. — De retour en Amérique, il put, avec des fonds qu'il apportait d'Angleterre, faire construire en Géorgie sa maison d'orphelins, qu'il appela Béthesda. Un grand mouvement religieux se manifesta à la suite de ses prédications dans plusieurs villes d'Amérique. Mais là aussi l'opposition du clergé officiel l'obligea à prêcher en plein air. Une lettre publiée par Whitefield, dans laquelle il traitait sévèrement l'archevêque Tillotson, lui suscita à son retour en Angleterre des ennuis sérieux. Dans une autre lettre, il avait pris très vivement à partie son ami Wesley sur la question de la prédestination. Cette divergence de vues s'envenima au point d'amener une séparation. Les amis de Whitefield lui firent construire une chapelle provisoire, à laquelle il donna le nom de Tabernacle. Elle fut reconstruite en 1753 et a continué jusqu'à nos jours à servir au culte. Il visita un grand nombre de villes de l'Angleterre et de l'Ecosse, et vit partout les multitudes accourir pour l'entendre. Sa vie fut, pendant trente ans, une succession ininterrompue de voyages missionnaires. L'Angleterre, le pays de Galles, l'Ecosse, l'Irlande et l'Amérique entendirent, à diverses reprises, le grand évangéliste, et partout sa parole porta des fruits abondants. L'Ecosse, où le presbytérianisme avait abouti à une orthodoxie froide et formaliste, fut ébranlée par cette prédication courageuse et ennemie des vaines conventions, et un réveil remarquable y éclata. En Angleterre, anglicans et non-conformistes profitèrent également de ses travaux missionnaires; mais ce furent surtout les multitudes qui ne fréquentaient aucun culte qui devinrent sa clientèle de prédilection. En Amérique, où il fit sept voyages, le puritanisme de la Nouvelle-Angleterre se réveilla sous son influence et sous celle de Jonathan Edwards; dans les colonies du centre, il enflamma par son zèle l'âme des Tennent, des Blair, des Finley, qui luttèrent avec lui contre l'engourdissement religieux de l'époque; dans le sud, Whitefield fut à peu près seul, mais ses efforts portèrent des fruits là aussi. — L'amitié de lady Huntingdon, qui avait conféré à Whitefield les fonctions de chapelain auprès de sa personne, le mit en rapport avec plusieurs des représentants de l'aristocratie britannique. Il eut pour auditeurs Chesterfield et Bolingbroke, qui rendirent justice à ses talents oratoires, sans toutefois se laisser persuader par lui. Hume disait après l'avoir entendu : « C'est le prédicateur le plus ingénieux que je connaisse. Il vaut la peine de faire vingt milles pour

assister à sa prédication. » Le célèbre historien appuyait son opinion de cette citation, qu'il avait retenue de la péroraison d'un discours de Whitefield : « L'ange qui est ici présent est prêt à quitter notre terre pour prendre son essor vers les cieux. Partira-t-il sans porter la nouvelle qu'un seul pécheur d'entre cette multitude a été retiré de sa voie de perdition ? » Puis, levant au ciel des yeux remplis de larmes, il s'écria : « Arrête, Gabriel, arrête ! Ne franchis pas les portiques sacrés avant de pouvoir annoncer qu'une âme s'est convertie à Dieu. » « Cette apostrophe, dit Hume, était accompagnée de gestes si animés et cependant si naturels, que tout ce que j'ai jamais vu ou entendu ne peut lui être comparé. » — Whitefield ne possédait ni une grande intelligence ni une grande culture ; il ne fut ni un théologien ni un fondateur. Mais il était né orateur, et il peut être compté au nombre des hommes en qui s'est incarné le génie de l'éloquence. Il avait une âme ardente et passionnée, qu'une foi vive exaltait jusqu'à l'enthousiasme. La vue d'une grande réunion d'hommes faisait vibrer en lui les cordes de l'émotion et lui inspirait les accents les plus pathétiques. Il y avait là assurément autre chose qu'un don naturel ; il y avait cet amour des âmes qui communiqua à la première prédication méthodiste son étonnante puissance. Si Whitefield avait l'âme d'un orateur, il en avait aussi l'art. Franklin, qui l'entendit souvent, déclarait que, d'une fois à l'autre, l'orateur avait perfectionné son action. Garrick, qui l'admirait beaucoup, lui rend un témoignage tout semblable. On a souvent rappelé le propos de ce même acteur, qui affirmait que Whitefield pouvait faire pleurer ou trembler ses auditeurs en prononçant le mot Mésopotamie. Ceux de ses sermons qui nous ont été conservés ne donnent qu'une faible idée de sa puissance oratoire. Pour la comprendre, il faut faire la part large à la puissance du geste, de la voix et des larmes, comme aussi à l'inspiration du moment. Whitefield mourut d'une attaque d'asthme, le 30 septembre 1770, à Newburyport, en Amérique. Il avait encore prêché la veille de sa mort. — On possède plusieurs biographies de Whitefield, par Gillies, Philip, Andrews, etc. La plus récente et la plus complète est celle de Tyermann, 2 vol., Londres, 1876. MATTH. LELIÈVRE.

WICELIUS (George), Witzel, théologien du seizième siècle, né près de Fulda en 1504, mort à Mayence en 1593. Fils d'un cabaretier, il fut frappé de bonne heure de la corruption de l'Eglise et de la tyrannie du pape. D'Erfurt où il conquit le grade de magister, il se rendit en 1520 à Wittemberg pour y suivre les leçons de Luther et de Mélanchthon. Il se sépara de l'Eglise catholique, l'année suivante ; mais l'étude d'Erasme avait nourri chez lui l'esprit de conservation et il lui semblait que Luther ébranlait l'Eglise jusque dans ses fondements éternels. Contre sa propre conscience, Wicelius se fit, sur le vœu exprimé par son père, ordonner prêtre par l'évêque de Mersebourg ; il n'en continua pas moins ses prédications réformatrices et se maria en 1524. Nommé pasteur à Niemeck, en Saxe, il s'efforça de prendre une position intermédiaire entre les catholiques et les protestants ; en même temps il encourut le soupçon de tendances unitaires. Bientôt il soutint contre les réformateurs de vives controverses, dans lesquelles l'élément personnel joua

malheureusement un rôle considérable. Etant rentré dans le giron du catholicisme, Wicelius fut nommé à une cure à Eisleben. Mais sa vie errante n'était pas encore arrivée à son terme ; toujours pourchassé ou mécontent, nous le trouvons chez les utraquistes en Bohème, à la cour de l'électeur de Brandebourg à Berlin, mêlé aux disputes relatives à l'intérim d'Augsbourg, occupé à colliger de vieilles liturgies à Fulda, enfin pensionné par l'électeur de Mayence qui l'occupait à des recherches homilétiques et hymnologiques. Wicelius a beaucoup écrit, soit dans le but de rapprocher les deux Eglises, soit pour sa défense personnelle contre les attaques dont il était l'objet de la part des chefs de la Réforme. — Voyez Strobel, *Beitræge zur Literat. des XVI ten Jahrh.*, Nuremb., 1786, II ; Schrœckh, *Kirchengesch.*, I, 570 ; IV, 242 ss. ; Rienæcker, dans *Kirchenhistor. Archiv*, 1825, p. 312 ss. ; 1826, p. 17 ss. ; Neander, *De Georgio Wicelio*, Berol., 1839 ; Holzhausen, dans la *Zeitschr. f. histor. Theol.*, 1849, p. 382 ss. ; Kampschulte, *De G. Wicelio ejusque studiis*, Paderb., 1856.

WICHERN (Jean-Henri), philanthrope chrétien distingué, l'un des fondateurs de la mission intérieure. Né à Hambourg en 1808, fils d'un notaire, il étudia la théologie à Gœttingue et à Berlin ; puis, à son retour dans sa ville natale, encouragé par sa pieuse mère, il ouvrit une école libre du dimanche qui réunit de 400 à 500 enfants de la classe la plus pauvre. C'est ainsi qu'il conçut peu à peu le dessein de fonder l'œuvre à laquelle est attaché son nom. Elle avait pour but de recueillir et d'élever des enfants moralement abandonnés, et en même temps de former des diacres ou évangélistes (*Brüder*), capables de porter remède aux innombrables souffrances physiques et morales du peuple, surtout dans les grandes villes. La fondation du Rauhe-Haus remonte à l'année 1833 ; mais la tâche que cet établissement poursuivait ne fut bien connue qu'à partir de 1844, lorsque le docteur Wichern lança ses *Feuilles volantes* (*Fliegende Blætter*) par toute l'Allemagne, conviant tous les hommes de bonne volonté à prendre à cœur la misère de leurs semblables. La révolution de 1848 imprima un nouvel essor à l'œuvre de Wichern. Au Kirchentag de Wittemberg, il prononça un discours enflammé, débordant de la plus noble compassion pour les maux du peuple « que l'Eglise avait éloigné de Dieu en négligeant de lui porter secours. » C'est de cette époque que date l'œuvre de la Mission intérieure (voy. cet article), qui n'a fait que se développer depuis lors et qui est l'un des plus beaux fleurons du christianisme au dix-neuvième siècle. Wichern en exposa les principes avec un rare talent dans une remarquable brochure intitulée *La Mission intérieure de l'Eglise évangélique allemande ;* il montre qu'elle repose tout entière sur l'exercice *libre* de la charité chrétienne, et comme telle elle n'a rien à démêler avec le christo-socialisme d'Etat que le fameux prédicateur de la cour, M. Stœcker, a mis à la mode aujourd'hui ; elle en est, à vrai dire, absolument le contraire. — Wichern avait un talent d'organisateur de premier ordre : il unissait à une foi profonde et sereine un esprit éminemment pratique. Tout en plaidant avec une chaleur entraînante la cause de la Mission intérieure devant les hauts dignitaires de l'Etat et de l'Eglise, il ne négligeait pas les détails prosaï-

ques de la vie journalière. Au pessimisme que pouvait faire naître en lui le contact incessant avec la misère sous toutes ses formes, il opposait l'optimisme de ses espérances chrétiennes. En matière politique comme en matière ecclésiastique, Wichern était l'homme du juste milieu, bien qu'avec un penchant marqué pour les tendances réactionnaires, qui se développa, dans les derniers temps, par la fréquentation habituelle des cercles aristocratiques dans lesquels il était admis et choyé. Attaché, par le roi de Prusse Frédéric-Guillaume IV, en qualité de conseiller d'Etat, au ministère de l'intérieur, il fut spécialement chargé de la réforme du système pénitentiaire et se montra partisan convaincu du système cellulaire. Wichern organisa aussi la diaconie militaire, non sans lui imprimer ce cachet un peu rigide et étroit qui nous a frappés durant les dernières guerres qu'a soutenues la Prusse. Wichern était aussi membre du consistoire et du conseil évangélique supérieur depuis 1858. Une paralysie douloureuse frappa depuis 1872 les forces physiques et les facultés intellectuelles du noble philanthrope qui s'éteignit en 1881, universellement regretté.

WICLIF (John), précurseur de la Réformation du seizième siècle, né vers 1320, à Spreswell (comté d'York, en Angleterre), mort à Lutterworth (comté de Leicester), le 31 décembre 1384.

I. Sa Vie et ses Ecrits. — John Wiclif était issu de la famille anglo-saxonne des Wycliffe to Wycliffe, qui avait maintenu ses droits de seigneurie contre les conquérants normands et qui resta catholique jusqu'à la mort de son dernier représentant Francis of Wiclif, mort à Château-Bernard-sur-Tees (vers 1830). Destiné par ses parents à l'état ecclésiastique, il reçut ses premières leçons de latin du curé de Spreswell, mais ne connut jamais le grec « qu'à travers des lunettes latines » comme dit un de ses biographes. Sa vie peut se diviser en trois périodes : le savant d'Oxford (1335-65) ; l'avocat ecclésiastique de la couronne (1366-77) ; le pasteur et le réformateur de l'Eglise (1378-84). Wiclif fut avant tout un fils de l'université d'Oxford, qui dès le treizième siècle avait été illustrée par Duns Scot ; c'est là qu'il fut successivement élève (scholar), et professeur (fellow), de Balliol et de Merton-College, locataire de Queen's College et administrateur du Canterbury-Hall et qu'il prit tous ses grades depuis celui de maître ès arts jusqu'à celui de docteur en théologie. Il manifesta de bonne heure son goût pour les sciences naturelles et pour la Bible, qu'il ne connut pourtant que par la « Vulgate et par les Pères, tels que saint Augustin et saint Bernard. Mais, par contre, la lecture des auteurs scolastiques, et des écrits de l'évêque de Lincoln, Robert Grossetête, ne lui inspira que de l'aversion pour les disputes monastiques et pour les ordres mendiants. Pendant son séjour à Oxford, notre « fellow » eut aussi l'occasion d'étudier le droit canon et le droit romain, et de se rompre au maniement des affaires, par la gestion des biens de Balliol-College et de Canterbury-Hall, en quoi il déploya une probité, une prudence et une habileté remarquables. C'est à cette première et décisive période de sa carrière que se rapportent ses écrits latins sur la philosophie et sur divers livres de la Bible ; par exemple sa *Logique*, le *De universalibus*, le *De*

materia et forma, le *De anima*, ses *Commentaires* sur tous les livres du Nouveau Testament, excepté l'*Apocalypse* et sur le Sermon de la montagne. A ce moment, Wiclif se montre déjà dialecticien consommé et partisan décidé de la réalité des idées générales. La bulle du pape Urbain V, qui tout à coup (1365), réclama le tribut de Jean-sans-Terre avec les arrérages depuis 33 ans, et qui souleva chez tous les Anglais patriotes un sentiment d'indignation contre les ingérences pontificales, fit sortir Wiclif de sa studieuse retraite et le fit paraitre sur la scène publique, comme un défenseur des droits et des intérêts de la couronne d'Angleterre. C'est alors qu'il composa son de *Dominio*, sa *Somme théologique*, qui contient douze traités, entre autres le célèbre *De veritate sacræ Scripturæ* et sa brochure : *Ad parliamentum regis* (1366), où il soutient cette thèse, qui contient en germe toute la Révolution séculière du seizième et du dix-huitième siècle : « Si l'Eglise fait un mauvais usage des biens temporels, ou qu'elle tombe dans des abus et excès nuisibles à la chose publique, le Pouvoir civil a le droit de lui reprendre ses biens par voie législative. » Dans le même ordre d'idées, il publia ensuite sa brochure : *De forma juramenti Arnaldi de Granario*, dans laquelle il démontre que ce personnage, collecteur des taxes pontificales en Angleterre, manquait aux obligations qu'il avait contractées par serment vis-à-vis du roi. Wiclif était seul désigné pour prendre part, sous la présidence du duc de Lancastre (*John of Gent*), aux conférences de Bruges (1374), où les délégués d'Edouard III réglèrent avec les légats du pape Grégoire XI la question de l'investiture des bénéfices ecclésiastiques. Au retour de cette mission, qui lui valut l'amitié du duc de Lancastre, Wiclif fut nommé recteur de Lutterworth, et résigna aussitôt sa prébende de Ludgershall pour être conséquent avec l'opinion qu'il avait toujours manifestée contre le cumul des bénéfices. Mais, en revanche, il fut dès lors en butte aux attaques réitérées des hauts prélats romains. En février 1377, il fut cité devant la « convocation des évêques » à Saint-Paul de Londres ; février 1378, il fut mandé à Lambeth, devant l'archevêque de Canterbury et l'évêque de Londres, commissaires élus par le souverain pontife, pour avoir à répondre de dix-neuf thèses, prétendues contraires au droit et au dogme catholiques ; et, les deux fois, il revint acquitté, grâce à l'intervention soit du duc de Lancastre, soit de la reine-mère et des bourgeois de Londres. En effet, il était toujours l'avocat consultant de la couronne et, en octobre 1377, le gouvernement du jeune Richard II le consulta sur la question de savoir si, « en cas de nécessité et pour cause de défense nationale, le roi avait le droit d'interdire l'exportation de l'argent hors du royaume et de retenir le trésor du pays, malgré les ordres et menaces de peines spirituelles du pape. » Wiclif répondit affirmativement dans son *Ad quæsita regis et concilii*, où il invoqua l'autorité de saint Bernard (*De consideratione*). — Jusque-là Wiclif n'était guère sorti de son rôle de docteur en droit canon et de défenseur des droits de l'Etat, en matière de contrôle des affaires ecclésiastiques, mais en 1378 éclatait le grand schisme d'Occident : deux papes, Urbain VI et Clément VII, se disputaient la tiare, et surtout la caisse pontificale, à coups d'anathèmes et à force d'intrigues et de menaces de guerre. Cet

événement précipita le mouvement de la pensée de Wiclif et lui fit envisager la possibilité, pour l'Eglise, de se passer d'un chef visible et la nécessité de la réformer sur la base de l'Ecriture sainte. Depuis longtemps déjà, en prenant la Bible pour sujet de ses lectures à Oxford, Wiclif s'était préparé à la traduire. Alors (1378-82), il comprit qu'il fallait la mettre à la portée de tous et, avec l'aide de quelques amis, il entreprit cette œuvre hardie de la version de la Vulgate en langue anglaise et de la prédication itinérante dans laquelle il avait eu, sans le savoir, Pierre Valdo pour précurseur. En même temps, il publiait ses *Douze thèses sur l'Eucharistie* (1381), qui étaient aussitôt signalées au chancelier de l'Université d'Oxford comme contraires à la foi catholique et dont dix étaient, l'année suivante (mai 1382), condamnées par un synode à Londres, mais sans qu'on osât nommer Wiclif. Celui-ci ripostait par sa *Confessio magistri Johannis Wiclif* et par son traité populaire : *The Wicket*. En novembre 1382, Wiclif fut encore une fois cité devant un synode à Oxford, mais non pas condamné ; et aussitôt après, il présenta au roi et au Parlement une pétition où il réclamait les quatre points suivants (d'où le nom de *Four Articles*) : 1° L'abolition des vœux monastiques ; 2° celle de l'exemption des taxes fiscales pour le clergé et ses biens ; 3° la suppression des dîmes et offrandes imposées ; 4° la prédication de la pure doctrine de Jésus-Christ sur l'Eucharistie dans toutes les églises du royaume. Quoique ces thèses fussent au premier chef radicales pour l'époque, l'archevêque de Canterbury ferma les yeux et le recteur de Lutterworth put passer en paix dans sa paroisse les deux dernières années de sa vie. Il les consacra à compléter son capital ouvrage théologique : *Le Trialogus* (*cum supplemento*) ; écrivit *De officio pastorali*, *De sex jugis*, *Dialogus, sive speculum Ecclesiæ militantis*, et plus d'un demi-cent de *Traités populaires*, en anglais, sur le *Catéchisme*, l'*Eglise et J.-C.*; et prêcha, devant son troupeau de Lutterworth, des sermons qui nous ont été conservés en nombre. En 1383, Wiclif sortit de son calme pour lancer une double et énergique protestation contre la croisade ordonnée, par le pape Urbain II, contre les Flamands qui reconnaissaient l'autorité de son rival, et dont le commandement était confié à l'évêque de Norwich (*Contra cruciatam papæ*) *Littera ad archiepiscop. Cantuariensem, ad Urbanun*). Frappé de paralysie depuis deux ans, Wiclif, on le voit, n'en était pas moins actif par la parole et par la plume ; lorsqu'une seconde attaque l'emporta le dernier jour de décembre 1384, la mort le trouva, comme un bon pasteur, au milieu de son troupeau, et comme un vaillant soldat du Christ, luttant pour l'honneur de Dieu et les droits de sa patrie !

II. Son caractère et sa doctrine. — Cette rapide analyse de la vie et des écrits de Wiclif nous permet déjà de nous faire une idée de son caractère et de sa doctrine. Ce qui nous frappe, avant tout chez lui, c'est la prédominance de la volonté, de l'action, sur l'intellect et sur le sentiment. Wiclif n'est pas de ces prédicateurs qui cherchent à plaire par des mouvements pathétiques ou de piquantes anecdoctes, ni de ces lettrés qui aiguisent les traits d'esprit ; c'est un avocat convaincu de la bonté de sa cause ; que dis-je ? c'est le *vir bonus dicendi peritus* dont parle Cicéron,

c'est-à-dire l'honnête homme qui donne d'abord l'exemple de la vertu afin de la persuader aux autres. Ses critiques acerbes, ses virulents sarcasmes contre les « moines mendiants » et les mauvais papes ne sont que l'explosion de sa conscience indignée contre une dévotion hypocrite. L'initiateur de la poésie anglaise, Geoffroi Chaucer, a tracé dans ses contes de Canterbury, sous le titre de *The Parson*, un portrait idéal du bon pasteur de petite ville, qui ressemble trait pour trait à notre héros. Oui! dans ce savant, pauvre de biens, mais riche de saintes pensées et de bonnes œuvres; indulgent aux pécheurs repentants, mais sévère pour les orgueilleux et les entêtés; qui ne voulait prêcher à ses paroissiens que l'Evangile du Christ, plein d'amour, et la doctrine des apôtres; qui ne réclamait pas les dîmes avec malédictions, mais aurait plutôt donné de son propre bien à ses ouailles, nous reconnaissons le modeste et dévoué recteur de Lutterworth. — Mais, si la critique des adversaires les plus malveillants n'a rien trouvé à reprendre dans sa vie privée et publique, Wiclif échappe-t-il pour cela au reproche d'hérésie qui a été formulé contre lui? Oui et non. En philosophie, Wiclif fut réaliste avec Anselme de Canterbury et Duns Scot, c'est-à-dire qu'il soutenait la réalité objective des idées générales, contre les nominalistes tels que Roscelin et Abélard; en théologie, il n'était pas moins orthodoxe, comme on peut s'en convaincre par son *Trialogus*, où il fournit les preuves de l'existence de Dieu, de la trinité et des principaux dogmes catholiques. Mais il se montre novateur sur deux points: le premier, c'est qu'il substitue à l'*auctoritas* des scolastiques, qui consistait dans l'ensemble de la Bible, des Pères, des conciles et des papes, c'est-à-dire dans un mélange de traditions écrites et orales: la Bible, comme la *magna charta* écrite et donnée d'en haut, par le moyen de laquelle nous devons revendiquer le royaume de Dieu, sa justice et sa liberté. La deuxième hérésie de Wiclif, c'est sa conception de l'eucharistie, qui est absolument différente de la doctrine catholique, contraire, d'après lui, à la sainte Ecriture, mais qui correspond, par une symétrie remarquable, au dogme orthodoxe de l'union des deux natures en Christ. En effet, à ses yeux, le corps et le sang du Christ sont réellement présents dans les espèces consacrées, sans que la substance du pain et du vin ait pour cela disparu: *Right so as the persoun of Christ is verrey God and verry mon — verry Godhed and verry monhed — right so the same Sacrament is verry God's body and verry bred.* — Enfin, et surtout, Wiclif admet l'harmonie essentielle entre la loi naturelle (conscience) et la loi divine (morale chrétienne); entre la lumière naturelle (raison) et la vérité révélée (Bible); il ne craint pas d'en appeler au témoignage de Platon et des philosophes pour la démonstration de la trinité; et, par sa méthode rationaliste, il ouvre la voie à la théologie ultérieure, et il est vraiment un précurseur de Huss, de Zwingli, de Locke. Aussi, l'Eglise romaine, qui n'avait pas réussi à le faire condamner personnellement de son vivant, s'attaqua-t-elle à sa mémoire: quarante-cinq thèses plus ou moins authentiques de Wiclif furent déclarées hérétiques et téméraires par un concile de Rome (1412), et par celui de Constance (1415); en conséquence, plus de trente ans après sa mort, ses ossements furent

exhumés et brûlés avec plusieurs de ses livres, entre autres le *Trialogus*, et les cendres jetées dans la rivière de Lutterworth.

III. Son œuvre et ses disciples. — Laissant de côté ses travaux exégétiques et juridiques, et ne le considérant qu'au point de vue de la réformation de l'Eglise, nous dirons que Wiclif a fait deux œuvres capitales : il a achevé la première version anglaise de la Bible digne de ce nom ; il a créé la prédication en langue vulgaire et la mission intérieure dans les classes populaires. Ces deux œuvres se tiennent par un lien indissoluble : sans traduction vulgaire des Ecritures, pas d'évangélisation efficace auprès du peuple. Or, avant le quatorzième siècle, il n'y avait que des versions anglo-saxonnes ou anglo-normandes de fragments de la Bible, par exemple du Psautier, et de tel et tel Evangile, et encore étaient-elles seulement à l'usage des clercs. Wiclif le premier conçut et éxécuta, avec l'aide de quelques disciples et amis d'Oxford, le projet d'une traduction complète de la Bible, qui fut mené à bonne fin trois ou quatre ans après sa mort (vers 1388). Cette version de Wiclif marque, dans le développement de la langue anglaise, une époque aussi décisive que celle de Luther pour l'allemand, et personne n'en a mieux apprécié la portée que le chroniqueur catholique Knighton lorsqu'il dit : *Divinum Verbum transtulit Wyclefius in anglicam linguam, non angelicam. Unde per ipsum fit vulgare, et magis apertum laïcis et mulieribus, quam solet esse clericis. Et sic evangelica margarita spargitur et a porcis conculcatur, ita ut laïcis commune æternum, quod ante fuerat clericis et Ecclesiæ doctoribus talentum supernum.* Knighton ne s'y trompait pas ; il y avait chez Wiclif une tendance manifeste à confier aux laïques les fonctions d'évangéliste et de prédicateur, dont les prêtres s'acquittaient si mal. Cela parut dans la qualité des prédicateurs itinérants qu'il envoya successivement d'Oxford (depuis 1375) et de Lutterworth (depuis 1380) dans les campagnes. Il avait choisi d'abord des prêtres pauvres et fidèles; plus tard il employa des laïques pieux, et trouva que leur prédication évangélique rapportait plus de fruits. *Quantum ad fructum, certum videtur quod unus ydiota, mediante Dei gratia, plus proficit ad ædificandam Christi ecclesiam quam multi graduati in scolis.* Au premier rang de ces disciples de Wiclif, qui furent les apôtres de la mission intérieure en Angleterre, sous le nom de *Bible-men* ou de *Lollards*, nous remarquons Nicolas de Hereford et John Purvey, ses principaux collaborateurs pour la version de la Bible; William Thorpe et ce jeune J. Horn, qui fut son suffragant à Lutterworth et le dernier témoin de son zèle pastoral. Par la Bible anglaise et par cette mission incessante des lollards, qui n'a de comparable que les voyages des « barbets » vaudois, l'œuvre de régénération morale et de réforme de l'Eglise, commencée par Wiclif, se propagea sourdement en Angleterre pendant un siècle et demi, et prépara les esprits à accepter le double principe de la Réformation du seizième siècle : la Bible, comme autorité suprême en matière de foi, et Christ pour unique médiateur !

Bibliographie. — Knighton, *Chronica de eventibus Angliæ, a temporibus regis Edgari ad Ricardum II*, vers 1400, publiée par J. Selden dans sa *Collectio scriptorum rerum anglicana* ; Walsingham (Thomas),

Historia Anglicana, vers 1450, publiée par Parker, 1574; John Foxe, *Acts and monuments of Martyrs*, 3 fol., 1684; John Lewis, *The history of the life and sufferings of the Rev. John Wiclif*, London, 1720; Robert Vaughan, *Life and opinions of John de Wicliffe*, 2 vol., London, 1828; *John de Wicliffe. A monograph.*, London, 1853; De Ruever Groeneman, *Diatribe in J. Wicliffi vitam, ingenium, scripta,* Utrecht, 1877; E. de Bonnechose, *Les Réformateurs avant la Réforme*, 2 vol., Paris, 1845; Forshall and Madden, *The Wicliffite version of the holy Bible*, 4 vol. in-4°, Oxford, 1850; K. Bœhringer, *Die Kirche Christi u. ihre Zeugen. J. von Wycliffe*, 1856; W. Shirley, *Fasciculi Zizaniarum, mag. J. Wyclif, cum tritico*, London, 1858; Thomas Arnold, *Select english Works of John Wiclif*, 3 vol., Oxford, 1869-71; Gotthard Lechler, *Johann von Wiclif u. die Vorgeschichte der Reformation*, 2 vol., Leipzig, 1873; *Johannis Wiclif Trialogus, cum Supplemento Trialogi*, Oxford, 1869. G. Bonet-Maury.

WIGBERT (Saint), premier abbé de Fritzlar. Boniface, l'apôtre de la Germanie, fonda vers 732 à Fritzlar (*Frideslare*), dans la Basse-Hesse, l'église de Saint-Pierre et un monastère de bénédictins auquel il annexa une école de missionnaires qu'il dirigea lui-même aussi longtemps que ses occupations le lui permirent. Mais le cercle de son activité s'étendant chaque jour davantage et le nombre des jeunes moines s'accroissant rapidement, il en confia la direction au presbytre Wigbert du couvent de Glaston, en Angleterre. Celui-ci se rendit en 734 à Fritzlar et s'y établit avec quelques compagnons d'œuvre; il était également distingué par la piété et par le savoir, de mœurs sévères et animé d'un zèle infatigable. L'école de Fritzlar se développa de la manière la plus heureuse; la vénération dont Wigbert avait été l'objet durant sa vie le suivit après sa mort (747). — Voyez Servatus Lupus, abbé de Ferrières, *Vita S. Wigberti, abbatis Fritzlariensis*, chez Baluze, p. 292 ss., et chez Mabillon, *AA. Bened.*, III, 671 ss.; *Miracula S. Wigberti*, éd. Waitz, chez Pertz, *Monum. Hist. Germ.*, VI, 227 ss.; Rettberg, *Kirchengesch. Deutschl.*, I, 593 ss.

WILBERFORCE (William), le philanthrope anglais, naquit à Hull, le 24 août 1759, d'une famille de riches négociants. Dès son enfance, il fit preuve d'une vive intelligence et d'un don si remarquable pour la parole que ses compagnons d'école le faisaient monter sur une table pour avoir le plaisir de l'entendre déclamer. Ayant perdu son père de bonne heure, il fut confié, pendant quelque temps, à une tante, méthodiste fervente, qui lui inculqua des sentiments de piété; mais son grand'père et sa mère ne partageaient point ces idées et ils l'engagèrent à y renoncer. A l'âge de quatorze ans, il eut une sorte de pressentiment de sa vocation future; il dénonça, dans une lettre adressée à un journal d'York, la traite des noirs qu'il appelait un odieux trafic de la chair humaine. En octobre 1776, il entra au collège Saint-John à Cambridge. Il y étudia peu et s'y amusa beaucoup, sans se laisser aller pourtant jusqu'aux désordres graves. Placé, tout jeune encore, par la mort de son grand-père et de son oncle, à la tête d'une grande fortune, il eut, pour sauvegarde contre les entraînements coupables, une noble ambi-

tion : celle de se rendre utile à son pays en représentant au Parlement sa ville natale. — Il entrait à peine dans sa vingt-cinquième année quand il fut nommé membre de la Chambre des communes, par la ville de Hull. Une telle ambition coûtait cher à cette époque; son élection lui coûta 200,000 francs. Il arrivait à la Chambre plein du désir de bien faire et d'accomplir avec zèle ses devoirs politiques. Camarade d'université de Pitt, il avait pour lui une vive amitié, qui se relâcha quelquefois, mais ne se rompit jamais. En 1783, ils firent ensemble un voyage sur le continent et furent présentés à la cour de Louis XVI. Deux ans après, Wilberforce fit une seconde visite en France, qui eut une influence décisive sur le reste de sa vie. Il était accompagné d'Isaac Milner, écclésiastique savant et pieux, auteur d'une histoire ecclésiastique estimée. Les entretiens et l'exemple de son compagnon de route amenèrent un changement profond dans les sentiments de Wilberforce. A son retour en Angleterre, il déclara hautement à ses amis qu'il était chrétien et qu'il comptait désormais conformer sa vie politique, aussi bien que sa vie privée, à ses nouveaux principes. Cette conversion lui créa aussitôt une situation très spéciale et tout à fait unique dans le parlement britannique, où les hommes religieux et même moraux n'abondaient pas alors. L'amabilité de son caractère, la largeur de son esprit, la sûreté de son commerce ramenèrent peu à peu à lui ceux de ses collègues qui lui avaient d'abord temoigné quelque froideur. Il devait réhabiliter cette épithète de *méthodiste*, qui exprimait alors pour bien des gens le dernier terme de la vulgarité religieuse. Pitt lui-même, qui était loin d'être pieux, disait : « Tout va si bien à Wilberforce que la religion même possède chez lui un charme inconnu. » Ce caractère d'homme religieux, soutenu par une vie sans tache, lui conféra une sorte de haute magistrature morale dans le Parlement. On s'habitua à le voir prendre en main les intérêts supérieurs de moralité et de religion. Il obtint de Pitt, en 1787, une proclamation royale pour la répression du vice; puis il organisa, de concert avec plusieurs évêques, une société pour la réforme des mœurs. Le sentiment du devoir parlait si haut en lui qu'il n'hésitait pas à se séparer de ses meilleurs amis quand sa conscience le lui commandait. En 1798, Pitt venait de se battre en duel avec M. Tierney. Wilberforce voulut appeler l'attention de la Chambre sur cette affaire et solliciter d'elle une résolution de blâme, qui contrebalançât l'effet funeste que pouvait avoir l'exemple du premier ministre, dans un pays où le duel n'existe pas à l'état d'institution sociale, comme sur le continent. Pitt lui écrivit pour le supplier de n'en rien faire : si la motion projetée était accueillie par la Chambre, disait-il, il se verrait obligé de se démettre de ses fonctions, et ce serait la ruine de sa carrière politique. Wilberforce consentit à ne pas donner suite à l'affaire, convaincu que l'effet qu'il avait voulu atteindre l'était suffisamment par la publicité donnée à sa protestation. — Lorsque cet incident se produisit, Wilberforce était, depuis plusieurs années déjà, absorbé par la grande question de l'abolition de la traite des noirs qui allait être, avec l'abolition de l'esclavage, la passion maîtresse de sa vie. L'attention du public avait été attirée, en 1784, sur les infamies de la

traite par un écrit de Ramsay, ancien chirurgien de marine. L'année suivante, l'université de Cambridge mit ce sujet au concours, et le prix fut remporté par Thomas Clarkson, dont le nom allait être associé à celui de Wilberforce dans la longue lutte émancipatrice. L'opinion commençait à s'émouvoir au sujet d'un crime social sur lequel il n'était plus possible de se taire. Ce fut une lettre de sir Charles Middleton qui fut pour Wilberforce, vers la fin de 1786, l'appel providentiel qui lui montra la voie. L'entreprise était difficile. Edmond Burke avait refusé de s'en charger tant elle lui paraissait ardue. Mais les difficultés ne servirent qu'à enflammer le zèle de Wilberforce. Il étudia la question à fond pendant de longs jours, pendant des nuits entières, compulsant tous les documents et s'entourant de toutes les informations. Enfin, le 12 mai 1789, il porta la question devant la Chambre des communes. Son discours dura trois heures et demie et produisit une immense impression. Burke, un maître lui-même dans l'art de bien dire, en parle ainsi : « La Chambre, la nation, l'Europe ont contracté une grande dette envers cet honorable orateur qui a présenté le sujet de la manière la plus habile, la plus impressive et la plus éloquente. Ses principes étaient si bien développés, il y avait tant d'ordre, tant de force dans ce discours, qu'il serait difficile de lui trouver quelque chose d'égal dans les temps modernes, et quelque chose de supérieur dans ce qui nous reste de l'éloquence des Grecs. » La Chambre décréta une enquête. Mais il fallut bien des années encore avant que cette mesure aboutit à l'abolition de la traite. — Nous n'avons pas à raconter ici cette longue lutte contre la coalition de tous les intérêts qui se sentaient menacés. Villes maritimes, colons, marine marchande, commerce et industrie, tous les éléments de la force et de la richesse de la Grande-Bretagne s'unissaient pour repousser ce premier assaut donné à la vieille institution servile. L'esprit de routine aidant, bien des gens se persuadaient que les abus qu'ils ne niaient pas étaient l'inévitable condition de la prospérité de leur pays. Les excès de la révolution française, les massacres de Saint-Domingue, les préoccupations de la guerre contre la France contribuèrent à retarder jusqu'en 1807 le succès de la motion de Wilberforce. L'opinion publique effrayée contre tout ce qui avait, même de loin, un aspect révolutionnaire, ne voulait plus entendre parler des nègres. L'indomptable énergie de Wilberforce et des hommes de foi qui s'étaient associés à lui finit par avoir raison de ces résistances. Pendant dix-huit ans il ne cessa d'agiter le pays, parlant dans des *meetings*, provoquant l'intervention de la presse, harcelant les ministres et les chefs de l'opposition, ralliant à sa cause les ecclésiastiques et s'assurant le concours des femmes. Il publia divers ouvrages sur le sujet, entre autres une *Lettre aux électeurs et aux habitants du Yorkshire au sujet de la traite* (1 vol. de 396 p.). Chaque session il présenta sa motion, sans se rebuter devant les retards calculés d'une interminable enquête. Il était soutenu par le sentiment d'un grand devoir à accomplir, et aussi par l'approbation des gens de bien. Quatre jours avant de rendre le dernier soupir, Wesley envoyait à Wilberforce une lettre admirable pour l'engager à tenir bon contre « l'opposition des hommes et des démons » et

à combattre « cette exécrable infamie, qui est un scandale pour la religion, pour l'Angleterre et pour la nature humaine. » Enfin, en 1807, les chambres votèrent le bill qui abolissait la traite. Ce fut un triomphe pour Wilberforce, mais ce fut surtout pour lui un encouragement à poursuivre la lutte en faveur de toutes les causes justes et vraies. — Pendant long temps la Compagnie des Indes s'opposa à l'envoi de missionnaires dans ce pays. Après avoir tenté une première fois en vain, en 1793, de faire cesser cet ostracisme, Wilberforce fut plus heureux en 1812 et parvint à obtenir du parlement la création d'un diocèse anglican dans l'Hindoustan; la liberté d'y envoyer des missionnaires fut en même temps accordée aux diverses communions religieuses. Dans la première guerre contre la France, il appuya ordinairement l'administration de Pitt; mais, plus tard, il le combattit et tenta de généreux efforts en faveur de la paix, au risque de compromettre sa réélection. Le comté d'York, dont il était le député, continua à l'envoyer siéger à la Chambre, malgré les compétitions redoutables d'adversaires qui dépensèrent une fois cinq millions de francs pour le renverser. En 1812, cependant, il résolut de se retirer de la vie publique, tant pour cause de santé qu'afin de pouvoir s'occuper davantage de ses enfants. Sur les instances de ses amis, qui firent valoir auprès de lui les intérêts supérieurs que sa retraite laisserait en souffrance, il consentit à représenter à la Chambre le bourg de Bramber, ce qui diminuait considérablement les obligations qui pesaient sur lui. Tout en donnant son concours à toutes les œuvres généreuses qui le sollicitaient, Wilberforce ne perdait pas de vue la question de l'esclavage. Quand l'empereur Alexandre de Russie vint à Londres, il eut avec lui plusieurs entrevues sur ce sujet. Il obtint que les plénipotentiaires de la Grande-Bretagne, au congrès de Vienne, reçussent des instructions en vue d'un arrangement international relatif à l'abolition de la traite. — Les questions religieuses le préoccupaient toujours beaucoup. Dès 1797, il avait composé un ouvrage intitulé *Christianisme pratique*, dont nous avons en français une traduction médiocre, sous le titre de *Christianisme des gens du monde* (2 vol. 1821). Cet ouvrage eut un immense succès en Angleterre, où un grand nombre d'éditions en ont été faites, et il a été traduit en plusieurs langues. Il a ramené à la foi chrétienne un certain nombre d'hommes distingués. L'illustre Burke passa les derniers jours de sa vie à le lire. Legh Richmond lui dut ses premières impressions religieuses. Lorsque, après une carrière politique de quarante-quatre ans, Wilberforce se retira de la Chambre des communes, en 1825, il emporta dans sa retraite les regrets et le respect de tous, y compris ses adversaires politiques et religieux. La tribune britannique, qui compta parmi ses contemporains tant d'orateurs, n'en eut peut-être aucun dont la parole portât coup comme la sienne. Romilly le considérait comme *the most efficient* (le plus persuasif) des orateurs de la Chambre, et Pitt a dit : « De tous les hommes que j'ai jamais entendus, Wilberforce est celui qui est doué de la plus grande éloquence naturelle. » On l'a peut-être bien caractérisé quand on l'a appelé un Lamartine chrétien. — De grands revers de fortune vinrent, vers la fin de sa vie, éprouver sa foi sans ébranler son âme. Il

ne sortait de sa retraite que pour plaider encore les causes auxquelles il avait consacré sa vie. La dernière fois qu'il parla en public, ce fut le 12 avril 1843, pour soutenir une pétition contre l'esclavage, dans une assemblée tenue à Maidstone. « C'était une scène profondément émouvante, dit un témoin oculaire, de voir le vieillard, qui avait été si longtemps le champion de cette cause, sortir de sa retraite et soutenir encore une fois avec la même énergie, bien qu'avec une voix faible et un corps chancelant, les droits de la vérité et de la justice. » Wilberforce eut la joie avant de mourir d'apprendre que le bill sur l'émancipation des esclaves avait été adopté en seconde lecture par la Chambre des communes. « Béni soit Dieu, s'écria-t-il sur son lit de mort, de ce qu'il me permet de voir le jour où l'Angleterre est disposée à donner vingt millions de livres sterling pour l'abolition de l'esclavage. » Il mourut le 29 juillet 1833. Le 5 août suivant, l'Angleterre ensevelissait William Wilberforce, à côté de Pitt, de Fox et de Canning, dans l'abbaye de Westminster. Il n'avait pas été un homme d'Etat, au sens ordinaire de ce mot, et n'avait jamais exercé le pouvoir, mais il avait contribué plus que personne à effacer du drapeau de sa patrie la tache qu'y imprimait une grande iniquité sociale. — La vie de Wilberforce, en cinq volumes, a été publiée par ses fils, dont l'un, Samuel, a été évêque d'Oxford.

MATTH. LELIÈVRE.

WILFRID (Saint), apôtre des Frisons et évêque d'York, né dans le Northumberland vers 634, entra, à l'âge de quatorze ans, dans le couvent écossais de l'île de Lindisfarne ; puis, après un voyage entrepris à Rome pour y apprendre à connaître la vie monastique et un séjour prolongé à Lyon auprès de l'archevêque Alfin, il reçut du roi Oswio l'abbaye de Ripon, et fut chargé en même temps de l'éducation du jeune prince Aldfrid. Pour récompenser Wilfrid de son intervention heureuse au synode de Whitby en faveur des pratiques romaines, Oswio le nomma évêque d'York (665) et le fit consacrer à Paris par l'archevêque Agilbert. Ayant perdu les bonnes grâces d'Eyfrid, successeur d'Oswio, parce qu'il n'avait pas voulu empêcher son épouse Ethelrida de prendre le voile, il fut destitué et se disposa à aller à Rome pour en appeler au pape (678). Une tempête le jeta sur les côtes de la Frise, qu'il parcourut, convertissant beaucoup d'indigènes au christianisme et baptisant leur roi Aldegils. Nous avons parlé ailleurs de l'introduction de l'Evangile en Frise (voy. cet article). Bien qu'à Rome on lui donnât raison, Wilfrid, à son retour en Angleterre, se vit emprisonné, puis exilé et trouva un asile parmi les païens du comté de Sussex, qu'il évangélisa à leur tour ; il réussit aussi à implanter la foi chrétienne dans l'île de Wight (686). Eyfrid ayant perdu la vie dans une bataille contre les Pictes, et son plus jeune frère Aldfrid lui ayant succédé, Wilfrid fut rétabli dans son évêché ; mais il encourut de nouvelles disgrâces et entreprit un troisième voyage à Rome, à l'âge de soixante-dix ans (704). Il mourut cinq ans après dans le monastère d'Undal. Son biographe, Heddy, nous le décrit « comme un homme versé dans les saintes Ecritures, orateur éloquent, savant consommé, d'une bonté et d'une générosité sans limites » (*vita Wilfridi*). — Voyez Bède, *Hist. eccl.*, III, V ; Roger de Wendo-

ver, *Chronica sive Flores historiarum*, I ; Lingard, *History of England*, I, 122 ss.

WILLEHAD (Saint), Wilhead, Guillard, premier évêque de Brême, né vers 730 dans le Northumberland, élève d'Alcuin, prêcha d'abord dans la Frise et dans le pays d'Over-Yssel, où il convertit un grand nombre de païens. La révolte des Saxons, sous Wittikind, l'obligea de se retirer à Rome, d'où il revint, en 782, pour aller s'établir dans l'abbaye d'Epternach, au diocèse de Trèves. Nommé évêque de Brême en 787, il y bâtit une église cathédrale sous l'invocation de saint Pierre. — Voyez Anskarius, *Vita S. Willehadi, episcopi Bremensis ;* Phil. Cæsar, *Triapostolatus septentrionis sive vita et gesta S. S. Willehadi, Ansgarii et Rimberti*, col., 1642 ; Mabillon, *AA. SS.*, III, 2, p. 404 ss. ; Pertz, *Monum.*, II, 378 ss. ; Rettberg, *Kirchengesch. Deutschl.*, II, 450 ss.

WILLIBALD (Saint), premier évêque d'Eichstædt, en Franconie, né en Angleterre vers l'an 709, mort en 786, était parent de Boniface, archevêque de Mayence, et frère de Wunebald et de Walpurge, l'un abbé et l'autre abbesse de Heidenheim. Poussé par le désir de visiter tous les lieux célèbres par les pèlerinages des chrétiens, il partit pour Rome et, après de longues courses, se fixa au Mont-Cassin, où il passa dix ans sous la conduite de Petronax, abbé de ce monastère. Grégoire III l'envoya aider Boniface, qui l'ordonna prêtre en 740 et lui confia le soin d'instruire les habitants du pays d'Eichstædt. Les conversions furent si nombreuses que l'on se hâta d'y ériger un évêché (741). On n'a guère de détails sur l'activité épiscopale de Willibald. C'est à tort qu'on lui a attribué la biographie de Boniface, qui est l'œuvre d'un simple prêtre du diocèse de Mayence. — Voyez *Vita Willibaldi*, rédigée par une nonne du couvent de Heidenheim, qui se dit sa parente ; elle se trouve chez Canisius, *Lection. antiq.*, III, 1, p. 105 ; *AA. SS. Boll. Juli*, II, p. 301 ; Mabillon, *AA. SS. Ben.*, III, 2, p. 367 ; dans Gretser, *De divis tutelaribus*, Ingolst., 1617, nous trouvons une biographie rédigée par l'abbé Adalbert de Heidenheim au douzième siècle, et une autre due à la plume de l'évêque Philippe d'Eichstædt (1306-1322) ; Rettberg, *Kirchengesch. Deutschl.*, II, 348 ss.

WILLIBROD (Saint). Voyez *Frise*.

WILLIRAM, pieux et savant abbé bénédictin, né en Franconie, mort à Ebersberg, en Bavière, l'an 1085, fut d'abord chanoine à Bamberg ; puis il prit l'habit religieux et se retira dans un couvent, à Fulda. L'empereur Henri III lui donna, en 1048, l'abbaye d'Ebersberg, où il passa le reste de ses jours. On a de lui une double *Paraphrase du Cantique des cantiques*, l'une en vers hexamètres et l'autre en prose, dans la langue des anciens Francs. La paraphrase latine a été publiée pour la première fois par Menead Molther, d'Augsbourg, sous ce titre : *Wilrami abbatis in Cantica Salomonis mystica explanatio*, Haguenau, 1528. Paul Merula publia à son tour les deux textes, avec des notes et une traduction hollandaise : *Willerami paraphrasis gemina in Canticum canticorum*, etc., Leyde, 1598 ; diverses éditions allemandes en ont été publiées depuis, à Worms, 1631 ; à Ulm, 1726 ; à Breslau, 1827.

WILLM (Joseph), pédagogue et philosophe distingué, né à Heiligen-

stein (Bas-Rhin), en 1792, mort à Strasbourg en 1853, était fils d'un vigneron et débuta dans la vie publique, en qualité d'aide-instituteur, à l'école de Westhofen. Initié tardivement à la connaissance des langues classiques, Willm ne tarda pas à franchir rapidement les classes de l'enseignement secondaire au gymnase de Strasbourg et, tout en donnant des leçons dans une école primaire pour subvenir à ses besoins, il suivit les cours du séminaire et de la faculté de théologie. Il profita d'un séjour à Lyon et à Paris pour se perfectionner dans la connaissance du français et se livrer avec zèle à l'étude de l'histoire, de la philosophie et de la littérature ; il collabora, pendant son séjour à la capitale, au *Musée des protestants célèbres*, publié par M. Doin, et contribua à la création de la Société biblique et à celle de la morale chrétienne. En 1821, Willm fut nommé professeur de rhétorique au gymnase de Strasbourg, chaire qu'il échangea en 1826 contre celle de philosophie au séminaire ; il y joignit, depuis 1836, les fonctions d'inspecteur d'académie. De 1829 à 1837, il dirigea la *Revue germanique*, recueil destiné à faire connaître à la France les productions les plus importantes de la littérature allemande. Persuadé qu'une bonne instruction élémentaire est la condition de la prospérité nationale, et animé d'un zèle ardent pour la réforme des écoles du peuple, Willm fit paraître une série de livres élémentaires (grammaires, choix de lectures, etc.) dont le mérite fut bientôt généralement reconnu. Son livre *De l'Education du peuple* (1843) vint couronner dignement ces publications et valut à l'auteur une foule de distinctions. Dans ses publications philosophiques, Willm débuta, en 1835, par la traduction du *Jugement de Schelling sur Cousin*, précédée d'un *Essai intéressant sur la nationalité des philosophes*. En 1844, il publia son mémoire, couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, sur l'*Histoire de la philosophie allemande depuis Kant*, qui avait le mérite de présenter pour la première fois au public français, dans leur succession logique, les systèmes de la philosophie allemande moderne dont il n'avait eu jusqu'alors que des aperçus fragmentaires et insuffisants. Willm lui-même se rattachait à l'école éclectique. De 1844 à 1850, il fut l'un des collaborateurs les plus assidus du *Dictionnaire des sciences philosophiques* publié par M. Hachette. Simple, bon, loyal, généreux, Willm cachait, sous des formes parfois un peu rudes, une haute délicatesse de sentiments ; il avait réussi à se concilier l'estime sympathique de tous ceux qui l'approchaient. — Voyez Bruch, *Discours nécrologique*, Strasb., 1853.

WIMPHELING (Jacques), humaniste distingué, né à Schelestadt, en Alsace, l'an 1450, mort en 1528. Formé à l'excellente école de sa ville natale et à l'université de Fribourg, il termina ses études à Erfurt et à Heidelberg, où il aborda le droit canon, mais sans y prendre goût. Après avoir pris ses grades en théologie, Wimpheling fut ordonné prêtre et exerça les fonctions de vicaire au dôme de Spire. Les expériences qu'il avait faites à Heidelberg parmi les étudiants, à Spire parmi les membres du clergé, n'étaient rien moins qu'encourageantes ; il publia contre eux quelques écrits satiriques, dont l'un est aussi dirigé *contra invasores sacerdotum*, c'est-à-dire contre les nobles qui, profitant de la faiblesse

du gouvernement de l'empereur Frédéric III, pillaient et maltraitaient les ecclésiastiques. La *Defensio immunitatis et libertatis ecclesiasticæ statusque sacerdotalis* acheva de le rendre célèbre. Wimpheling travailla sans relâche à la réforme des mœurs et des études et publia en 1497, son *Idoneus germanicus*, l'un des premiers ouvrages pédagogiques dont s'honore l'Allemagne. En 1498, après maints pourparlers, il fut rappelé à Heidelberg, où il expliqua à ses auditeurs les épîtres de Jérôme et les hymnes de Prudence, n'admettant guère que Cicéron dont les écrits pussent être présentés aux étudiants, sans danger pour leur âme. Après l'échec d'un plan de retraite dans une solitude de la Forêt-Noire, que Wimpheling avait médité de concert avec ses amis Christophe d'Utenheim et Geiler de Kaysersberg, il se fixa pour quelque temps à Strasbourg (1500), où il contribua à l'achèvement de la publication des œuvres de Gerson, et où il composa un traité intitulé *Germania*, dans le but de démontrer que la rive gauche du Rhin n'avait jamais appartenu à la Gaule, et que Jules César s'était trompé en étendant ses frontières jusqu'au Rhin. — Un peu plus tard, à l'occasion d'un traité, *De integritate*, qu'il avait publié à l'adresse de Jacques Sturm, pour lui recommander la double pureté de la doctrine et de la vie, Wimpheling se vit impliqué dans une querelle avec les moines augustins, qui le firent citer à Rome parce qu'il avait établi que saint Augustin n'avait jamais été moine. Nous ne pouvons suivre notre auteur dans son activité littéraire si multiple et qui ne se ralentit pas, bien que l'amertume dont l'abreuvèrent ses adversaires ait singulièrement assombri la fin de sa vie errante et agitée. Riegger, dans les *Amœnitates literariæ Friburgenses*, Ulm, 1775, p. 161 ss., compte quatre-vingt-neuf ouvrages de Wimpheling, parmi lesquels nous citerons encore : 1° *Hymni de tempore et de sanctis*, Strasb., 1813 ; 2° *Rabani Mauri sanctæ Crucis opus*, 1503 ; 3° *Apologia pro republica christiana*, 1506 ; 4° *Oratio de spiritu sancto*, 1507 ; 5° *Catalogus episcoporum Argentinensium*, 1505 ; 6° *Liber de vita et moribus episcoporum, aliorumque prælatorum et principum*, 1512. — La notice la plus complète sur Wimpheling se trouve dans l'*Histoire littéraire d'Alsace* de Ch. Schmidt, Paris, 1879, I, 1 ss.

WIMPINA (Conrad), dont le nom de famille était Koch (*Cocus*), qu'il échangea contre celui de Wimpina, de Wimpfen, le lieu natal de son père, qui était corroyeur. Né en 1460, à Buchheim (*ex fagis*, des hêtres), près de Wimpfen, en Franconie, il fit de bonnes études à Leipzig, où il professa lui-même la rhétorique, la philosophie et la théologie. En 1506, il fut appelé par l'électeur George de Brandebourg à l'université, nouvellement créée, de Francfort-sur-l'Oder; il y joignit le rectorat et un canonicat aux cathédrales de Brandebourg et de Hawelberg. Dès que Luther eut publié ses quatre-vingt-quinze thèses, Wimpina les attaqua ; il fit paraître aussi deux traités en faveur de Tetzel. En 1530, nous le trouvons à la diète d'Augsbourg, où il rédige, de concert avec Eck, Faber et d'autres, la confutation de la confession présentée par les princes protestants. Il mourut, l'année suivante, au couvent d'Amorbach. Parmi les ouvrages de Wimpina, nous citerons encore : 1° *Far-*

rago Miscellaneorum, Col., 1531 ; 2° *Commentarii super sententias lib. IV*, Francf., 1578 ; 3° *Errologium, i. e. tractatus de erroribus philosophorum in fide christiana*, 1493 ; 4° *De nobilitate cœlestis corporis*, 1499, etc.

WINDESHEIM (Congrégation de). Voyez *Frères de la vie commune*.

WINER (George-Benoît), célèbre théologien, né à Leipzig en 1789, mort en 1858, se distingua de bonne heure par ses aptitudes philologiques et professa avec un grand succès, pendant quarante ans, tant à l'université d'Erlangen qu'à celle de sa ville natale. Parmi ses ouvrages, nous citerons : 1° *Exposition comparée de la doctrine des divers partis ecclésiastiques*, 1824 ; 2° édit., 1827 ; 2° une édition de la *Confession d'Augsbourg*, avec des notes, 1825 ; 3° *Manuel de la littérature théologique*, 1821 ; 3° édit., 1838-40, 2 vol., avec des notices intéressantes sur les auteurs ; 4° *Commentaire sur l'Epître aux Galates*, 1821 ; 2° édit., 1829 ; 5° *Dictionnaire biblique* (*Bibl. Realwœrterbuch*), son ouvrage le plus répandu, qui dénote une science, un travail, une variété de recherches incomparables et renferme un véritable trésor de notices historiques, géographiques, archéologiques, etc. ; la 1re édition parut en 1820 en 1 vol. ; la 2e en 1833-38 en 2 vol. ; la 3e, très augmentée, en 1847 ; 6° *Grammaire du chaldaïsme biblique et targumique*, 1824 ; 2e édit., 1842 ; 7° *Dictionnaire de la langue hébraïque et chaldaïque*, 1824. Mais l'œuvre principale de Winer est sa *Grammaire de l'idiome du Nouveau Testament, comme base certaine de l'exégèse*, 1822 ; 6e édit., 1855, traduit en anglais et en suédois, qui fixa d'une manière définitive les règles devant servir à l'interprétation grammaticale des écrits du Nouveau Testament. Les qualités de Winer, comme professeur et comme écrivain, sont la précision, la clarté et l'harmonie dans la manière de grouper les matériaux, l'impartialité et la sobriété du jugement, le respect de la Bible, qui ne nuit en rien à la solidité des recherches scientifiques.

WISEMANN (Nicolas-Patrick-Etienne), cardinal anglais, né à Séville, en 1802, mort à Londres, en 1865. Fils d'un commerçant irlandais, originaire du comté de Waterford, il fut envoyé en 1818 à Rome, au collège qui venait d'être fondé pour ses coreligionnaires, et reçut, en 1824, la prêtrise, en même temps que le doctorat en théologie. Telle était déjà l'étendue de son savoir, qu'en 1827 on lui confia à la fois la chaire de littérature orientale à l'université romaine et le vice-rectorat du collège où il venait de faire ses études. En Angleterre, sa parole, son savoir-faire, l'habileté qu'il déploya dans les négociations épineuses avec le saint siège, lui acquirent promptement une grande autorité. En 1840, le pape ayant porté de quatre à huit le nombre des évêques anglais, donna pour coadjuteur à M. Walsh, chargé du district central, Wisemann, avec le titre d'évêque de Mellipotamas. Plus tard, il fut nommé directeur du collège de Sainte-Marie d'Oscott, et devint successivement pro-vicaire apostolique de Londres, vicaire apostolique titulaire, puis archevêque de Westminster, et cardinal. — Parmi les ouvrages de Wisemann, nous citerons : 1° *Horæ syriacæ, seu Commentationes et anecdota res vel litteras syriacas spectantia*, Rome, 1828 ; 2° *Lectures*

on the principal doctrines and practices of the catholic church, Londres, 1837, 2 vol.; 3° *Recollections of the last four popes and of Rome in their times*, Londres, 1858. Le cardinal Wisemann a aussi composé un roman historique, qui a pour sujet la vie chrétienne dans l'Eglise primitive, sous ce titre : *Fabiola or the church of the catacombs*, 1854 ; il a été traduit en plusieurs langues. — Nul n'a suivi avec une attention plus passionnée le mouvement du puséysme en Angleterre que le cardinal Wisemann, persuadé qu'il ne pourrait réussir à s'arrêter au seuil du catholicisme, vu que les conciles et les Pères étaient au moins aussi difficiles à expliquer que la Bible, et que dès lors un interprète infaillible vivant devenait absolument indispensable.

WISLICENUS. Voyez *Amis des lumières*.

WISOWATZI (André), *Wissowatius*, célèbre unitaire, né en 1608 à Philippovie, en Lithuanie, mort en Hollande, en 1668, était petit-fils par sa mère, de Fauste Socin. Il publia la *Bibliothèque des frères polonais*, en 9 vol. in-fol., vaste recueil qui contient les principaux écrits des antitrinitaires (voy. cet article). On a encore de lui *Religio rationalis, seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo Tractatus*, 1685. Fuyant la persécution qui frappait les sociniens de la Pologne, Wissowatzi alla se réfugier en Hollande où il passa les dernières années de sa vie.

WISSEMBOURG, en Alsace, ancienne ville libre, doit son origine à une abbaye de bénédictins dont on attribue la fondation à Dagobert I^er^. Cette abbaye, qui date certainement du septième siècle, fut illustrée par son école, à laquelle appartint Otfrid de Wissembourg, l'auteur du *Krist*, paraphrase rimée des évangiles, en langue tudesque (voyez l'art. *Otfrid*). A côté de l'abbaye s'élevèrent plus tard d'autres établissements religieux : en 1279 un couvent d'augustins ; en 1288, un autre de dominicains et, en 1372, un couvent de récollets : depuis 1250, il y eut aussi une commanderie de l'ordre teutonique. Les deux églises paroissiales de Saint-Jean et de Saint-Michel étaient sous le patronage des abbés. Malgré toutes ces institutions ecclésiastiques, Wissembourg est une des premières villes d'Alsace qui ait embrassé la réformation, et elle est, dès lors, restée fidèle à l'Evangile, même dans les jours les plus mauvais. Henri Motherer, curé de Saint-Jean, et Jean Merckel, son chapelain, se déclarèrent pour la réforme dès 1521 ; l'année suivante, Motherer se maria. Comme il fallait un homme capable de tenir tête aux moines, il appela comme prédicateur Martin Bucer, qui s'engagea pour six mois. Le vicaire de l'évêque de Spire s'opposa à l'installation de Bucer et exigea qu'il se rendît d'abord à Spire pour y rendre compte de sa foi ; Bucer s'y refusa et fut excommunié. Attaqué et calomnié par les moines, Bucer lut en chaire six thèses, et afficha à la porte de l'église les points essentiels de sa prédication, qu'il s'offrit de défendre par l'Ecriture, dans une disputation publique. Mais aucun adversaire ne se présenta, et le prieur des dominicains lui déclara franchement que, s'il ne voulait admettre que des raisons tirées de l'Evangile, il lui serait impossible de combattre ses thèses. Bucer prêchait tous les jours, et deux fois aux jours de fête ; pendant l'avent, il expliqua la première épître de

Pierre; pendant le carême, l'évangile selon saint Matthieu; c'est dans la moyenne classe de la bourgeoisie que sa prédication eut le plus de succès. Au mois d'avril 1523, l'électeur de Trèves vint assiéger Wissembourg qui avait favorisé Fr. de Sikingen: Motherer, Merckel et Bucer se retirèrent à Strasbourg, pour éviter à la ville les calamités d'un siége; mais la réforme avait pris des racines trop profondes pour pouvoir être étouffée. Bucer resta, sans doute, à Strasbourg, mais Motherer et Merckel revinrent vers la fin de la même année et furent secondés dans leur œuvre par le prédicateur Nicolas Maurius de Worms. Une tradition populaire veut qu'en 1524, Mélanchthon, se rendant à Bretten pour voir sa mère, ait harangué le peuple de Wissembourg sur la place du Marché; mais cette tradition ne repose sur aucun fondement historique. La révolte des paysans (1525) amena de nouvelles complications; Wissembourg, accusé de leur avoir prêté secours, fut assiégé et pris. Merckel fut décapité; Motherer s'était de nouveau réfugié à Strasbourg. La prédication de l'Evangile fut interrompue jusqu'en 1534, où George Kress ou Kess, curé de Saint-Michel, la reprit en cessant de célébrer la messe; son exemple fut suivi l'année suivante par Mathis Kleindienst, curé de Saint-Jean. En 1537, Wissembourg entra dans la ligue de Smalcalde; en 1548, l'intérim vint de nouveau enrayer la réforme; Kress fut déposé; mais les bourgeois restèrent presque tous fidèles à l'évangile; une vingtaine à peine consentirent à aller à la messe. La paix d'Augsbourg (1555) rétablit la liberté du culte; mais ce n'est qu'en 1560, où ces différends avec le chapitre furent réglés, que l'église put se développer de nouveau. C'est Israël Achatius, devenu curé de Saint-Jean, cette même année, qui introduisit dans l'Eglise et dans le culte un luthéranisme plus franc et plus strict. Depuis ce temps-là, la série des pasteurs de Wissembourg ne fut plus interrompue; l'union avec Strasbourg fortifia cette Eglise et ne contribua pas peu à sa prospérité. — Ouvrages à consulter: Bernard Herzog, *Edelsasser Chronik*, Strasb., 1592; Martin Butzer, *An ein christlichen Rath und gemein der Statt Weissenburg, Summary seiner predig daselbst gethon, mit anhangender Ursach seines Abscheydens*, Strasb., 1523; *Verantwortung Martin Butzers uff das jus seine widerwertigen zumessen*, Strasb., 1523; T. W. Roehrich, *Geschichte der Reformation im Elsass*, 3 vol., Strasb., 1830; le même, *Mittheilungen aus der Geschichte der ev. Kirche des Elsasses*, Strasb., 1855; A. Jung, *Beitræge zu der Geschichte der Reformation*, Strasb., 1830; J. F. Jung, *Histoire de la Réformation à Wissembourg*, Strasb., 1841. CH. GENDRE.

WISSOWATIUS. Voyez *Antitrinitaires*.

WITTEMBERG. Voyez *Universités allemandes*.

WITZIUS, Wits ou Witsin (Hermann), disciple de Coccéjus, né à Enckhuysen en 1636, mort à Leyde, en 1708, fit de fortes études en philosophie, en théologie et dans les langues orientales. Il fut pasteur aux environs de sa ville natale, prêcha en français non sans succès, professa la théologie à Franeker et à Utrecht, remplaça Spanheim à Leyde, et fut mis en 1699 à la tête du collège théologique. Nous citerons parmi ses ouvrages: 1° *Judæus christianizans circa principia fidei et S. Trinita-*

tem, sive dissertatio de principiis fidei Judæorum, Utr., 1661; 2° *De Œconomia fœderum Dei cum hominibus lib. IV*, Leuw., 1677; 3e éd., 1716; 3° *De VII Epistolarum apocalypticarum sensu historico et prophetico*, Fran., 1678; 4° *Exercitationes sacræ in Symbolum quod Apostolorum dicitur*, 1681; 5° *Miscellanea sacra*, Amst., 1692-1700, 2 vol. in-4°; Leyde, 1695; 6° *Ægyptiaca et Decaphylon, sive de Ægyptiorum sacrorum cum Hebraicis collatione libri III*, Amst., 1683. Les *Œuvres complètes* de Witzius ont été publiées à Herborn, 1712-1717, 6 vol. in-4°, et ses *Œuvres choisies*, à Bâle, 1739, 2 vol.

WIZENMANN (Thomas), apologiste chrétien du dix-huitième siècle. Né à Ludwigsbourg en 1759, dans une famille de pauvres tisserands, il fut placé par des protecteurs bienveillants en qualité de *famulus* au séminaire de Tubingue. Cette vénérable institution créée par le duc Ulrich de Wurtemberg, dans le but de faciliter les études théologiques aux jeunes gens privés de fortune qui se sentiraient la vocation et les aptitudes pour la carrière pastorale, avait, à cette époque, outre les boursiers, des *famuli* ou surveillants. Les règlements leur imposaient une rude tâche. Indépendamment d'un contrôle très minutieux qu'ils devaient exercer sur les étudiants, ils étaient astreints à leur rendre certains services matériels, comme de brosser leurs habits et de cirer leurs chaussures. En retour ils étaient logés et nourris, et pouvaient suivre gratuitement les cours préparatoires : une modeste place d'instituteur les attendait généralement comme récompense, après un stage plus ou moins long. L'âme sensible et délicate du jeune Wizenmann fut vivement froissée du dur régime auquel on le condamnait, et après deux ans de luttes et de prières, il prit, avec l'assentiment de son père, la résolution de quitter le séminaire. Sa sortie, motivée par les raisons les plus plausibles, fut vue de mauvais œil par les administrateurs et apporta de sérieuses entraves à la carrière future de l'infortuné *famulus*. Il se logea en ville à ses frais et continua à suivre les cours publics de philosophie et de théologie, avec le secret espoir de réaliser le vœu de sa mère mourante et entrer dans le saint ministère. Wizenmann s'était lié d'une étroite amitié avec un noble jeune homme, Hausleutner, précepteur dans une famille considérable et plus tard professeur de littérature ancienne à l'Académie de Stuttgard. Une correspondance active et intéressante s'engagea entre les deux amis qu'unissait un amour ardent de la vérité, malgré des dissentiments assez profonds sur les questions religieuses. Ils abordèrent et creusèrent ensemble les problèmes les plus redoutables, comme l'immatérialité de l'âme et le péché originel. L'âme naïve et passionnée de Wizenmann se révèle dans ces lettres où les protestations les plus vives de l'amitié s'unissent à des aspirations religieuses ardentes, dans le langage un peu emphathique de l'époque. Ce n'est pas que Wizenmann fût possédé de la maladie régnante du sentimentalisme : son esprit était trop clair, trop net, sa volonté était trop énergique pour y tomber. Bien qu'il ait senti le besoin d'épancher son âme dans des odes religieuses imitées de celles de Klopstock, la philosophie, d'après son propre aveu, refoula la poésie. Il sentait en lui une force productive puissante : des pensées sourdent en foule dans

son esprit; elles montent à flots pressés et débordent; elles lui donnent une sorte de vertige; il éprouve le besoin d'écrire, mais ne sait quel sujet aborder; il déchire les pages commencées, faute de trouver la forme convenable : toujours l'expression, ou trop faible ou trop forte, trahit sa pensée. — Ce n'est que dans la religion qu'il trouve un apaisement et une direction ferme. Il sent que le christianisme seul peut donner la force à sa vie, et, tout en nourissant l'aspiration vers l'éternité, comme le plus beau privilège de l'homme, il s'applique humblement chaque jour à sacrifier sa volonté à Jésus-Christ et à pratiquer l'esprit de soumission filiale. La Bible devient l'objet de son étude de prédilection. Il suit les réunions piétistes, mais son esprit, trop libre, s'y trouve bientôt à l'étroit. Il ne peut souffrir l'abus que l'on fait du patois de Canaan. Les écrits des théologiens wurtembergois l'attirent davantage. Il voue la plus profonde vénération à Bengel, « dont le nom est plus grand dans le ciel que sur la terre, » et à Œtinger, « dont les idées les plus paradoxales lui ont été plus utiles que dix manuels de logique.» Son esprit s'aiguise aux idées du théosophe sans en partager aucune; il lui doit, dit-il, toute sa philosophie et toute sa théologie, parce qu'il l'a conduit jusqu'aux limites où il a appris à penser par lui-même. — Wizenmann fut obligé de quitter Tubingue avant d'avoir terminé ses études et subi ses examens. Placé en qualité de précepteur chez le pasteur Hahn dont nous avons parlé plus haut, il admira la noble simplicité, la grandeur modeste et la piété patriarcale de ce théologien, qui unissait à un littéralisme souvent mesquin les vues les plus libres et les plus hétérodoxes. Nommé, grâce à sa recommandation, vicaire à Essingen, Wizenmann se livra à un travail accablant pour sa santé délicate, et commença à se faire connaître par d'excellents articles publiés dans des revues théologiques. Nous citerons surtout ses *Pensées sur la révélation humaine de la Divinité* (dans Pfenninger, *Christliches Magazin*, III, H. 2). La révélation, d'après Wizenmann, est pour les hommes un besoin, pour Dieu une preuve de sagesse. Dieu dut parler et agir à la façon des hommes, afin de leur donner des idées et des motifs qu'ils fussent capables de saisir. Cependant, accablé sous le poids du travail, en butte à d'incessantes vexations de la part des autorités ecclésiastiques, n'ayant point les moyens pour se mettre en règle vis-à-vis d'elles, Wizenmann quitta le saint ministère et accepta les fonctions de précepteur dans la famille Siebel à Barmen. Il y fit la connaissance du philosophe Jacobi qui prit en vive affection ce jeune homme à la pensée ardente et originale et aux sentiments élevés et délicats; il lui fit étudier l'*Ethique* de Spinoza et la *Critique de la raison pure* de Kant, lui communiqua sa correspondance avec Hamann et Herder, et l'attira dans sa campagne de Pempelfort où il put soigner sa santé gravement compromise. Mais la mort l'avait déjà désigné; elle l'enleva en 1782, à l'âge de vingt-huit ans. — C'est dans la dernière période de sa vie que se placent les ouvrages les plus remarquables de Wizenmann : un traité sur *le Développement divin de Satan par le genre humain* (1782), dans lequel, s'appuyant sur l'idée du rétablissement final, il veut montrer que,de même que les païens pour avoir précédé les juifs dans le royaume

de Dieu, selon la pensée de saint Paul, n'empêcheront pas ces derniers d'y entrer, mais deviendront, dans le plan de Dieu, les instruments de leur salut, de même Satan et ses anges, après avoir précipité le genre humain dans leur chute, seront relevés et convertis par lui. La vue des douleurs et des épreuves de l'humanité leur causera d'indicibles remords et brisera leur résistance, de sorte que, finalement, ils accepteront, eux aussi, cet Evangile par lequel ceux qu'ils avaient d'abord perdus ont été sauvés. Dans une *Histoire de Jésus d'après saint Matthieu* (*Die Geschichte Iesu nach dem Matthæus, als Selbstbeweis ihrer Zuverlæssigkeit betrachtet; nebst einem Vorbereitungsaufsatze über das Verhæltniss der israelitischen Geschichte zur christlichen*, 1789; 2e édit. avec une importante préface d'Auberlen, Basel, 1854), publiée après sa mort, Wizenmann fait preuve d'un tact exégétique et historique remarquable, uni au sentiment religieux le plus profond. Il montre le plan que s'était proposé l'auteur du premier Evangile et en ramène toutes les parties à l'idée du développement du royaume de Dieu; il relève en particulier ce que l'on peut appeler les éléments johanniques contenus dans saint Matthieu, c'est à dire les germes d'une idée du Christ et d'une doctrine du salut plus avancées que la critique moderne n'est généralement disposée à voir dans l'enseignement des Synoptiques. — Nous devons citer encore de notre auteur un *Examen critique des résultats de la philosophie de Jacobi et de Mendelssohn* (1786), et une *Lettre à Kant* (1787). Dans son *Examen critique*, ramenant à leurs principes fondamentaux deux systèmes de philosophie absolument opposés, il s'applique à dévoiler la vanité et l'impuissance du sens commun invoqué par Mendelssohn, comme principe de toute philosophie. Il se propose de ruiner le déisme par l'athéisme et l'athéisme par le déisme, en faisant voir que l'on ne peut démontrer ni l'existence ni la non-existence de Dieu et de ses rapports avec le monde; il cherche ensuite à déterminer exactement l'idée de la raison, qui ne peut pas connaître la nature intime des faits mais seulement leurs rapports, et à en déduire la nécessité rationnelle d'une révélation, en tant qu'elle s'appuie sur des témoignages historiques dignes de foi. Dans sa *Lettre à Kant*, qui avait cru devoir prendre le parti de Mendelssohn, Wizenmann se défend contre le reproche de subjectivisme mystique et le retourne contre l'auteur de la *Critique de la raison pure*. — Voyez von der Goltz, *Thomas Wizenmann*, Gotha, 1859, 2 vol. F. Lichtenberger.

WŒLLNER (Christophe) [1732-1800], célèbre théologien, né à Schandau, dans la Suisse saxonne, d'abord pasteur, puis précepteur dans une famille noble. Aimable, habile, insinuant, doué de beaux talents, il épousa la sœur de son élève et ne s'occupait de théologie qu'en amateur. Esprit éclairé et tolérant, il collaborait à la *Bibliothèque allemande universelle*, pour laquelle il rédigeait des articles sur l'économie domestique et l'art du jardinage. Il aidait son beau-frère dans l'administration de ses biens, et entra en 1776 dans le nouvel ordre des templiers, créé à Wiesbaden dans le but d'initier ses adeptes aux secrets les plus cachés de la science de la nature. Il commença alors à prédire la fin du siècle des lumières dans un article sur le perfectionnement de la

culture des saules et sur les règles de beauté des œillets. Ennobli en 1782, Wœllner donna au prince royal des leçons d'économie politique, et lorsque son élève fut monté sur le trône, il fut successivement nommé conseiller des finances, intendant des bâtiments royaux, ministre des cultes. — Dès son avénement, Frédéric-Guillaume II annonça son dessein d'opposer une digue aux progrès de la néologie. « Je hais toute tyrannie des consciences, disait-il, mais je ne souffrirai jamais que l'on mine la religion de Jésus dans mes Etats, que l'on rende la Bible méprisable au peuple et que l'on arbore publiquement la bannière de l'incrédulité, du déisme et du naturalisme. » Le 3 juillet 1788, Wœllner succéda à Zedlitz au ministère des cultes, et six jours après parut un édit qui avait pour but de protéger les sujets de Sa Majesté contre les attaques auxquelles était exposée la foi de leurs pères. Chacun doit professer librement ses opinions religieuses, mais non pas publiquement. Les confessions réformée, luthérienne et catholique conservent les garanties que l'Etat leur a accordées, mais aucun changement ne doit être apporté aux anciens dogmes. Les pasteurs et instituteurs auxquels leur conscience ne permet plus de prêcher et d'enseigner conformément aux symboles de leur Eglise doivent déposer leurs fonctions : libre à chacun d'avoir des opinions privées, mais il n'est permis de manifester en public que celles qui sont officiellement reçues. — La publication de cet édit causa une grande sensation dans toutes les classes de la société en Allemagne. La Prusse, après cinquante ans de libéralisme, retournait à l'orthodoxie. Ce qui ne frappait pas moins, c'était le contraste choquant entre le relâchement des mœurs du roi et de son ministre et la sévérité de leur édit. Plus de cent brochures parurent, dont un tiers seulement favorables à l'édit, parmi lesquelles on regrette de trouver celle de Semler. Deux questions formaient le principal objet du débat : la doctrine des livres symboliques doit-elle être regardée comme immuable, et jusqu'où s'étend le droit des princes en matière de règlementation doctrinale ? Parmi les opposants, nous remarquons presque tous les membres du consistoire supérieur : Spalding, Büsching, Dieterich, Sack, Teller. — Pendant un séjour que le roi fit dans l'automne de 1790 à Breslau, son attention se dirigea sur le prédicateur très estimé de cette ville, Hermès, comme pouvant le mieux servir ses desseins; il s'entretint avec lui des moyens de faire exécuter l'édit de religion. Une commission d'enquête fut nommée, composée de Wœllner, de Hermès, de Hilmer, professeur au gymnase de Breslau, du prédicateur Woltersdorf de Berlin et du surintendant des bâtiments Silberschlag. Le roi lui-même rédigea les instructions de cette commission qui devait, à l'aide de douze sous-commissions, dresser deux listes, l'une comprenant les pasteurs méritants, c'est-à-dire orthodoxes, que l'on se proposait de favoriser de toutes les manières, l'autre renfermant les néologues dont les uns n'encourraient qu'une admonestation, tandis que les autres étaient menacés de destitution. La commission était aussi chargée d'examiner les candidats en théologie au sujet de leur foi. Diverses autres mesures furent décrétées, telles que l'introduction d'un nouveau catéchisme, l'examen des pasteurs lors des mutations de cure,

la publication d'une instruction pastorale très sévère, la défense de la vente de la *Bibliothèque allemande* sous peine de 10 ducats d'amende, etc. Mais toutes ces mesures furent impuissantes à arrêter le courant : elles échouèrent contre l'hostilité ou l'indifférence du public, et presque aucune ne put être exécutée. — Deux pasteurs seulement furent destitués, le prédicateur Storck, de Berlin, célèbre par son radicalisme, et son collègue Schulz, de Giehdorf, que l'on surnommait le prédicateur à queue, parce qu'il portait la queue comme les laïques. Ce dernier confessa son dissentiment avec les doctrines, même fondamentales, de l'Eglise, telles que la divinité de Jésus-Christ, sa résurrection, etc.; mais le vote du consistoire supérieur, à la voix de Sack près, lui fut favorable. Teller déclara qu'on ne pouvait savoir s'il avait oui ou non dévié des principes du christianisme, vu que l'on n'avait jamais pu tomber d'accord pour les définir. La manière dont Teller avait motivé son vote lui valut une suspension de trois mois et l'ordre de verser son traitement à l'hospice des aliénés. Des avertissements sévères furent adressés aux professeurs Nœsselt et Niemeyer, de Halle, mais une enquête faite à cette université par Hermès et Hilmer n'aboutit qu'à un charivari épouvantable de la part des étudiants, devant lequel les commissaires du roi jugèrent prudent de battre en retraite. Kant aussi reçut une notification d'avoir à changer son enseignement, qu'il accueillit comme elle le méritait. A l'avénement de Frédéric-Guillaume III, en 1797, toutes ces mesures furent révoquées, la commission d'enquête fut dissoute, et l'auteur de tout ce bruit, Wœlner, conserva encore pendant quelque temps le ministère, puis donna sa démission et mourut (1800). — Voyez l'article de Sack, dans la *Revue histor.* de Niedner, 1863, N° 3, et celui de Tholuck, dans la *Real Enycl.* de Herzog, XVIII, 224 ss.

F. LICHTENBERGER.

WOLF (Jean-Chrétien), célèbre philosophe, naquit à Breslau le 24 janvier 1679. Son père était tanneur. Il reçut une éducation sévère et, par suite d'un vœu fait par ses parents, il fut destiné, dès son berceau, à la carrière ecclésiastique. Saturé de lectures et d'exercices religieux, rassasié d'orthodoxie à la maison paternelle et au gymnase, Wolf n'osait faire voir sa prédilection pour la philosophie et les mathémathiques que son maître Gryphius se plaisait à couvrir de ridicule. A l'université d'Iéna, où il termina ses études (1699-1703), les cours de physique et de géométrie l'attiraient plus que ceux de théologie. Spectateur assez désintéressé des débats qui divisaient les catholiques et les luthériens à Breslau, Wolf s'était demandé s'il ne serait pas possible de démontrer les vérités religieuses si clairement qu'elles ne souffrissent plus aucune contradiction. Il nous dit, dans son autobiographie, que, s'il a étudié les mathématiques, c'était dans l'espoir de faire pénétrer par elles une invincible certitude dans la théologie. — De Iéna, Wolf se rendit à Leipzig et y acquit le droit de professer par une dissertation intitulée : *Philosophia practica universalis mathematica methodo conscripta*, 1703, dans laquelle l'auteur cherche à donner à la preuve ontologique de Dieu une forme mathématique, et qui fut fort louée par Leibnitz. Wolf enseigna à Leipzig les mathématiques, la phi-

losophie et la théologie. Il prêchait aussi avec un grand succès, parce qu'il s'appliquait à expliquer toutes les parties de son sujet au moyen de définitions claires et de déductions logiques. On lui reconnaissait le don d'exposer d'une manière lucide les vérités philosophiques les plus abstraites et de les faire comprendre même à des esprits peu doués. Il vivait d'ailleurs dans la gêne, attendant vainement qu'une chaire, soit de professeur, soit de pasteur, s'offrît à lui. Sa principale ressource consistait dans des articles de critique qu'il fournissait aux *Acta eruditorum* et qui, au surplus, étaient fort mal rétribués. — Grâce à la protection de Leibnitz, Wolf fut appelé en 1706 à l'université de Halle, où régnait alors sans partage la tendance piétiste. Il y débuta par des cours de mathémathiques, mais, dès 1709, il enseigna la métaphysique, la logique et la morale. Les étudiants que la curiosité même n'avait pas eu, dès l'abord, le pouvoir d'attirer aux leçons du nouveau professeur, ne tardèrent pas à y affluer en nombre toujours plus considérable. Wolf parlait simplement, d'une manière naturelle et coulante, suivait un ordre méthodique et illustrait son enseignement par des exemples, des anecdoctes, à la vérité fort triviales parfois. Ses manuels de mathématiques étaient très goûtés. En 1712, il publia un manuel de philosophie en allemand, d'abord peu lu, puis recherché et dévoré avidement (*Vernünftige Gedanken von den Kræften des menschlichen Verstandes u. ihres richtigen Gebrauches in der Erkenntniss der Wahrheit*, Halle, 1712). Il y développe principalement les deux axiomes suivants : Est possible, c'est-à-dire peut être pensé, tout ce qui ne renferme pas une contradiction intérieure; est réel, ce qui repose sur une raison suffisante. — En 1719, parut une sorte de théodicée (*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle, 1719) qui peut être considérée comme le principal ouvrage de Wolf et qui eut rapidement un grand nombre d'éditions. La préface est curieuse. La raison, la vertu et le bonheur sont, d'après notre auteur, les trois plus grands biens que l'humanité puisse rechercher; mais, en thèse générale, rien n'est moins estimé dans ce monde. Tout observateur impartial devra convenir que le malheur du temps présent vient d'un manque de raison et de vertu. Or, l'auteur qui, dès sa jeunesse, s'est senti épris d'un vif amour pour le genre humain, a fait vœu d'appliquer tous ses efforts au progrès de la raison et de la vertu parmi les hommes. A cet effet, il s'engage à ne leur enseigner que ce dont il a lui-même une notion parfaitement claire. Il veut tout tirer de sa propre réflexion, n'ayant souci que de la vérité, sans se demander si elle est ancienne ou moderne. La forme du livre est celle d'un manuel de mathémathiques ; quant au fond, c'est du Leibnitz vulgarisé.— Le but de Wolf est de simplifier la religion en combattant l'idée du surnaturel. Il essaie de prouver qu'il faut à Dieu moins de puissance pour accomplir des miracles que pour produire des événements naturels. Car les miracles n'exigent de Dieu, indépendamment de sa puissance, que la connaissance d'un objet déterminé, tandis que les événements naturels impliquent sa toute-science, au moyen de laquelle il lie les uns aux autres tous les phénomènes de l'univers. Ils

pensaient juste ces docteurs de l'Eglise qui ont affirmé que les miracles quotidiens de la nature étaient plus grands que les événements surnaturels. Dieu étant la raison suprême ne peut jamais agir sans motifs; il n'est donc pas possible qu'il produise miraculeusement un phénomène qui pourrait se produire naturellement. Il doit toujours préférer la voie naturelle, comme la plus simple, à la voie surnaturelle. Nous possédons dès lors un critère au moyen duquel nous pouvons discerner les vrais miracles des faux. Lorsque la nature suffit à produire ce que l'on attribue à un miracle, celui-ci doit être tenu pour apocryphe. Wolf soumet à une critique semblable l'idée de la révélation. Une vérité prétendue révélée ne saurait se contredire elle-même. Si donc notre raison y découvre des contradictions, on peut en conclure que la révélation n'est pas véritable. De même, la révélation ne peut pas contredire les vérités nécessaires de la raison, par exemple, les lois des mathématiques; elle ne peut pas non plus obliger l'homme à des actions qui sont en opposition avec l'essence de son âme ou avec les lois de la nature. Enfin, l'on doit toujours examiner si la prétendue vérité révélée n'a pas pu parvenir par une voie naturelle à la connaissance de ceux qui l'annoncent. Tout en cherchant ainsi, par une voie indirecte, à enlever à la religion sa base et son caractère surnaturels, Wolf s'élève avec force contre les athées dont l'erreur consiste à regarder le monde comme un être autonome, indépendant et nécessaire.— Après la théodicée vint le tour de la morale. Wolf publia en 1720 et 1721 deux manuels (*Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun u. Lassen zur Befœrderung ihrer Glückseligkeit*, Halle, 1720; *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen u. in Sonderheit dem gemeinen Wesen zur Befœderrung der menschlichen Glückseligkeit*, Halle, 1721), dont chacun eut en peu de temps cinq éditions. Les jurisconsultes de Halle étaient furieux de voir Wolf déduire de la raison ce qu'ils n'admettaient que comme résultat de l'observation et de l'étude historique. Ce que poursuit notre auteur, c'est un idéal de morale bourgeoise. Il polémise contre le relâchement des mœurs du temps et défend la pureté du foyer domestique. Il recommande l'économie, comme l'une des vertus principales. Chaque action doit découler d'un acte de réflexion accompli de sang-froid. La recherche de la perfection ne peut être efficace sans l'émulation réciproque : le bien commun est la loi suprême. Les actions des hommes sont bonnes ou mauvaises en elles-mêmes; elles ne le deviennent pas seulement par la volonté de Dieu. Si Dieu n'existait pas ou si l'univers pouvait exister sans lui, les actions libres des hommes n'en seraient pas moins bonnes ou mauvaises. La corruption morale d'un athée découle non de son incrédulité, mais de son ignorance des vraies lois du bien et du mal. Wolf sépare ainsi la morale de la religion. Les Chinois, sans religion naturelle et révélée, ont eu, par la seule force de leur conscience naturelle, une morale si parfaite qu'elle peut servir de modèle aux autres peuples. Dans son zèle pédant de réformateur des mœurs, Wolf ne craint pas d'entrer dans les détails les plus minutieux. Il veut tout dériver des lois de la pensée, même les règles de la politesse sociale et les arrange-

ments pratiques du ménage; c'est ainsi qu'il consacre un chapitre étendu à l'organisation rationnelle des cabinets d'aisances. On voit que l'esprit du temps, rassasié de scolastique et de surnaturel, se détourne des choses célestes pour arranger la vie terrestre d'une manière confortable.— Dès que les écrits de Wolf commencèrent à répandre dans les cercles éclairés de la bourgeoisie des idées qui, jusque-là, n'avaient guère pénétré en dehors d'un petit groupe d'initiés, l'animosité qui existait entre les piétistes et les orthodoxes cessa comme par enchantement, et ils se tournèrent ensemble contre l'ennemi commun. On avait eu facilement raison de Spinosa, en sa qualité de juif, d'étranger et de panthéiste déclaré. Leibnitz n'avait écrit que pour les intelligences privilégiées, mais les disciples de Wolf remplirent bientôt les chaires des universités et des églises, enseignant que ce monde-ci est le meilleur possible, que tout se fait d'après une raison suffisante, que Dieu n'agit que d'après les lois de sa nature, qui ne sont autres que la loi naturelle universelle, que la vraie source de la morale doit être cherchée dans la nature humaine bien comprise. Toutes ces hérésies se répandaient en allemand, avec prudence, il est vrai, et en s'accommodant à la terminologie ecclésiastique reçue.—Les professeurs de théologie de Halle ne tardèrent pas à se plaindre. Leurs étudiants, séduits par les cours de Wolf, prenaient en dégoût la théologie ou, ce qui était plus embarrassant parfois, réclamaient de meilleures explications et des preuves plus solides. En vain Joachim Lange multiplia-t-il ses avertissements, menaçant les étudiants insoumis de les priver de leurs bourses; en vain le pieux Francke priait-il le ciel de détourner de l'Eglise le nouveau fléau qui se déchaînait contre elle : l'hérésie fit des progrès. Les adversaires de Wolf eurent le tort de lancer contre lui les accusations inconsidérées de fatalisme et d'athéisme; ils soutenaient que la théorie de l'harmonie préétablie renversait la doctrine biblique de la création du monde et de la liberté de l'homme. L'orage éclata en 1721, à propos d'un discours que Wolf prononça en remettant le rectorat entre les mains de Lange. Il avait soutenu que la morale de Confucius était supérieure à toutes les autres. Les théologiens virent dans cette assertion un dénigrement du christianisme. Le doyen Breithaupt porta la lutte en chaire dès le lendemain, et Francke, au nom de la faculté de théologie, demanda à Wolf son manuscrit. Celui-ci refusa de le livrer, et les étudiants prirent bruyamment son parti. La polémique se prolongea pendant près de deux ans, au bout desquels la faculté de théologie adressa des remontrances au roi. Dans ce document, Wolf était accusé d'affaiblir les arguments les plus importants en faveur de l'existence de Dieu, de donner de Dieu lui-même une explication qui pourrait être admise par un athée, de nier la liberté humaine, de faire de Dieu l'auteur du péché, de répandre une doctrine erronée du miracle, de nier que l'on puisse démontrer par la raison que le monde et le genre humain aient eu un commencement. Le roi, jusque-là, avait protégé Wolf, parce que ses cours procuraient de l'argent au fisc; mais un membre de la célèbre tabagie ayant démontré à Frédéric-Guillaume que la doctrine de l'harmonie préétablie favorisait la déser-

tion de ses grenadiers, il rendit le 8 novembre 1723 un ordre de cabinet par lequel Wolf était destitué et proscrit comme enseignant des doctrines contraires à la religion révélée (voyez Zeiler, *Wolf's Vertreibung aus Halle; der Kampf des Pietismus mit der Philosophie. Preussische Jahrbücher*, 1862, N° 7). Il devait quitter le territoire prussien dans les quarante-huit heures sous peine de la corde. C'en était trop, même pour les adversaires de Wolf. Lange assure en avoir perdu le sommeil et l'appétit durant trois jours. Ils continuèrent néanmoins leur polémique. Francke prêcha une série de sermons sur la délivrance de l'Eglise. Lange dans une brochure où le ridicule se mêle à l'odieux (*Bescheidene u. ausführliche Entdeckung der falschen u. schædlichen Philosophie in Wolf's System*), se plaint des jeunes docteurs qui se permettent d'enseigner la nouvelle doctrine sous ses yeux. Les étudiants doivent suivre les cours des professeurs ordinaires, nommés par Sa Majesté, expérimentés dans l'art de bien penser, et prêts d'ailleurs à exposer toutes les branches de la philosophie en un seul semestre. — Exilé de la Prusse, Wolf fut appelé à Marbourg. La persécution ne fit qu'augmenter le nombre de ses disciples que les autres princes allemands s'empressèrent de protéger par opposition au roi de Prusse. Iéna et Tubingue devinrent les principaux foyers du wolfianisme. Déjà Wolf ambitionna la gloire d'être le précepteur non de l'Allemagne seulement, mais de toute l'Europe. Il publia en latin tout un système de philosophie en vingt-quatre épais volumes in-4°, qui se répandirent en France, en Italie, en Hollande, en Pologne, en Hongrie, en Russie, et contribuèrent à rendre son nom ridicule aux yeux de la postérité. En attendant, sa réputation allait en grandissant, quoique lui-même ne fît plus grand'chose pour hâter les progrès de laphilosophie. On ne l'appelait plus que *Nova lux Germaniæ, professor generis humani*. — En Prusse, les persécutions continuèrent. Un édit du 13 mai 1727 défendit aux laïques de lire des écrits athées, sous peine de galères, et aux professeurs, d'enseigner la philosophie de Wolf sous peine de destitution et d'une amende de cent ducats. Le vieux Valentin Lœscher, de Dresde, le champion le plus éprouvé de l'orthodoxie luthérienne, prémunit les fidèles contre la nouvelle doctrine dans ses sermons et dans le journal qu'il publiait sous le titre de : *Unschuldige Nachrichten*. Il écrivit, de plus, contre elle douze traités, réunis sous le titre de *Quo ruitis?* Lœscher voit dans la philosophie de Wolf le quatrième orage qui fond sur l'Eglise protestante, après celui des philippistes (disciples de Mélanchthon), des naturalistes et des piétistes. Recherchant la cause du mal, il remonte non seulement jusqu'à Descartes, mais même jusqu'à Copernic et Galilée. Depuis qu'on a commencé à établir la doctrine, pour le moins très incertaine, que la terre tourne autour du soleil, le mépris de la Bible et de la foi chrétienne a notablement augmenté. La vérité révélée ne saurait souffrir à côté d'elle une philosophie indépendante, ni s'accommoder et encore moins se soumettre à ses principes; elle ne peut subsister sans des mystères qui ne sauraient être scrutés dans cette vie ni s'accorder avec une philosophie qui veut tout démontrer mathématiquement. La philosophie cartésienne est

cause que l'on est devenu trop curieux, téméraire et sceptique. Quant à Lœscher, la raison et l'histoire lui ont appris qu'il était impossible d'établir un système de philosophie sans tomber dans toute espèce de conséquences fâcheuses. Il vaut mieux, à tout prendre, combiner tant bien que mal les systèmes philosophiques reçus et travailler à leur perfectionnement, en se résignant à ne jamais atteindre la perfection ici-bas. Quelles que soient d'ailleurs les aptitudes scientifiques de l'homme, dès qu'il oublie que ses connaissances ne sont que fragmentaires, il se punit lui-même en s'égarant dans ses pensées et ses inventions propres. Ceux-là surtout y sont exposés, qui veulent tout dériver d'un principe unique. L'expérience du genre humain, les écrits et les traditions des peuples sont la source de la vraie philosophie qui vient non du ciel, mais de la terre, pour monter vers le ciel. Lœscher reproche en particulier à Wolf sa théorie de la raison suffisante. Elle peut, sur beaucoup de points, favoriser la connaissance, mais si, pour toutes choses, il est nécessaire de montrer une raison suffisante, la raison se trouve placée sur le trône, et elle usurpera bientôt la direction des affaires humaines. Wolf affirme que la recherche de la raison suffisante est un instinct naturel de notre raison, mais il oublie que cet instinct peut devenir une convoitise funeste, témoin la tentation d'Adam et d'Eve dans le paradis. De plus, la philosophie de Wolf aboutit à un mécanisme dangereux. Si tout doit se passer mécaniquement, Dieu reste inactif vis-à-vis du monde. La liberté du gouvernement divin est anéantie : aussi quelques philosophes ont-ils déjà logiquement affirmé la nécessité du péché, conséquence naturelle de la limitation, ce qui conduit au fatalisme. Lœscher attaque aussi la doctrine du meilleur des mondes. Comment peut-il y avoir un autre monde, si celui-ci est déjà le meilleur? Enfin, d'après la nouvelle doctrine, la prière est inutile, tout étant déterminé à l'avance. La piété se trouve ainsi privée de ce qui fait sa vie et sa joie. Comment le chrétien s'adresserait-il à Dieu, et au besoin lutterait-il avec lui, s'il ne peut rien obtenir qui ne soit déjà décidé avant qu'il prie? Il faut le reconnaître, les adversaires de la philosophie de Wolf ne se firent point illusion sur le danger dont elle menaçait l'Eglise ; mais ils étaient impuissants à le détourner. Plus ils incriminaient la nouvelle doctrine, et plus on était porté à l'étudier. Dès 1738, Ludovici, dans son *Histoire de la philosophie de Wolf*, compte cent sept écrivains qui se rattachent à cette tendance, parmi lesquels des théologiens, des jurisconsultes, des médecins, des professeurs d'esthétique. Ce fut un engouement général. La connaissance de la philosophie de Wolf fut considérée comme nécessaire à la culture intellectuelle; on publia des dictionnaires pour en rendre l'accès plus facile; en divers lieux des sociétés se formèrent pour s'exercer dans l'intelligence du nouveau système, et des prédicateurs en portèrent les résultats en chaire. Formey, dans un ouvrage intitulé : *La belle Wolfienne* (1740), mit même la doctrine de Wolf à la portée du beau sexe, et un autre écrivain publia une grammaire hébraïque, écrite d'après la nouvelle méthode. Le scandale fut au comble, lorsque parut la traduction biblique dite de Wertheim (1735-37) dans laquelle l'auteur

anonyme Lorenz Schmidt avait remplacé par des termes empruntés au langage de Wolf toutes les expressions figurées ou dogmatiques de l'Ecriture. Wolf lui-même avait déconseillé la publication de ce livre qui, après avoir été l'objet d'une vive polémique, fut brûlé, et son auteur incarcéré et condamné au silence. — A Berlin, sous la pression de l'opinion publique, le vent tourna également en faveur de Wolf. Le roi, influencé par le prélat Reinbeck, reconnut que le fisc avait beaucoup perdu par suite du départ de Wolf de Halle ; il blâma Lange de lui avoir arraché cette mesure, et une commission, nommée *ad hoc*, ayant déclaré que la philosophie de Wolf était inoffensive (1736), le roi lui fit offrir diverses chaires. Le général Grumkow lui-même, le conseiller le plus autoritaire de Frédéric-Guillaume Ier, avait été gagné en sa faveur ; mais le plus chaud partisan de Wolf était le comte de Manteuffel, ancien ministre d'Etat, dont la maison, depuis 1733, était devenue le centre des adhérents du philosophe. Manteuffel fonda en 1736 la société des *aléthophiles* qui étendit ses ramifications dans les principales villes de l'Allemagne. D'après les conseils de son noble protecteur, Wolf dédia au roi le second volume de sa *Philosophia practica*. Frédéric-Guillaume répondit à cette gracieuseté par un ordre de cabinet, enjoignant aux candidats d'étudier la logique de Wolf. Mais une conquête plus importante encore fut celle du prince royal qui tenait alors à Reinsberg une cour mi-joyeuse, mi-philosophique, et auquel Suhm dédia une traduction française des œuvres de Wolf. « Enfin, écrit Frédéric à Suhm, le 27 mars 1736, je commence à apercevoir l'aurore d'un jour qui ne brille pas encore tout à fait à mes yeux, et je vois qu'il est dans la possibilité des êtres que j'aie une âme, et que même elle soit immortelle... Pourvu que Wolf me prouve que mon être indivisible est immortel, je serai content et tranquille. » « Les nouvelles du jour, écrit-il le 14 octobre 1739, sont que le roi lit pendant trois heures par jour la philosophie de Wolf. Ainsi j'espère que les bigots ne pourront plus opprimer le bon sens et la raison. Mais que dira ce philosophe ? Car avec toutes ses règles de probabilités, je suis sûr qu'il ne se serait jamais douté de ce qui vient d'arriver. » A partir de ce temps aussi l'on entendait le vieux roi parler de la raison suffisante et d'autres énormités du même genre. — Lors de son avènement au trône, Frédéric II chercha d'abord à gagner Wolf pour l'Académie de Berlin, mais celui-ci refusa cette offre, et obtint enfin le décret si longtemps attendu et sollicité qui le rappelait à Halle. Il y fit, le 11 septembre 1740, une entrée véritablement triomphale. Les étudiants allèrent à sa rencontre à cheval et lui firent une magnifique sérénade aux flambeaux. L'université lui rendit visite en corps, et les théologiens, avec Lange en tête, se joignirent à leurs collègues. Aucun honneur ne manqua à la vieillesse de Wolf. Il fut nommé chancelier de l'université en 1743, s'acheta de grandes propriétés et reçut des lettres de noblesse. Il continua à enseigner jusqu'à sa mort (1754), mais sans retrouver ses succès d'autrefois. Isolé, aigri, abandonné de tous, il eut la douleur de voir, de son vivant même, l'oubli se faire autour de son nom. — Dans sa lutte contre une orthodoxie étroite et intolérante, la

philosophie de Wolf était une revendication des droits de la raison, comme le piétisme l'avait été de ceux du sentiment. Elle habitua les esprits à une méthode plus rigoureuse, en s'efforçant de tout ramener à des principes rationnels ; mais, comme le piétisme, elle ne produisit d'abord que l'effet d'un dissolvant. Wolf forme la transition entre la philosophie de Leibnitz et le rationalisme. Esprit systématique mais borné, il réduit en corps de doctrine les idées de son maître. Comme lui, il prétend concilier la philosophie et le christianisme, mais il n'a pas la fraîcheur et la puissance de son souffle. Il procède avec lenteur, avec méthode et avec une réflexion laborieuse qui n'est pas exempte de pédantisme. Son but a été de transformer la philosophie allemande d'après le modèle de la philosophie anglaise et française ; il a su réunir, en apparence du moins, le caractère scientifique et la forme populaire. Wolf a donné à la prose allemande la clarté, la précision, la solidité qui lui manquaient, mais son langage est abstrait, dépourvu de couleur et de vie. Pendant trente ans, il a été le maître d'école de la bourgeoisie allemande, lui imposant le joug de sa rude discipline. En matière religieuse, la méthode de Wolf a produit un grand mal. Appliquée à la démonstration des vérités chrétiennes, elle n'est préoccupée que d'en montrer la justesse logique, sans pénétrer dans leur essence intime ; elle occupe la raison d'une manière purement formelle, en laissant l'intelligence vide et le cœur froid ; elle accoutume l'esprit à n'envisager les choses religieuses qu'au point de vue de leur accord avec la raison. Wolf entendait pourtant nettement distinguer le domaine de la théologie ou de la religion révélée de celui de la philosophie ou de la religion naturelle. D'après lui, on en saisirait mieux la différence, si la théologie, au lieu de se borner à reproduire ce que la Bible enseigne, ne prétendait pas y ajouter ce qu'elle n'enseigne pas, et si la philosophie s'en tenait à ce qui peut se trouver par la raison. La confusion fâcheuse entre les vérités naturelles et les vérités surnaturelles résulte des empiètements incessants que se permettent ces deux sciences. Mais on ne peut pas dire que Wolf ait réussi à tracer les limites qui les séparent. Il ne parvient pas à distinguer le point de vue de l'expérience de celui de la raison. Les droits de l'expérience, qui assurent ceux de la religion, sont absolument méconnus. Tout est sacrifié à la raison. La clarté est l'unique mesure de la vérité. Ce principe formel de la philosophie moderne depuis Descartes devient chez Wolf le principe matériel, et, comme on l'a dit spirituellement, la clarté chez lui dévore la vérité. — Voyez *Autobiographie de Chr. Wolf*, publiée par Wuttke, Leipz., 1840 ; Ritter, *Gesch. der Philosophie*, XII, 515 ; Ludovici, *Historie der wolf. Philosophie,* Leipz., 1737, 3 vol. ; Hartmann, *Hist. der Leibniz-Wolf. Philos.,* Leipz., 1737, Biedermann, *Deutschl. im* 18 *ten Jahrh.*, 2e édit., Leipz., 1880, II, 393 ss. ; Hettner, *Litterat. gesch. des* 18 *ten. Jahrh*, Brunsw., 1856-62, III, 212 ss.; Tholuck, *Gesch. des Rationalismus*, Berl., 1865, I, 119 ss., et l'article de Franck dans la *Real Encycl.* de Herzog, XXI, 519 ss.

F. Lichtenberger.

WOLF (Jean-Christophe), savant hébraïsant, né à Wernigerode, en

Saxe, en 1683, mort à Hambourg en 1739. Il professa d'abord la philosophie à Wittemberg; puis il enseigna les langues orientales à Hambourg, tout en y exerçant les fonctions de pasteur à l'église cathédrale. Parmi ses nombreux ouvrages, nous citerons : 1° *Manicheismus ante Manichæos et in christianismo redivivo,* Hamb., 1707 ; 2° *De catenis Patrum græcorum, iisque potissimum manuscriptis,* Wittemb., 1712 ; 3° *Bibliotheca hebræa, sive Notitia tum auctorum hebræorum cujuscumque ætatis, tum scriptorum, quæ vel hebraice primum exorta vel ab iis conversa sunt ad nostram ætatem deducta,* Hamb., 1715-1735. 4 vol. in-4°; c'est un excellent abrégé de la *Bibliotheca magna rabbinica* de Jules Bartolocci, corrigée et augmentée ; le t. Ier contient la notice des auteurs hébreux au nombre de 2231 ; le t. II l'indication bibliographique de tous les ouvrages imprimés ou manuscrits relatifs à l'Ancien Testament, à la Massore, au Talmud et à la grammaire hébraïque ; la notice des paraphrases chaldaïques, des livres sur la cabale, et enfin des écrits anonymes des Juifs ; les deux derniers tomes renferment les corrections et les suppléments ; 4° *Anecdota græca, sacra et profana,* Hamb., 1722-1724, 4 vol. in-8 ; 5° *Curæ philologicæ et criticæ in Novum Testamentum,* 1725-1735, 4 vol. in-4°. — Voyez Fabricius, *Bibl. græc.,* XIII, et la *Biogr. univ.* de Michaud qui donne l'analyse de dix-huit ouvrages de Wolf.

WOLFENBÜTTEL (Fragments de). Voyez les deux articles *Lessing* et *Reimarus.*

WOLLASTON (Guillaume), savant prêtre anglican, né en 1659, à Coton-Clanford, dans le comté de Stafford, mort à Londres en 1724. Il appartenait à une très ancienne famille, mais fort déchue dans sa fortune, ce qui l'obligea d'accepter les fonctions de sous-maître dans une école de Birmingham. Une riche succession lui permit de se livrer en toute liberté à son goût pour l'Ecriture sainte et la philosophie. La connaissance du latin, du grec, de l'hébreu et de l'arabe le rendait particulièrement propre à l'examen approfondi des livres saints. Nous citerons parmi ses ouvrages : 1° *Le But du livre de l'Ecclésiaste,* Londres, 1690, poème rédigé en anglais avec ce sous-titre : *la Déraison de l'homme dans ses efforts inquiets pour se procurer les jouissances de la vie présente ;* 2° *Tableau de la religion naturelle,* Londres, 1722 ; 8e édit., 1750, ouvrage qui jouit d'une grande vogue et fut traduit en français, la Haye, 1726 ; 2e édit., 1756, 3 vol. in-12. — Voyez Nicéron, *Mémoires,* XLII.

WOLSEY (Thomas), cardinal et archevêque d'York, né à Ipswich en 1471, mort à l'abbaye de Leicester en 1530, enseigna d'abord la grammaire à l'université d'Oxford, devint chapelain et aumônier du roi Henri VIII, et eut entrée dans son conseil. Ce prince se déchargea sur le prélat ambitieux et intrigant du gouvernement de l'Etat, et, après lui avoir donné successivement plusieurs évêchés, il le fit archevêque d'York, grand chancelier du royaume et principal ministre d'Etat. Le pape Léon X le créa cardinal en 1515, et légat *a latere* pour toute l'Angleterre. Son rôle politique a été exposé à l'article *Angleterre* (La Réformation d'). Wolsey a laissé des *Lettres* qui se trouvent dans la *collectio*

amplissima, III, des PP. Martenne et Durand. — Voyez *The life of cardin. Wolsey* de George Cavendish, Londres, 1852, ainsi que les biographies de Fiddes (1724), de Galt (1812 ; 3e éd., 1846), de Martin (1862), et Froude, *History of England*, Londres, 1856.

WOLTERSDORFF (Ernest-Gottlieb), célèbre poète religieux, né en 1725, près de Berlin, mort en 1761, étudia la théologie à Halle et donna des leçons à la maison des orphelins fondée par Francke. Il dirigea plus tard un établissement semblable à Bunzlau où il exerça avec un rare dévouement et un zèle infatigable les fonctions de pasteur. Woltersdorff excellait dans l'art de versifier, et cette grande facilité devint pour lui un piège. Au point de vue dogmatique, il se rattache à l'école piétiste, et, dans maint de ses cantiques, on démêle l'influence de Zinzendorf et des frères moraves. N'étaient leur longueur et leur prolixité, les productions hymnologiques de Woltersdorff compteraient parmi les meilleures de l'Allemagne protestante : elles sont en tous les cas l'expression d'une piété intime et vivante. Nous citerons en particulier les cantiques pour les enfants. Indépendamment de plusieurs *Recueils de cantiques* (1750-1751 ; 2e éd., 1768), notre auteur a publié un certain nombre d'ouvrages d'édification pour la jeunesse et des plans de sermons (Bunzl., 1771). On trouvera sa biographie dans l'édition des *Œuvres poétiques de Woltersdorff*, publiée par Schneider, Dresde, 1849.

WOOLSTON (Thomas), célèbre déiste, né en 1669, à Northampton, mort à Londres en 1731, étudia dans l'université de Cambridge, et passa ensuite au collège de Sidney, où il prit ses degrés en théologie et d'où il se fit renvoyer pour ses opinions avancées. La cour du banc du roi le condamna à payer vingt-cinq livres sterling d'amende pour chacun des six discours qu'il publia sur les miracles de Jésus-Christ. Ne pouvant satisfaire à cette sentence, Woolston demeura en prison. Ses principaux ouvrages sont : 1° *Apologie ancienne en faveur de la vérité de la religion chrétienne*, Cambr., 1705 ; Londres, 1730 ; il y établit en particulier que Moïse n'est qu'un personnage allégorique, et toute son histoire un type de celle de Jésus-Christ ; 2° *Médiateur entre un incrédule et un apostat ;* 3° *Six discours sur les miracles de Jésus-Christ ;* l'auteur attaque à la fois, et d'une façon fort irrévérencieuse, la véracité du narrateur et le caractère des personnages mis en action dans ces récits ; il montre que, pris dans leur sens littéral, ils n'ont aucun sens. Rien de plus arbitraire et de plus frivole que la critique de Woolston, qui a été la source principale où Voltaire a puisé ses invectives contre les miracles de la Bible. Parmi les apologistes qui réfutèrent les arguments de notre auteur, le plus célèbre est Thomas Sherlock, dans son fameux ouvrage, les *Témoins de la résurrection de Jésus-Christ examinés et jugés selon les règles du barreau.*

WULFRAN (Saint), archevêque de Sens et apôtre des Frisons, né vers 650, à Milly, d'une famille patricienne. Abbé du couvent de Fontenelle, chapelain à la cour des rois de France, placé en 682 sur le siège métropolitain de Sens, il quitta deux ans après sa patrie pour aller évangéliser les Frisons, en compagnie d'un comte bourguignon, Gangolfe. La légende lui attribue un très grand nombre de miracles, plus étonnants

les uns que les autres. On prétend qu'en 689 Wulfran retourna dans l'abbaye de Fontenelle où il mourut, selon les uns en 695, selon d'autres en 720. Saint Wulfran est le patron d'Abbeville, qui possède ses reliques. Sa fête se célèbre le 20 mars. — Voyez *AA. SS. Boll.*, III, 143 ss.; Rettberg, *Kirch. gesch. Deutschl.*, II, 514 ss.

WURTEMBERG. — Le recensement du 1[er] décembre 1880 donne au royaume de Wurtemberg une population de 1,971,255 habitants. Quant aux cultes, la population se répartit ainsi que suit : 1,361,412 protestants, 590,405 catholiques, 5,870 autres chrétiens, 13,326 israélites, 242 personnes dont la religion n'a pu être constatée. En d'autres termes, les protestants forment un peu plus des deux tiers de la population du royaume, les catholiques un peu moins du tiers. — Le roi prend, dans la loi constitutionnelle, le titre de protecteur et chef suprême de l'Eglise évangélique du pays ; mais ce titre ne répond plus d'une manière parfaite à la réalité des choses. Le gouvernement consistorial pur qui a été, depuis la Réformation, celui de l'Eglise wurtembergeoise a subi de profondes modifications à partir du milieu de notre siècle, et une part relativement considérable a été faite aux fidèles dans le gouvernement ecclésiastique. En 1851, une ordonnance royale créa des conseils de paroisse et des synodes diocésains, et enfin, en 1867, on y ajouta un synode général, qui s'est réuni pour la première fois en 1869. Néanmoins ces autorités électives n'ont pas fait disparaître les anciennes autorités consistoriales qui ont conservé toute leur compétence. Les synodes et les conseils de paroisse ont un rôle plutôt consultatif et, dans une certaine mesure, législatif. L'exercice du pouvoir exécutif est resté tout entier entre les mains des anciens corps constitués. L'Eglise wurtembergeoise possède ainsi deux séries parallèles d'autorités, les unes émanant du souverain, les autres tenant leurs pouvoirs de l'élection. — L'autorité centrale administrative est exercée, au nom du roi, par le ministre des cultes pour certaines attributions plus politiques que religieuses, par le consistoire pour les affaires où prédomine le caractère ecclésiastique. Les fonctions que la loi attribue au ministère des cultes sont les suivantes : garde des droits constitutionnels des églises et des communautés religieuses reconnues par l'Etat, ainsi que des droits de protection et de surveillance que le souverain exerce sur elles ; transmission au souverain des propositions du consistoire et des autres corps ecclésiastiques, et surveillance, au nom du souverain, de la gestion de ces autorités. Le consistoire, nommé par le roi, se compose d'un président, jurisconsulte, qui est un des plus hauts fonctionnaires du royaume, de sept conseillers ordinaires, cinq laïques et deux ecclésiastiques, de deux assesseurs et d'un nombre variable de conseillers extraordinaires. Le consistoire est chargé par la constitution et les lois du gouvernement de l'Eglise évangélique et de la direction des écoles protestantes. Il est chargé du maintien des lois ecclésiastiques et scolaires, de la discipline, de l'examen des candidats et des instituteurs, de la nomination à un grand nombre de fonctions ecclésiastiques, de la surveillance des pasteurs, de l'entretien des bâtiments ecclésiastiques, de l'administration des biens d'église, etc. A côté du consistoire, nous trouvons le corps

connu sous le nom de *synodus*, qu'il ne faut pas confondre avec le synode général électif (*Landessynode*). Le synodus est composé de tous les membres du consistoire et des six prélats et surintendants généraux. Les inspections d'église forment la principale de ses fonctions. Le pays est divisé en six surintendances générales, à la tête de chacune desquelles est placé un prélat. Les prélats sont chargés de l'inspection des églises et des écoles de leur circonscription. Au-dessous des surintendances générales nous trouvons les 49 diaconats ou diocèses, ayant généralement comme doyen le premier pasteur du chef-lieu, et les 906 paroisses desservies par 1,021 pasteurs. Les autorités électives sont : 1° les conseils de paroisse, composés des pasteurs et d'un nombre variable de délégués laïques élus par les fidèles ; 2° les 49 synodes diocésains, un par décanat, composés de délégués des conseils de paroisse ; enfin 3° le synode général, où siègent 56 membres, savoir : 1 délégué de chaque synode diocésain, 1 député de la faculté de théologie de Tubingue, et 6 membres nommés directement par le roi. Les diocèses et la faculté nomment également chacun un suppléant, qui prend la place du titulaire en cas de vacance ou d'empêchement. Les ecclésiastiques et les laïques doivent être en nombre égal. Aux termes de la loi, le synode « concourt » à la législation ecclésiastique, examine les propositions qui lui sont soumises par les autorités et peut faire au gouvernement des propositions sur les matières qui intéressent la vie de l'Eglise ; mais c'est aux autorités instituées par le gouvernement que revient en dernier lieu la décision. Le synode tient une session ordinaire tous les quatre ans. — L'Eglise évangélique wurtembergeoise a sa représentation politique distincte. Six députés de son clergé siègent en cette qualité à la seconde chambre. — L'université de Tubingue a une faculté de théologie évangélique, avec cinq professeurs ordinaires ; c'est là que font leurs études la plupart des membres du clergé wurtembergeois. — De toutes les régions de l'Allemagne protestante, le Wurtemberg est celle où, depuis longtemps, les sectes de toute dénomination ont trouvé le plus d'écho. Jusqu'en 1870, des lois assez sévères réprimaient leur prosélytisme. Depuis lors elles peuvent, sans entraves, chercher à recruter des adhérents. Le nombre des personnes qui se rattachent formellement à une secte est assez peu considérable. Mais beaucoup de chrétiens wurtembergeois, sans cesser de faire partie de leur Eglise nationale, trouvent leur véritable centre religieux soit dans les sectes, soit plus souvent encore dans les réunions religieuses libres qui sont, dans ce pays, une vieille tradition. — Les catholiques wurtembergeois forment le diocèse de Rottenbourg. Les rapports du gouvernement et de la cour de Rome sont réglés par la bulle de circonscription *Provida solersque*, du 11 août 1821, qui tient lieu de concordat. L'évêché de Rottenbourg fait partie de la province ecclésiastique du Haut-Rhin ou de Fribourg. L'existence d'un conseil d'Eglise catholique, dont les membres sont nommés par le gouvernement, limite du reste beaucoup dans toutes les affaires d'un caractère mixte le pouvoir épiscopal. Le conseil se compose d'un président laïque, de l'évêque, de trois conseillers et d'un assesseur laïque ; ses attributions consistent à exercer les droits que l'accord con-

clu avec le saint-siège conférait à l'Etat à l'égard de l'Eglise catholique et à diriger les établissements d'instruction catholique. L'évêque est assisté d'un vicaire général et d'un chapitre composé d'un doyen et de six chanoines. Le diocèse se divise en 28 décanats et 672 paroisses, 156 chapellenies et 118 vicariats, desservis par 946 prêtres salariés par l'Etat. Pour l'instruction du clergé, le diocèse possède une faculté de théologie catholique à Tubingue, avec 6 professeurs, et un séminaire à Rottenbourg, avec 3 professeurs. — La religion juive est reconnue par l'Etat, et l'annuaire officiel lui donne même le titre singulier d'*Eglise israélite*. L'autorité centrale réside dans un conseil ecclésiastique supérieur composé d'un président, commissaire du gouvernement (chrétien), du rabbin de Stuttgard et de 5 autres membres. Les juifs wurtembergeois sont répartis en 12 rabbinets. — Les renseignements contenus dans cet article sont empruntés à des sources trop diverses pour qu'il soit possible de donner une bibliographie. Pour la composition et les attributions des autorités, nous renvoyons au *Hof und Staats Handbuch des Kœnigreichs Würtemberg*, Stuttgard, 1881. E. VAUCHER.

X

XAVIER (François). Voyez *François-Xavier* (Saint).

XIMÉNÈS (François), D. Franzisco (Gonzalès) Ximénès de Cisneros, issu de la famille noble des Ximénès de Cisneros, fils de Alonso Ximénès, receveur royal de la dîme concédée aux souverains par les papes pour la guerre contre les Maures et de Marina de la Torre, naquit à Torrelaguna en 1436. Après avoir terminé ses études à Alcala et à Salamanque, il se rendit, en 1459, à Rome où il exerça les fonctions d'avocat consistorial. L'âpre énergie de son caractère se révéla pour la première fois quand, à son retour en Espagne, l'archevêque de Tolède, Alonso Carillo, refusa de reconnaître la validité des lettres expectatives qu'il avait obtenues de la curie pour le premier bénéfice vacant du diocèse. Le jeune prêtre préféra subir six longues années de captivité plutôt que de se départir de ses droits. Sa patience finit par triompher de la mauvaise volonté du primat d'Espagne, mais, craignant le ressentiment du puissant prélat, Ximenès permuta la charge d'archiprêtre de Uzéda avec la dignité de premier chapelain de Siguenza. Plein d'admiration pour les hautes capacités qu'il déploya dans l'exercice de ses fonctions, l'illustre et brillant évêque, Pedro Gonzalès de Mendoza, promu, en 1474, à l'archevêché de Séville et décoré du titre de cardinal d'Espagne, lui confia l'administration de son diocèse de Siguenza, et devint son protecteur le plus convaincu. A cette même époque, Ximénès, obéissant à une vocation irrésistible, embrassa l'état monastique et entra dans l'ordre

des frères mineurs de la stricte observance, au couvent de San Juan de los Reyes. A partir de ce moment, sa vie tout entière a été une lutte constante de son inclination naturelle qui le portait aux études et à la vie solitaire contre la force irrésistible des événements qui, l'arrachant à la solitude du cloître, l'entraînait malgré lui dans l'arène ardente des luttes politiques. C'est grâce à Mendoza que la reine Isabelle de Castille jeta les yeux sur lui pour remplacer auprès d'elle son confesseur Fernando de Talavera, élevé au siège de Grenade (1492). C'est encore Mendoza qui, à sa mort (11 janv. 1495) le désigna comme le prélat le mieux qualifié pour occuper après lui le siège primatial de Tolède. Il fallut un ordre formel du pape Alexandre VI pour décider l'humble franciscain qui, à cette époque, s'occupait, en sa qualité de provincial de la Vieille et de la Nouvelle Castille, de la réforme de son ordre, à accepter le poste le plus élevé de l'Eglise d'Espagne, accordé par Isabelle au moine de préférence à Alonso d'Aragon, fils naturel de Ferdinand V, candidat patronné par son époux. Mais, malgré les injonctions du pape, il conserva le froc sous les ornements archiépiscopaux, la couchette du cloître à côté du lit de parade, et laissant les somptuosités de sa table à ses hôtes, il continua à se contenter de la nourriture des anachorètes, et ne cessa pas de soumettre son corps aux plus impitoyables macérations. C'est cet esprit rude et sévère qui, pendant le moyen âge, caractérise l'Espagne chrétienne dans sa lutte incessante contre les ennemis de la foi, qui se manifeste dans la guerre implacable que Ximénès fit aux Maures de Grenade. Appelé dans cette ville en 1499, il blâma, comme trop lentes, les mesures évangéliques de F. de Talavera et, ne reculant pas devant les moyens douteux, achetant les conversions au prix de faveurs extérieures ou les extorquant par la violence, brûlant sans pitié la riche littérature religieuse des Arabes dont il ne conserva que les livres de médecine, inébranlable dans le feu de l'insurrection que ses violences provoquèrent et que la présence de Talavera réussit à calmer, tirant parti de la deuxième révolte qui éclata dans les montagnes, pour enlever aux Maures les droits que les traités leur avaient concédés, il vit sa campagne terminée par les édits du 20 juillet 1501 et du 12 février 1502, dont le premier interdit aux Morisques tout contact avec les infidèles, et le second ne laissa aux Maures que le choix entre l'exil ou le baptême. — Et cependant, à la même époque, il fonda à Alcala de Hénarès, le Complutum des Romains, une université qui, pendant le cours du seizième siècle, devint un foyer vivant de l'esprit humaniste (1498-1508 . Avant lui déjà, une école supérieure existait dans la ville. Elle avait été établie par l'ordre de Sancho IV, en 1293, à la prière de l'archevêque don Gonzalès Gudiel. Plus tard, le père Roxo créa un établissement scientifique dans son couvent de Sainte-Marie, et l'archevêque de Tolède, Carillo, obtint, en 1473, de Pie II, une bulle affectant le revenu d'un certain nombre de bénéfices à l'entretien de trois chaires (Miguel de Portilla y Esquivel, *Historia de la Ciudad de Compluto*, 2 vol., Alcala, 1725, in-4). La célébrité de l'académie date de Ximénès qui fit ériger les somptueux bâtiments qui excitèrent l'admiration de Ferdinand et de François Ier, et imprima à sa constitution, résumée par lui en

quatre-vingt-deux articles, le cachet de sa puissante individualité organisatrice (*Hist. de Compluto*, p. 251 ; cf. F. Kunstmann, *Münchner Gelehrte Anzeigen*, 1845, n° 96). Avec ses collèges de Saint-Ildefonse pour la théologie, de Saint-Eugène et de Saint-Isidore pour la philologie, de Sainte-Barbe et de Sainte-Catherine pour la philosophie, de Saint-Jérôme pour les trois langues, l'hébreu, le grec et le latin et ses autres établissements pour les étudiants pauvres, son plan d'étude qui, calqué sur le modèle de la Sorbonne, donnait à la théologie la place d'honneur, ses quarante-deux professeurs et ses innombrables élèves, l'université naissante confirma la parole de François Ier : « Ximénès a accompli, dans l'espace de peu d'années, une œuvre à laquelle beaucoup de rois de France ont travaillé pendant des siècles. » Au nom de Complutum se rattache étroitement la Bible polyglotte à qui cet endroit servit de berceau (*Biblia hebr. chald. gr. et lat. nunc primum impressa in Complutensi Universitate de mandato et sumtib. Fr. Ximenes de Cisneros, industria Arn. W. de Brocario*, 6 vol. in-fol., 1514-17 ; voyez S. Berger, art. *Polyglottes* et *la Bible au seizième siècle*, Paris, 1879, p. 49). — L'archevêque qui, à Grenade, s'était opposé à la traduction de la Bible en arabe, dans la crainte « de jeter les perles devant les pourceaux » entreprit cette œuvre monumentale avec le concours des hommes les plus compétents « afin de faire refleurir l'étude des saintes Ecritures à peu près éteinte au sein de la chrétienté » (*Prol.*, vol. Ier). P. de Quintanilla (*Archetipo*) raconte que souvent Ximénès présidait aux réunions et que, d'après l'avis des docteurs, c'était lui qui résolvait les difficultés et, bien qu'ils fussent tous versés dans les saintes Ecritures, ils s'accordaient à lui donner la palme ; car, pendant plus de quarante ans, il n'avait pas professé d'autre science et n'était pas sans connaissances philologiques. Quand Brocario lui envoya le dernier volume (le 4e), le 10 juillet 1517, Ximénès rendit grâces à Dieu, et puis, se tournant vers son entourage : « Il n'est pas d'œuvre, dit-il, dont j'aie à me féliciter davantage, car elle fait jaillir les saintes sources de notre religion à une époque qui en a particulièrement besoin. Là, on viendra puiser une théologie plus pure que n'est celle qui provient des ruisseaux et canaux qui en découlent. » D'autres entreprises littéraires témoignent de la vive sollicitude de Ximénès pour l'instruction du clergé et l'éducation du peuple. Il chargea Juan Vergara de publier une édition complète des œuvres d'Aristote ; mais la mort de l'archevêque entrava la réalisation de ce plan. Par contre, les ouvrages d'Alonso Tostatus, évêque d'Avila (mort en 1455), les lettres de Catherine de Sienne, les écrits édifiants de sainte Angela de Foligno, de l'abbesse Mechtilde, de saint Jean Climacus, de Vincent Ferrer, de sainte Claire et du chartreux Landulph ainsi que la biographie de Thomas Beket de Canturbury parurent par ses soins, et c'est à lui que l'Espagne doit la conservation de sa liturgie nationale. Il fit construire une belle chapelle (*ad corpus Christi*), pour y célébrer la messe et les heures canoniques d'après le rite mozarabe et ordonna au chanoine Alonzo Ortiz de revoir et d'imprimer le texte des livres liturgiques de l'ancienne Eglise espagnole. En 1500 ou en 1504, l'ouvrage sortit des presses, sous le titre de : *Missale mixtum, secundum regulam*

Beati Isidori, dictum Mozarabes (voyez art. *Liturgie*). Cette liturgie, source précieuse de l'histoire du culte et de la vie religieuse en Espagne, pendant les premières périodes de son développement, mais dont on ne connaîtra toute la portée que lorsque tous les anciens manuscrits auront été collationnés, se distingue des autres productions de ce genre par plusieurs particularités dans la manière de célébrer la messe, dans l'ordre des jours de fête et les leçons bibliques, par un grand nombre d'éléments empruntés à l'église grecque et par des variantes significatives dans l'expression de certains dogmes religieux. Elle compte entre autres six dimanches de l'Avent et huit dimanches de l'Epiphanie et, comme la fête de la patronne de Tolède, sainte Léocadie, figure parmi les jours fériés de premier ordre, Gams (*Kircheng. v. Spanien*, I, 47-77 ; 81-85 ; II, 186-209) présume avec raison qu'elle est, dans ses éléments constitutifs, la liturgie de l'Eglise de Tolède. Elle a été réimprimée par A. Leslee (Rome, 1755), par l'archevêque Lorenzana (Rome 1804) et par Migne (*Patrol. latina*, Paris, 1850). — Par la puissance de son génie organisateur, Ximénès est devenu le fondateur du mouvement réformateur qui transforma l'Eglise catholique au seizième siècle. L'indomptable persévérance dont il fit preuve dans la réforme de son ordre se manifesta également dans les dispositions qu'il prit pour combattre les vices et les injustices du clergé, corriger les abus de l'administration et inculquer à tous ses subordonnés des principes rigoureux d'ordre et de discipline. Il continua les traditions inaugurées par le concile de Tortosa (1429) qui prit des mesures contre les clercs indignes et par celui d'Aranda, tenu en 1473, par A. Carillo, dont les canons insistent sur la nécessité d'instruire le peuple dans les vérités de la foi et réclament des prêtres capables et intègres pour la prédication et la cure d'âmes (J. Saens de Aguirre, *Collect. max. Concil. omn. Hisp.*, t. V, p. 321 et 342, Rome, 1755). Dans deux conciles, Ximénès prescrivit la diminution des frais de procès, l'introduction des registres de baptême, la célébration de certains jours de fête, ordonna aux pasteurs de présenter un rapport sur tous les cas graves à l'autorité centrale et fit composer un inventaire des bénéfices et des revenus ecclésiastiques. Comme Fernando de Talavera à Grenade, il s'appliqua en outre à introduire la vie canonique au sein du chapitre, et, muni par un bref d'Alexandre VI, daté du 23 juin 1497, du droit de juridiction sur tous les membres du clergé, il coupa court à toute immixtion du saint siège dans les affaires intérieures du diocèse. Veillant avec un soin jaloux sur les droits de la couronne et de l'épiscopat, il les défendit contre les empiétements de la curie avec l'autorité que donne la sincérité d'une conviction arrêtée. En même temps, il ouvrit des maisons d'éducation pour les jeunes filles pauvres, créa des hôpitaux et des couvents, fonda des greniers de blé et consacra une grande partie des revenus du diocèse au soulagement des misères humaines. Si l'on excepte l'attitude réservée vis-à-vis de Rome, les mêmes tendances réformatrices se retrouvent les années subséquentes dans plusieurs diocèses de la chrétienté catholique. Elles signalent l'œuvre entreprise par Hermann de Wied et le concile de Cologne célébré en 1536 et celle qui rendit le nom de M. Giberti, évêque de Vérone (mort en 1543), à jamais célèbre

et reçoivent, au concile de Trente, une consécration officielle. — La vieillesse amène d'ordinaire un affaissement graduel des forces physiques et des facultés de l'esprit. Chez Ximénès, au contraire, la dernière période de sa vie fut celle de l'épanouissement le plus complet des riches dons de sa nature extraordinaire. Appelé, à la mort d'Isabelle de Castille (1504) à gérer les affaires publiques de son pays et à négocier entre Philippe le Beau et Ferdinand, placé même, à la mort de Philippe (15 septembre 1506), à la tête du gouvernement, il s'acquitta de sa tâche aussi compliquée que délicate, pendant l'absence de Ferdinand en Italie et au milieu de troubles sans cesse renaissants, en homme d'Etat calme et pleinement maître de la situation. Pour lui témoigner sa reconnaissance, le roi, dont il avait gagné la confiance la plus entière, obtint du pape Jules II le chapeau de cardinal (17 mai 1507). Bien plus, comme à la même époque, les rigueurs de Diego de Deza et le fanatisme de don Diego Rodriguez de Lucero provoquèrent en Andalousie un soulèvement redoutable, il renvoya Deza dans son diocèse et remit la charge de grand inquisiteur à Ximénès (1 oct. 1507). On ne sait que peu de choses de son administration. Les complications politiques l'empêchèrent d'accorder à l'inquisition toute l'attention et tous les soins qu'il lui eût consacrés en des temps plus calmes. Néanmoins, après Torquemada et Deza, son administration paraît douce et équitable. Il s'appliqua à apaiser les esprits, sauva de l'opprobre d'un jugement la mémoire vénérable de Talavera que Diego de Deza avait osé attaquer, prit des mesures sévères contre les faux témoins et rétablit, par ses procédés mesurés, l'ordre profondément troublé par le retentissant procès que Lucero avait commencé à intenter aux citoyens les plus honorables de Cordoue. Il protégea Antonio de Lebrija en levant l'interdit dont l'inquisition avait frappé ses livres et se montra favorable à Pierre de Lerma et à Juan Vergara qui se trouvaient sous le coup de condamnations analogues. Il veilla sur la procédure, augmenta le nombre des tribunaux et donna à l'organisation de l'inquisitition la forte unité qui lui faisait défaut (Fr. J.-G. Rodrigo, *Hist. verdad. de la Inquisicion*, II, ch. 26 et 32, Madrid, 1877). Lorente (*Hist. crit. de l'Inquisition d'Esp.*, IV, p. 255) fixe à 51,167 le nombre des victimes frappées sous le troisième inquisiteur général ; 2,536 personnes brûlées en réalité, 1,368 brûlées en effigie et 47,263 autres condamnées à des pénitences. Mais il ne donne aucune preuve de l'exactitude de ses calculs, et ne mentionne que quatre procès jugés pendant son administration (t. I, p. 361 ss.). — A cette époque, l'attention de Ximénès était absorbée par des événements plus importants. Les progrès rapides des mahométans et leur domination sur la Méditerranée étaient l'objet de sa constante sollicitude. Il méditait une croisade générale contre les infidèles et, pour préparer l'exécution de ce vaste projet, il jeta les yeux sur l'Afrique dont la conquête assurait à l'Espagne la suprématie sur la mer tout entière. Pierre Martyr raconte (*Ep.*, *l. C*, *ep.* 573) que de tout temps il prenait un plaisir particulier aux récits et aux appareils guerriers. Aussi ne faut-il pas s'étonner de le voir à la tête des troupes s'emparer de la ville d'Oran (16 mai 1508). N'a-t-il pas été plus tard (en 1516) le créateur de la milice nationale et n'a-t-il pas travaillé

à améliorer l'état de la flotte? L'expédition d'Oran devait être le point de départ d'une guerre générale contre les Turcs. Mais la situation politique de l'Europe centrale, l'attitude hostile de la France, la détresse de Jules II, menacé de destitution par Louis XII et le concile assemblé à Pise, sous la présidence du cardinal de Sainte-Croix, Bernard Carvajal, détournèrent le roi et l'archevêque de leurs vastes et lointains projets. Ferdinand accueillit avec empressement les sollicitations que le pape lui adressa dans sa lettre du 18 mai 1511 et par son légat aux Cortès de Burgos, au mois de novembre de la même année. Heureux de donner à sa politique égoïste et habile un prétexte aussi élevé, il consentit volontiers à conclure avec le pape une ligue qui facilitait à ses troupes la conquête de la Navarre et l'anéantissement de la domination française en Italie. Quant à Ximénès, il seconda le pape avec un zèle et un dévouement à toute épreuve. Il s'empressa d'introduire en Espagne les canons du concile de Latran, et avec le coup d'œil du génie qui le caractérise, il soutint les projets de réforme du calendrier Julien, préparée par Léon X et mise en exécution soixante ans plus tard par Grégoire XIII. Mais, malgré sa dévotion, il conserva vis-à-vis de Rome l'esprit d'indépendance qui a toujours caractérisé l'église espagnole. Il blâma la vente des indulgences (1514-16) comme relâchant le nerf de la discipline du peuple chrétien, s'éleva avec force contre les exemptions que l'on avait coutume d'obtenir à Rome et, en 1517, il refusa d'accorder la dîme que le pape demandait à prélever sur les revenus ecclésiastiques. — Le 23 janvier 1516, Ferdinand mourut, et, au mois de septembre 1517, Charles aborda en Espagne. Le temps qui s'écoula entre ces deux dates fut l'époque la plus agitée de la vie du cardinal. Chargé de la régence de la Castille, il s'appliqua à conserver le royaume à Charles. Surveillant de près le jeune infant Ferdinand, brisant sans pitié la résistance des grands, combattant énergiquement toute velléité de révolte contre l'autorité reconnue, il s'appliqua à faire face aux exigences toujours croissantes de la cour belge. Mais, tout en soulevant le mécontentement du parti national, il ne réussit pas à désarmer la défiance du jeune monarque. Celui-ci ne décessa pas de le faire surveiller par son agent Adrien d'Utrecht, et, à son arrivée en Espagne, obéissant aux suggestions du parti belge qui redoutait l'ascendant du cardinal sur son jeune esprit, il évita de se rencontrer avec lui et congédia par une lettre le fidèle serviteur qui avait consacré sa vie entière au service de la grandeur de sa maison. Ximénès, dont le regard, à la fin de sa vie, embrassait l'Amérique, qui soutenait Las Casas dans ses tentatives d'améliorer le sort des Indiens et dans des instructions données à une commission d'enquête, jetait les fondements d'une politique coloniale chrétienne, s'inclina sans murmure devant les dispositions prises contre lui. Toutefois François Ruys, son ami, raconte qu'il n'eut jamais connaissance du dernier coup qui le frappa. La maladie, dont il souffrait depuis plusieurs mois et qu'on a, quoique à tort, attribuée au poison, ayant fait de rapides progrès, son entourage ne put plus lui communiquer la décision royale. Il mourut le 8 novembre 1517, à l'âge de quatre-vingt-deux ans. *In te, Domine, speravi*, furent ses dernières paroles. — Représentant illustre d'un âge qui

touche à sa fin, Ximénès comprit les temps nouveaux et en fut un promoteur aussi ardent que convaincu. Membre influent de la féodalité, il mit son pouvoir au service du roi pour briser la résistance et la puissance territoriale des grands d'Espagne. Ardent chevalier de la croisade, combattant pour l'Eglise avec le fer et le feu, il fonda un centre d'études, foyer vivant de l'esprit humaniste. Propagateur et protecteur de l'inquisition, il fit imprimer la Bible dans les langues originales. Il semble presque que le grand contraste qui domine l'Espagne physique et qui donne à l'histoire de ce pays un cachet particulier se fonde en lui en une merveilleuse unité, sous l'empire de l'indomptable énergie qui distingue son caractère et qui met toutes ses pensées et toutes ses actions au service d'une seule et grande idée : le triomphe de l'Eglise. Il a été grand par ses actes, plus grand encore par l'esprit de renoncement qu'il a déployé. Il a pleinement réalisé la parole de saint Bernard : « L'idéal le plus élevé et le plus difficile, c'est d'agir sur le monde en renonçant à son esprit ! » On a de lui des lettres : *Cartas del Cardenal don Fray Francesco Jimenez de Cisneros, dirigidas á don Diego Lopez de Ayala* (vicaire général à Tolède), *publicadas por*. D. Pascual Gayangos y don Vic de La Fuente, Madr., 1867. — Les biographies les plus importantes sont : Alvari Gomecii de Castro, Toletani, *De vita et rebus gestis a Fr. Ximenio*, lib. VIII, Compl., 1569, Francf., 1581 ; dans Schott, *Hispania illust.*, Francf., 1603, t. I, p. 927-1156 ; Pedro de Quintanilla y Mendoza, *Archetypo de virtudes, Espejo de Prelados, el venerable padre y siervo de Dios Fr. Ximenes de Cisneros*, Palerme, 1653 ; ouvrage publié à l'époque où Philippe IV était en instances auprès du saint siège pour obtenir la canonisation du cardinal, 1650-55 ; E. Fléchier, *Hist. du card. Ximenès*, 1693, in-4°, Amst., 1693, in-12, 2 vol., et l'ouvrage classique de J. Hefele, *der Card. Ximenes u. die kirchl. Zustände Spaniens am Ende des 15 u. Anfange des 16 Jahrhunderts*, 2 édit., Tub., 1851 ; il en existe trois traductions françaises ; cf. V.-G. Arvao, *Mem. de la Real Academia de Hist.*, Madr., 1836 ; Léonce de Lavergne, *Revue des Deux-Mondes*, t. XXVI, mai, 1841 ; Havemann, *Don Fr. Ximenes*, Gœtting., 1848 ; Gams, *Kirchg. von Spanien*, III, II, p. 49, 127, 139, 144. Eug. STERN.

XISTE. Voyez *Sixte* (Saint).

Y

YON (Saint), *Ionius* ou *Æonius*, prêtre et martyr. La légende le donne comme compagnon à saint Denis de Paris ; il eut pour centre de sa mission la petite ville de Chartres, sur l'Orge, qu'il ne faut pas confondre avec la ville épiscopale du même nom. On prétend qu'il fut décapité sur une montagne distante environ d'une lieue de Chartres, le 5 août,

jour auquel on célèbre sa fête. Voyez Tillemont, *Mémoires*, IV. — Les frères des Ecoles chrétiennes ont été appelés *Frères de Saint-Yon*, parce qu'ils avaient leur principal établissement à l'abbaye de Saint-Yon, près de Rouen.

YRIEIX (Saint), *Aredius*, abbé de Limoges, né vers 511, mort le 25 août 591, jour de sa fête, était issu de parents nobles et fut reçu au nombre des gentilshommes de Théodebert, roi d'Austrasie. D'après le conseil de Nicée, évêque de Trèves, il quitta la cour pour se consacrer à la pénitence. Il fonda dans le Limousin, vers 550, le couvent d'Alane, dont il fut le premier abbé ; il dressa pour ses religieux une règle empruntée aux institutions de Cassien et de saint Basile.

YVES (Saint), *Ivo*, évêque de Chartres, né sur le territoire de Beauvais, vers 1040, mort à Chartres en 1115. Il termina ses études à l'abbaye du Bec, où il eût Lanfranc pour maître et Anselme de Cantorbéry pour condisciple. Il était chanoine de Nesle, en Picardie, lorsqu'il fut appelé, vers l'an 1075, à diriger l'abbaye de Saint-Quentin-de-Beauvais. Il y ouvrit une école, dans laquelle il enseigna lui-même la théologie. En 1081, il assista au concile d'Issoudun et fut promu à l'épiscopat en 1091. Il s'éleva contre Philippe Ier, qui avait répudié Berthe pour épouser Bertrade de Montfort ; aussi ce prince, irrité, le fit-il mettre en prison, et Yves supporta cette captivité, qui dura près de deux ans, avec autant de fermeté que de douceur. Rendu à la liberté, ce prélat favorisa la fondation du monastère de Tiron. On a de lui : 1° une collection de *Canons*, divisée en deux parties : la première sous le nom de *Pannormia*, Bâle, 1499, in-4° ; Louvain, 1557, in-8° ; la deuxième sous le nom de *Decretum*, Louvain, 1561, in-fol.; 2° des *Lettres*, Paris, 1584, in-4°, et 1610, in-8° ; 3° des *Sermons*, Col., 1568, in-fol.; 4° un *Micrologue sur les rites ecclésiastiques*, partie d'un ouvrage plus considérable intitulé : *De officiis ecclesiasticis*, Paris, 1510, in-4° ; 1527, in-24. L'abbé Souchet a donné une édition des *Œuvres complètes* de saint Yves, Paris, 1647, in-fol. — Voyez Sigebert, *De vir. illustr.*, c. CLXVIII ; Geoffroi de Vendôme, *Epist.*, II ; *Hist. littér. de la France*, X ; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, XXI, 423 ss.; le P. Fronteau, *Vie de saint Yves*, Par., 1647, dans Fabricius, *Recueil des opuscules du P. Fronteau*, Hamb., 1720, Vérone, 1733.

YVES HÉLORI (Saint), patron des avocats, né en 1253, à Ker-Martin, près de Tréguier, mort en 1303, étudia le droit à Paris, Orléans, Rennes, se fit partout remarquer par ses austérités et par sa charité, fut official à Rennes et à Tréguier, reçut les ordres, devint recteur ou curé de Trédez, près de Lannion, puis de Lohannec, et mérita le surnom d'*Avocat des pauvres*, pour avoir souvent employé son talent à les défendre. On célèbre sa fête le 19 mai.

Z

ZABARELLA ou de Zabarellis (François), cardinal, né à Padoue, en 1339, mort à Constance, en 1417, canoniste célèbre, et aussi distingué par la pureté de sa vie et la loyauté de son caractère que par sa science. Il étudia le droit canon à Bologne et l'enseigna avec un grand succès à Padoue. Sa ville natale ayant été soumise par Venise, Zarabella émigra à Florence où il se fit tellement aimer et estimer par sa vertu, son éloquence et son savoir, que, la chaire épiscopale étant devenue vacante, il fut élu pour la remplir ; mais cette élection ne put avoir lieu, le pape l'ayant prévenue. Zabarella fut ensuite appelé à Rome par Boniface IX, qui le consulta sur les moyens de faire cesser le schisme. Etant retourné à Padoue, il fut nommé archiprêtre à la cathédrale et se distingua par ses grandes libéralités à l'égard des pauvres. Il refusa l'évêché de cette ville ; mais Jean XXIII, ayant été élevé au siège de Rome, lui donna l'archevêché de Florence, et le créa cardinal en 1411. Il fut envoyé en ambassade par le pape, avec le cardinal de Chalant et Emmanuel Chrysoloras, auprès de l'empereur Sigismond, touchant le concile de Constance. Il y parut avec le plus grand éclat, remit au concile un Mémoire sur les réformes administratives de la cour romaine, prit part aux délibérations relatives aux mesures qu'imposait la fuite du pape, ainsi qu'aux déclarations sur la suprématie des conciles œcuméniques, et aux négociations avec Jean Huss qu'il s'efforça en vain d'amener à abjurer ses erreurs. L'activité fiévreuse qu'il déploya pour la cessation du schisme et la réforme de l'Eglise provoqua sa mort. S'il avait vécu quelques mois de plus, il eût été nommé pape à la place de Martin V. Parmi ses nombreux écrits, nous signalerons : 1° *Consilia*, Venise, 1582 ; 2° *In Vetus et Novum Testamentum commentarii ;* 3° *Commentarii in Decretales et Clementinas*, 6 vol., 1602 ; 4° *De Horis canonicis ;* 5° *De Felicitate libri III ;* 6° *Variarum legum repetitiones*, 1587 ; 7° *Acta in conciliis Pisano et Constantiensi ;* 8° *Historia sui temporis ;* 9° *Commentarii in naturalem et moralem philosophiam ;* 10° *De schismate tractatus*, Bâle, 1565. — Voyez Ughelli, *Italia sacra*, III; Muratori, *Scriptor. rer. italic.*, XVI, 198 ss.; Herm. v. d. Hardt, *Magn. œcumen. Constant. concil.*, I, 537 ss.

ZABULON, Zeboulon, Ζαβουλών. — 1° sixième fils de Jacob et le premier de Lia (Gen. XXX, 19 ss.; XXXV, 23), frère d'Issaschar (Deut. XXXIII, 18; Ezéch. XLVIII, 26), chef de l'une des dix tribus d'Israël (Gen. XLVI, 14), qui déjà, dans la marche par le désert, était assez nombreuse (Nombr. I, 30 ss.; XXVI, 26 ss.). Elle reçut un territoire au nord-ouest de la Palestine (2 Chron. XXX, 10), à côté des tribus de Nephthali,

au nord (Jos. XIX, 34), et d'Aser à l'ouest (Jos. XIX, 27). Ce territoire touchait à l'est au lac de Tibériade, à l'ouest, par le Carmel, à la mer Méditerranée (Gen. XLIX, 13). Les habitants de Zabulon participaient au commerce maritime des Phéniciens (Jos. XIX, 10 ss.; cf. Josèphe, *Antiq.*, 5, 1, 22). Pendant la période des juges, ils durent tolérer des villes cananéennes au milieu d'eux (Jug. I, 30), et plus tard encore nous les trouvons mêlés aux Phéniciens (Es. VIII, 23 ; cf. 1 Rois IX, 11). La Bible célèbre à maintes reprises leur vaillance (Jug. IV.; V, 14. 18; VI, 35). Le prophète Elon était de Zabulon (Jug. XII, 11). — 2° Nom d'une ville sur la frontière de la tribu d'Aser (Jos. XIX, 27). Josèphe (*De bello jud.*, 2, 18, 9) dit que c'était une forteresse de la Galilée, située non loin de Ptolémaïs. Zabulon est devenu dans la suite un évêché suffragant de Césarée. On trouve un de ses évêques, nommé Héliodore, parmi les Pères du premier concile de Nicée (Lequien, *Oriens christ.*, III, 674).

ZACHARIE, Ζαχαρίας.— 1° roi d'Israël, fils de Jéroboam II, qui succéda à son père en l'an 772 av. J.-C., mais fut assassiné au bout de six mois de règne par Schallum (2 Rois XIV, 29; XV, 8 ss.). — 2° grand-prêtre, fils de Barachie, qui, d'après Matth. XXIII, 35, fut tué dans le temple, sur les marches de l'autel. C'est sans contredit le même qui (2 Chron. XXIV, 21) est appelé fils de Joïada et qui fut mis à mort par l'ordre de Joas. On peut ou bien admettre un *lapsus memoriæ* de l'évangéliste, ou mettre les mots de υἱὸς Βαραχίου, qui manquent dans Luc XI, 51, sur le compte d'une interpolation. Quelques commentateurs ont songé à Zacharie, fils de Baruch, qui fut tué peu avant la destruction de Jérusalem par les zélotes dans le temple (Josèphe, *De bello jud.*, 4, 5, 4 ; cf. Osiander, *De Zachar. Berach. filio*, Tub., 1744).— 3° prêtre juif de la classe d'Abia, père de Jean-Baptiste (Luc I, 5 ss. ; III, 2). Le *Protévangile de saint Jacques* raconte plusieurs circonstances de sa mort (c. XXIII ss.). Voyez Nicéphore, *Hist. eccl.*, 2, 4; Thilo, *Codex apocr.*, I, 267 ss.

ZACHARIE, pape entre Grégoire III et Etienne II, de 741 à 752, eut sa grande part dans la révolution qui mit Pépin sur le trône des Francs, en même temps qu'il sut obtenir du vieux roi des Lombards, Luitprand, les plus grands patrimoines. L'empereur aussi lui donna des terres. Dans Rome, Zacharie agrandit le palais des papes au Latran ; il s'appliqua à coloniser la campagne romaine. Le *Livre pontifical* loue ses vertus plus que ne le comporte un éloge officiel ; sous son gouvernement, Rome fut heureuse. Zacharie traduisit en grec les *Dialogues* de saint Grégoire-le-Grand. Il s'intéressa vivement au premier concile national germanique, en 742, et donna aux évêques francs ses vingt-sept *Capitula* en 747 ; il établit Mayence comme métropole de la Germanie, et Boniface, avec lequel il entretint la correspondance la plus suivie, fut son ami et son ferme instrument. — Voyez les historiens de l'Eglise, et d'abord Baronius et Pagi : ceux de Rome, en particulier la *Politik der Pæpste*, de Baxmann, vol. I; *Di S. Zaccaria papa*, Rome, 1880; Oelsner, *Pippin*, 1871 ; Hefele, vol. III, 2e édition ; Rettberg, I. Tous les monuments relatifs à Boniface sont en dernier lieu dans les *Monu-*

menta moguntina de Jaffé. Comparez les *Regestes*. L'*Histoire de saint Benoît*, traduite en grec du latin, attribuée à saint Grégoire Ier, par Zacharie, a été publiée à Rome, en 1880, par le P. Cozza.

ZACHARIE (Livre de). Le prophète Zekaryah nous offre un curieux spécimen de la prophétie post-exilienne. Son œuvre se rapporte à l'époque de la restauration juive (environs de 250 avant notre ère). L'inspiration, devenue moins franche et plus pénible, a recours à des procédés littéraires douteux. Les allégories du livre de Zacharie sont réputées pour leur obscurité, où les contemporains eux-mêmes ne voyaient sans doute pas fort clair. Nous n'avons point affaire ici à un prophète orateur, mais à un prophète écrivain. Toutefois à certains endroits les préoccupations locales se laissent reconnaître ; il y est question du grand prêtre Josué et de Zorobabel, les deux chefs, spirituel et temporel, de la colonie. Aux prophéties de Zacharie (chap. I-VIII du livre de ce nom) ont été joints d'autres morceaux, où l'on s'accorde à reconnaître la marque d'une origine passablement plus ancienne (chap. IX-XI et XII-XIV). Ces additions s'expliquent d'autant mieux que les prophéties de Zacharie terminent le recueil des douze ; les copistes ont facilement pris pour des parties intégrantes du livre de ce prophète des morceaux anonymes, qui lui étaient juxtaposés et avaient été relégués, faute d'un classement plus convenable, à la fin de la collection prophétique. Les chapitres IX-XI peuvent dater de la première moitié du huitième siècle avant notre ère ; les chap. XII-XIV de la première moitié du septième. Ce second fragment est particulièrement obscur. — Voyez Reuss, *Les Prophètes*, t. II, p. 339-362 ; t. I, 177-193 et 347-360.

ZACHÉE, Ζακχαῖος, chef des péagers romains à Jéricho. Son désir ardent de connaître Jésus fut récompensé par la visite dont le Sauveur honora sa maison (Luc XIX, 2 ss.). Il était certainement juif de naissance ; son nom est hébreu et signifie le Juste (Esdras II, 9 ; Néh. VII, 14). D'après la tradition, Zachée fut le premier évêque de Césarée (*Const. apost.*, 46 ; *Recogn. Clement.*, III, 65 ss. ; *Homil. Clement.*, III, 63 ss.).

ZADOK. Voyez *Saducéens*.

ZAMBRI, Zimri, Ζαμβρης, général de l'armée du roi d'Israël, Ela, qu'il assassina lâchement dans un repas à Thirza (928 av. J.-C.). Il s'empara du trône, extermina tous les descendants de Baasa et, se voyant sur le point d'être pris par l'armée d'Israël qui avait proclamé roi Amri, il se brûla dans son palais avec toutes les richesses qui s'y trouvaient (1 Rois XVI, 9 ss.).

ZANCHI (Girolamo), *Zanchius*, célèbre théologien calviniste, né à Alzano, près de Bergame, en 1516, mort à Neustatdt, dans la Bavière rhénane, en 1590, était fils d'un patricien. Il entra dans l'ordre des ermites de Saint-Augustin et se trouvait dans un couvent à Lucques, lorsque Pierre Vermigli lui fit lire les écrits de Luther, de Mélanchthon et de Calvin. Obligé de fuir l'Italie (1551), Zanchi s'arrêta d'abord dans les Grisons et à Genève, puis accepta une place de professeur de l'Ancien Testament à l'université de Strasbourg ; mais il ne tarda pas à entrer en lutte avec Marbach et ses collègues luthériens qui ne pouvaient lui

pardonner ses opinions calvinistes. De part et d'autre, on dépensa beaucoup de fiel dans des controverses sans cesse renaissantes sur la doctrine de la prédestination et sur celle de l'ubiquité. Enfin, en 1563, Zanchi, de guerre lasse, quitta Strasbourg pour se rendre d'abord à Chiavenna d'où le chassa la peste, puis à Piuru où il composa ses *Miscellanea theologica*, dans lesquels il expose sa querelle avec Marbach (1566). En 1568, il reçut un appel à Heidelberg pour y enseigner la dogmatique d'après l'Ecriture sainte et les Pères de l'Eglise, *per locos communes*; Zanchi ne tarda pas à occuper le premier rang parmi les professeurs de l'université et contribua, par son zèle et son activité prodigieuse, à introduire une discipline ecclésiastique sévère dans le Palatinat. C'est à Heidelberg aussi qu'il écrivit son ouvrage contre les antitrinitaires : *De tribus Elohim sive de uno vero Deo æterno, Patre, Filio et Spiritu Sancto* (1572), ses deux traités de philosophie religieuse : *De natura Dei seu de divinis attributis* (1577) et *De operibus intra spatium sex dierum creatus*, enfin un résumé de ses cours sur le Décalogue, *De primi hominis lapsu, de peccato et de lege Dei.* Lorsqu'après la mort de Frédéric III, la doctrine luthérienne fut introduite dans le Palatinat par son successeur Louis VI, la plupart des professeurs durent quitter le pays. Zanchi trouva un asile à Neustadt sur la Hardt où il professa l'exégèse du Nouveau Testament (1578). Ses *Œuvres* ont été recueillies et publiées par Samuel Crispin, à Genève, 1619, 8 vol.; elles sont une source indispensable pour la connaissance de la dogmatique calviniste dans le siècle de la scolastique protestante. — Voyez Gallizioli, *Memorie istoriche e litterarie intorno alla vita di G. Zanchi*; l'étude de M. Ch. Schmidt, dans les *Stud. u. Krit.*, 1859, et son article dans la *Real Encykl.*, de Herzog, XVIII, 388 ss.; R. Reuss, *Hist. de l'Eglise française à Strasbourg.*

ZANZIBAR. — L'île de Zanzibar, située sur la côte orientale de l'Afrique, à 6 degrés au sud de l'équateur, donne son nom à un Etat musulman assez considérable, qui occupe sur cette côte une longue bande d'une largeur indéterminée. Depuis quelques années, l'attention de l'Europe s'est souvent portée sur cet Etat, moins à cause de l'intérêt qu'il présente par lui-même que parce qu'il est la voie naturelle pour pénétrer dans l'intérieur jusqu'à la région des grands lacs de l'Afrique équatoriale. Zanzibar et les principales villes de la côte sont devenues des centres de premier ordre comme bases d'opérations pour les missionnaires, les explorateurs et les commerçants. — Lorsque les Portugais découvrirent cette côte, dans les premières années du seizième siècle, la population appartenait déjà en majeure partie à l'islamisme. Vasco de Gama et ses successeurs prirent possession de Zanzibar, et de quelques autres localités sur lesquelles les Portugais exercèrent leur empire sans grand profit pour la civilisation et en pressurant horriblement les habitants. A la fin du dix-septième siècle, ces peuples appelèrent à leur secours un souverain musulman de l'Arabie, l'iman de Moscate, qui réussit, après de longues luttes, à expulser les Portugais, et annexa Zanzibar à ses Etats asiatiques. Cette province nouvelle de son empire devint peu à peu assez importante pour qu'au commencement de ce siècle l'iman jugeât à

propos d'abandonner l'Arabie et de faire de Zanzibar la capitale de ses Etats. Enfin, en 1856, à la mort de l'iman Si Saïd, deux de ses fils se partagèrent les Etats : l'un s'établissant de nouveau à Moscate, l'autre restant à Zanzibar et conservant seulement les possessions africaines de son père. — Il n'est pas possible de déterminer exactement l'étendue et la population de ces Etats. Ils occupent la côte sur une longueur de 12 degrés environ ; mais leur frontière, du côté de l'intérieur, n'est pas arrêtée d'une manière sûre ; de sorte qu'il n'est pas possible de dire, même d'une manière approximative, combien de sujets reconnaissent l'autorité du sultan de Zanzibar. Dans l'île seule de Zanzibar on compte environ 200,000 âmes ; mais les états de terre ferme nourrissent une population dix fois plus considérable. — Les habitants sont musulmans, mais la proximité des contrées de l'intérieur, peuplées de païens, les rapports fréquents de l'intérieur avec la côte, ont pour résultat qu'on trouve surtout dans les villes commerçantes un assez grand nombre de païens. — Depuis le long règne de Si Saïd, de 1803 à 1856, la politique extérieure des sultans de Zanzibar suit des principes très différents de celle des autres souverains mahométans, et les autorités ne voient pas de trop mauvais œil l'établissement de missionnaires chrétiens, tant que ceux-ci se bornent à travailler à la conversion des païens et ne font rien qui puisse inquiéter directement les susceptibilités musulmanes. Depuis que Zanzibar est devenue la porte d'une grande partie de l'Afrique centrale, les missions catholiques et un grand nombre de sociétés protestantes y ont fondé des établissements ; mais le travail qui s'y accomplit directement n'a pas encore une grande importance, et les stations servent surtout de têtes de lignes aux missions qui s'enfoncent dans l'intérieur du continent vers la région des grands lacs. E. VAUCHER.

ZÉBÉDÉE, Ζεβεδαῖος, père des apôtres Jacques et Jean (Matth. IV, 21 ; Luc V, 10 ; Jean XXI, 2). Il était pêcheur aux bords du lac de Tibériade, probablement à Capernaüm, et avait plusieurs aides (Marc I, 20). Sa femme Salomé accompagna Jésus dans son dernier voyage à Jérusalem (Marc XV, 40 ; XVI, 1 ; cf. Matth. XXVI, 56).

ZÉLATEURS. Voyez *Zélotes*.

ZELL (Matthieu), promoteur de la Réforme et premier pasteur évangélique à Strasbourg, naquit à Kaysersberg (Hte-Alsace) le 21 sept. 1477. Il étudia successivement à Mayence et à Erfurt. Après un voyage en Italie, il suivit pendant quelque temps comme soldat les armées impériales. En 1505, il prit à Fribourg en Brisgau le grade de maître ès arts, mais se voua bientôt exclusivement à la théologie. Après avoir enseigné la scolastique à l'université fribourgeoise, dont il devint le recteur le 31 oct. 1517, il fut nommé en 1518 à la place de pénitencier épiscopal et de curé de la paroisse de St-Laurent dans la cathédrale de Strasbourg. Gagné aux idées nouvelles par l'étude des saintes Ecritures, par les ouvrages de son célèbre compatriote Geyler ainsi que par ceux de Luther, Zell commença, dès l'année 1521, son œuvre réformatrice par des prédications sur l'épître aux Romains. Son talent d'orateur populaire, sa grande piété et son inépuisable bienfaisance lui valurent une influence durable. Le premier, il célébra la messe en langue vulgaire et distribua

la sainte cène sous les deux espèces. Il eut l'honneur d'ouvrir, en 1523, la lutte avec l'autorité épiscopale. A l'accusation d'hérésie lancée contre lui par le procureur de l'évêché, il répondit par un écrit publié en latin, qu'il traduisit en allemand : *Christliche Verantwortung M. Matthes Zell von Kaisersberg...* et qui fut l'éloquent manifeste de la rénovation religieuse à Strasbourg. Il eut la bonne fortune de trouver de zélés collaborateurs : Bucer, qu'il recueillit dans sa maison et chargea de lectures publiques sur la Bible ; Capiton, dont il sut vaincre l'hésitation et qu'il gagna définitivement à la cause de l'Evangile ; Pollion, Nigri, Hédion et d'autres. Rompant ouvertement avec la tradition catholique, il épousa, à l'âge de 46 ans, Catherine Schütz, la fille d'un menuisier, qui fut pour lui une compagne fidèle et intelligente, associée à tous ses travaux, une diaconesse dans l'acception apostolique du mot. L'évêque Guillaume de Hohenstein le cita devant son tribunal à Saverne ainsi que six autres prêtres mariés. Ils refusèrent tous de comparaître, furent excommuniés et Zell rédigea en leur nom, en avril 1524, un écrit sous le titre : *Appellatio sacerdotum maritorum* par lequel il en appelait à un concile libre. Le magistrat de Strasbourg les maintint dans leurs fonctions. Zell prit dès lors une part active à toutes les luttes qui amenèrent l'établissement définitif du nouveau culte. L'organisation des églises, la réformation des mœurs, la fondation d'écoles, d'œuvres hospitalières, la création du collège St-Guillaume pour les étudiants en théologie, furent l'objet de sa constante sollicitude. Sa maison était l'asile de tous les proscrits pour la foi évangélique. Des réunions régulières que tenaient chez lui les pasteurs de la ville sortit le *kirchenconvent*, l'administration ecclésiastique protestante. Absorbé par son activité pastorale, Zell resta à peu près étranger aux luttes théologiques de cette époque, et quand il y fut mêlé, il fit preuve d'une grande largeur de vues et d'un esprit de conciliation vraiment chrétien. Les sectaires anabaptistes trouvaient en lui un avocat bienveillant, disposé à adoucir les rigueurs dont ils étaient trop souvent l'objet. Dans les querelles sacramentaires, Zell resta jusqu'à sa fin un partisan dévoué de Zwingle. Il mourut, emportant les regrets de tous, le 10 janvier 1548, au moment où la guerre dite de Smalcalde menaçait son œuvre des plus graves dangers. — Outre les écrits déjà cités ou ceux que Zell publia conjointement avec ses collègues, nous mentionnerons encore : *Ein collation auf die einführung M. Anthonii*, 1523 ; une explication de la prière dominicale, *Auslegung des Vatter Unsers ;* un catéchisme, *Kurze schriftliche Erklærung für die Kinder*, 1534. — Catherine Zell (née en 1497, morte le 5 sept. 1562), que les biographes ont appelée l'Olympia Morata de l'Alsace, a également laissé plusieurs écrits fort curieux : une apologie de Zell, *Entschuldigung K. Schützinn für Matthes Zellen, iren Eegemahel ;* (en *Mss*, aux arch. de Zurich) une lettre de consolation aux femmes de Kentzingen, *Den leydenden chrisglaubigen Weybern..*, 1524 ; le discours qu'elle prononça lors des funérailles de son mari, *Klagred und Ermahnung Kath. Zellen zum Volk bey dem Grab M. Matheus Zellen* 1548 (en Mss. à la bibl. de l'univ. de Strasb.) et enfin *Ein Brief an die ganze Bürgerschaft der Stadt Strassburg*, 1557 (dans les *Beitræge* de Füssli, vol. V.), lettre par laquelle elle crut

devoir défendre la mémoire du réformateur contre les attaques des énergumènes luthériens, qui alors déjà avaient dévié des principes de largeur et de liberté évangéliques, défendus si glorieusement par les pères de la réforme strasbourgeoise. — Voir : Lœscher, *Epicedion et narratio funebris in mortem venerabilis senis Dr. M. Zeelii* 1548 ; Jung, *Gesch. der Ref. in Strasb.*, 1830 ; Rœhrich, *Ref. in Elsass*, 1830 ; Baum, *Capito und Butzer*, 1860 ; Rœhrich, *M. Zell* dans les *Strassburger Beiträge*, II p. 144 ss., 1851 ; *Mittheilungen*, III, p. 85 ss., 1855, avec la biographie de Catherine Schütz ; Unselt, *Matthieu Zell*, 1854 ; E. Lehr, *M. Zell et sa femme C. Schütz*, 1861 ; J. Walther, *Matthieu et C. Zell*, 1864 ; Groneman, *M. Zell en Kath. Schütz*, 1866 ; A. Erichson, *Matthæus Zell der erste elsæss. Reformator*, 1878. A. Erichson.

ZÉLOTES. Le nom de Ζηλωτής, qui se trouve chez Luc (Ev. VI, 15; Actes I, 13) et chez Josèphe, est synonyme de Καναναίτης, qu'emploient Matthieu (X, 4), Marc (III, 18) et le commentaire Aboth di R. Nathan. Les évangélistes désignent ainsi l'apôtre Simon pour le distinguer de Simon Pierre. Le nom que se donnaient les zélotes eux-mêmes était celui de Galiléens, parce que le terrain et la population de la Galilée se prêtaient admirablement à la guerre d'escarmouches et de guérilla que le parti patriotique juif soutint contre les Romains. Son chef était un certain Judas surnommé le Gaulonite (voy. ce nom), originaire de Gamala; ce n'est que dans la seconde guerre des Juifs que les zélotes transportèrent le théâtre de leurs opérations dans la Judée. Les jugements portés sur eux diffèrent sensiblement. Tandis que Josèphe, partisan des Romains, les dépeint comme des séides sanguinaires et fanatiques, terrorisant les masses et exerçant toutes sortes de cruautés, d'autres n'ont voulu voir en eux que des disciples du pharisien Schammai, en opposition avec les partisans de la paix qui étaient tous disciples de Hillel et se rattachaient aux hérodiens (voy. ce nom). Il est certain que leur but était politique autant que religieux ; ils prétendaient restaurer la pure théocratie mosaïque en purifiant le peuple d'Israël des éléments étrangers et païens dont la présence le souillait.

ZEND AVESTA. Voyez *Perse*.

ZÉNON (Saint), évêque de Vérone. Le martyrologe romain, après saint Grégoire, pape, et divers autres auteurs, parle d'un saint Zénon, évêque de Vérone en Lombardie, qu'il qualifie de martyr sous l'empereur Gallien, au troisième siècle. Mais l'histoire ne connaît d'autre saint de ce nom, qui ait été évêque de Vérone, que celui qui vivait du temps de l'empereur Valentinien I[er] et de Gratien, qu'Ambroise appelle un prélat de sainte mémoire, mais du martyre duquel il n'existe aucune trace, comme aussi l'on ignore les circonstances de sa vie. Albert Castellan et Jacob de Leuco publièrent, en 1508, à Venise, 127 *Sancti Zenonis episcopi Veronensis sermones* que Guarinus avait trouvés, cinquante ans auparavant, dans un vieux manuscrit de la bibliothèque épiscopale de Vérone, et qui mirent en émoi tout le monde savant. La plupart de ces sermons paraissent être des compilations de morceaux empruntés à Tertullien, Lactance, Hilaire de Poitiers, Basile de Césarée, et ont été composés à une époque qu'il est difficile de déterminer. De

nouvelles éditions des *Sermones*, accompagnés d'introductions, de notes et de commentaires, ont été publiées par les frères Ballerini à Vérone, 1739, et par Migne, dans son *Cursus completus patrologiæ*, vol. XI. — Voyez Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et ecclés.*, VIII ; Fessler, *Institutiones patrologiæ*, 1851, I, 73 ss. ; Jardzewski, *Zeno Veronensis episcopus*, Regensb., 1862.

ZÉPHYRIN, évêque de Rome de 198 ou 199 à 217 (d'après M. Lipsius), successeur de Victor. Son gouvernement fut marqué par les querelles avec les théodotiens, dont le chef avait été déjà excommunié par Victor, et avec les Noétiens ; mais ces discussions relatives à la doctrine de la Trinité, dont les *Philosophumena* nous ont conservé l'histoire, ne sont rien à côté de la grande question de la pénitence, qui se posa sous l'administration de Zéphyrin. Tout ce que nous en savons, nous le savons par un adversaire, par Tertullien (*de Pudicitia*, ch. 1 ; Oehler, I, p. 792). Tertullien « a entendu dire » que le *souverain pontife, l'évêque des évêques* avait décrété : « Je remets les délits d'adultère et de fornication à ceux qui ont fait pénitence. *Ego et mœchiæ et fornicationis delicta pœnitentia functis dimitto.* » On s'est demandé deux choses : Y a-t-il là un édit *péremptoire*, ou seulement une pratique de l'église romaine ? Le dernier auteur, M. Langen (*Gesch. der rœm. Kirche*, Bonn, 1881), nie le décret. Il va plus loin ; il soutient que Zéphyrin n'a rien changé à la discipline admise dans l'église de Rome avant lui, mais qu'il l'a défendue avec énergie contre les nouveautés du montanisme. Ce n'est pas là l'opinion ordinaire. L'auteur des Philosophoumènes nous dit (IX, 10) que Zéphyrin était un homme ignorant et inculte et qu'il ne sut que se mettre entre les mains de Calliste, qui l'entraîna à des assertions sur la personne du Christ qui sentaient l'hérésie noétienne et fit de lui tout ce qu'il voulut. L'histoire de ce règne est délicate et difficile à saisir. On fait mourir Zéphyrin le 26 août (*Liber pontificalis*) ou le 20 décembre (*martyrologe hiéronymien*) ; il fut enterré, d'après le *Livre des papes* « dans son cimetière à côté du cimetière sur la voie Appienne, *in cimiterio suo juxta cimiterium via Appia* » (j'écris le texte sans virgules, dans le doute où on doit être sur le sens). M. de Rossi a établi (*R. Sott.*, II, 6) que le corps de Zéphyrin a été, antérieurement à Sixte III, transporté de la crypte papale dans l'église supérieure du cimetière de Calliste, et M. Duchesne (*Et. sur le Lib. P.*, p. 155), a développé cette pensée. Il y a encore ici une question difficile. — Voyez l'article *Calliste* et les auteurs ; sur les *Philosophoumènes*, en dernier lieu, de Rossi, *Bulletino*, 1881 ; sur le *Montanisme*, Bonwetsch, *Gesch. des Montanismus*, 1882. S. BERGER.

ZIMMERMANN (Charles) (1804-1876), pasteur et membre du consistoire à Darmstadt, l'un des hommes d'église les plus influents de l'Allemagne protestante dans les trente dernières années, déploya une grande activité, soit dans la direction de plusieurs feuilles périodiques très estimées (*Allgemeine Kirchenzeitung*, *Theologisches Literaturblatt*, *Allgemeine Schulzeitung*), soit dans l'administration de la Société de Gustave-Adolphe (voy. cet article) dont il était l'un des membres fondateurs.

ZIMRI. Voyez *Zambri*.

ZINZENDORF et la nouvelle Eglise des Frères Moraves. — Zinzendorf a été le restaurateur et le rénovateur de l'Eglise des Frères moraves. Bien que l'ancienne unité semblât avoir disparu de la scène du monde longtemps avant la fondation de la nouvelle, cepandant il y a entre les deux, non seulement un lien moral, mais encore un lien historique facile à constater. Deux hommes surtout ont été comme les traits d'union entre les deux : Amos Comenius, qui a empêché l'interruption de la succession des évêques (voir l'article *Moraves*) ; puis Christian David, dont nous devons dire d'abord quelques mots. C'était un homme d'une capacité et d'une énergie peu communes, né à Senftleben, en Moravie, et élevé dans l'Eglise catholique. Dans son enfance il avait eu des besoins religieux, et c'est par la lecture de la Bible, sans autre secours humain qu'il était arrivé à la connaissance de la vérité. Il se fit recevoir dans l'église luthérienne, à Berlin. Après ce temps, étant retourné à diverses reprises en Moravie, il s'y lia avec plusieurs descendants des Frères et, grâce à lui, il s'opéra parmi eux un réveil, de sorte qu'ils gémirent plus encore qu'auparavant de l'oppression qu'ils avaient à souffrir et surtout de leur isolement religieux. Christian David ayant été présenté (1722) à Zinzendorf, sut l'intéresser en faveur de ses compatriotes ; et, assuré qu'ils trouveraient un asile sur la terre du comte, il retourna en Moravie, pour les décider à émigrer. Il en ramena d'abord deux familles, qui partirent de nuit, abandonnant leurs maisons et tous leurs biens, pour sauver leur foi. D'autres suivirent dans les années suivantes, et bientôt le flot de l'émigration devint considérable, quoique ceux qui partaient s'exposassent à la prison la plus dure. On assigna à ces émigrés la pente du Hutberg (*montagne de la garde*) où il achevèrent en octobre la construction de la première maison de Herrnhut (*garde du Seigneur*), qui devait devenir comme une nouvelle Sion et donner son nom à la nouvelle église des frères. C'est ainsi que Zinzendorf fut mis en rapport avec l'unité des frères moraves, et amené à en devenir le restaurateur. — Nicolas-Louis, comte de Zinzendorf, naquit à Dresde le 26 mai 1700. Un de ses ancètres avait pris part à la troisième croisade ; un autre avait embrassé le luthéranisme dès son apparition; un troisième, Maximilien Erasme, avait abandonné ses possessions en Autriche et s'était exilé volontairement (1633), pour rester fidèle à sa foi. Ces souvenirs de famille avaient fait une profonde impression sur l'esprit du jeune Louis : « J'étais un Zinzendorf, dit-il dans une de ses poésies, et un Zinzendorf n'est pas digne de vivre s'il n'emploie sa vie à une bonne cause. Aussi ai-je été rongé par la crainte de m'éteindre trop tôt et sans avoir été utile dans ce monde. Je porte en outre le nom de chrétien : me voilà doublement obligé. Un chrétien ne doit pas se consumer sans donner de lumière. La foi qui n'agit pas n'est qu'un damné bavardage, et les gens sensés doivent la regarder comme une chose insensée..... La devise de notre maison est celle-ci : *Je ne cède ni à un ni à tous*. Telle est notre nature : céder nous est pénible. Il y en a UN cependant devant qui s'est brisé mon courage, c'est ce Jésus qui fut pendu au bois, ce Jésus qui fut l'objet des railleries et des outrages, et auquel bientôt après le monde rendit les armes. » Ces paroles le peignent tout

entier. Il eut pour parrain Spener, le père du piétisme, et entra dès l'âge de dix ans dans le *pædagogium* (collège) de Halle ; mais il y fut mal vu et traité avec une rigueur injuste ; il ne put du reste jamais entrer complètement dans l'esprit du piétisme de Halle, dont la méthode de conversion, le *Busskampf*, lui répugnait. Ce qui dominait en lui, c'était l'amour de Christ, qu'il n'avait jamais perdu depuis sa plus tendre enfance. Aussi les piétistes ne furent-ils jamais sympathiques à son œuvre ; ils devinrent même ses adversaires et le combattirent avec acharnement. Ils l'accusaient de n'être pas converti, de n'être pas devenu un enfant de Dieu. Zinzendorf était troublé par cette accusation et se demandait si elle n'était pas fondée : « Eh bien ! dit-il dans une de ses poésies, puisque je ne suis pas au nombre de ceux que tu as engendrés ; puisque je ne suis que ton serviteur et non ton fils, donne-moi le salaire que tu donnes par grâce à tes ouvriers. » Mais un examen sérieux et prolongé de lui-même mit fin à son trouble et lui montra qu'il ne différait de ses adversaires que sur une question de méthode. Il s'en exprime ainsi dans ses *Réflexions naturelles* : « Ce qu'on appelle *agon pœnitentiæ*, *Busskampf* (combat de la repentance) ne peut être autre chose qu'une sorte de convulsion spirituelle..... Je reconnais qu'il vaut infiniment mieux qu'un enfant souffre de convulsions en faisant ses dents, que de ce qu'il meure pendant la dentition, mais je prétends qu'on n'a jamais vu de médecin assez homme à système pour défendre aux enfants de faire leurs dents sans avoir préalablement été malades. » Impatienté par les attaques des piétistes, il se laissa même aller un jour à cette boutade : « Il n'y a qu'une seule race au monde à laquelle je ne puisse me faire et qui me soit antipathique, c'est cette misérable espèce de chrétiens qui se décernent le titre de piétistes que personne ne leur accorde ! » — Son oncle, qui était son tuteur et qui ne comprenait rien à l'âme pieuse de Zinzendorf, l'envoya à Wittemberg pour y étudier le droit, pensant que rien n'était plus propre « à lui faire passer ses grimaces. » Puis, en 1719, il l'envoya voyager à l'étranger. « Si c'est pour me rendre mondain, dit Zinzendorf, qu'on veut absolument m'envoyer en France, je déclare que ce sera de l'argent perdu ; car Dieu, dans sa bonté, maintiendra en moi le désir de ne vivre que pour Jésus-Christ. » Il se rendit d'abord en Hollande. On sait quelle profonde impression fit sur lui un *ecce homo* qu'il vit à Dusseldorf, portant cette inscription : *Hoc feci pro te, quid facis pro me?* « Je sentis, dit-il que je n'avais pas grand'chose à répondre à cette question, et je suppliai mon Sauveur de me forcer à souffrir avec lui, si je n'y consentais pas volontairement. » A Utrecht, il vit de plus près et apprit à estimer l'Eglise réformée ; à Paris, il fut en rapport avec des membres du haut clergé catholique, en particulier avec le cardinal de Noailles, avec lequel il se lia d'amitié et auquel il dédia plus tard sa traduction française du *Vrai christianisme* de Jean Arndt ; avec le père de la Tour (de l'Oratoire), les évêques de Châlons, de Montpellier, de Boulogne et autres. Il en vint à cette conviction que la religion du cœur, l'amour du pécheur pardonné pour son Sauveur se retrouve dans toutes les Eglises et dans toutes les confessions ; qu'en réalité c'est là le sel et la vie de chaque

Eglise, et qu'auprès de cette religion du cœur, toutes les différences, même doctrinales, s'effacent. Revenu dans son pays, il accepta, pour obéir à sa famille, les fonctions de « conseiller aulique et de la justice » à Dresde; « et pourtant, dit-il, d'après le peu que je comprends des directions de Dieu, il m'est impossible de ne pas conclure qu'il m'a réellement prédestiné à être ouvrier dans l'Eglise *philadelphique*. » — En 1722, il se maria avec la comtesse Erdmuth Dorothée de Reuss-Ebersdorf, une âme pieuse et toute disposée à travailler avec lui pour le règne de Dieu. Ayant été mis, à cette même époque, en rapport avec les exilés moraves, il abandonna sa place de Dresde pour se vouer entièrement au règne de Dieu; il acheta alors Berthelsdorf, où il plaça comme pasteur Rothe, le candidat en théologie qui lui avait présenté Christian David et pour lequel il avait la plus grande estime, et il s'occupa, avec son ami Watteville, de la colonie morave établie à Herrnhut. Au mois de mai 1724, on posa les fondements de la première maison commune (*Vereinshaus*); mais, maintenant que le nombre des colons s'était accru et qu'ils ne se trouvaient plus sous l'oppression, ils ne s'entendaient plus; réunis d'abord par ce qu'ils avaient de commun dans leur foi, les luthériens, les réformés et les frères se divisèrent surtout sur la cène et sur la discipline; les frères tenaient à leur ancienne constitution et déclarèrent qu'ils s'en iraient plutôt que d'y renoncer. Ce n'est qu'à force de charité, de patience et de prudence que Zinzendorf parvint à rétablir la paix entre tous ces éléments dissidents. Il se mit alors à étudier l'*Histoire des Frères* de Comenius. « Quand j'en fus à la fin du livre, écrit-il, au passage touchant où Comenius se lamente sur les ruines de l'Eglise des Frères, ma résolution était prise et je me dis: Oui, je veux y travailler autant que je le pourrai. Corps et biens, honneur et vie, j'exposerai tout pour cela. Tant que je vivrai et, s'il se peut après moi encore, ce petit troupeau qui appartient au Seigneur lui sera conservé jusqu'à ce qu'il vienne. » Zinzendorf rédigea donc un certain nombre de statuts conformes à l'ancienne constitution des Frères, autant que la situation actuelle le permettait, et, le 12 mai 1727, il les soumit à tous les habitants de Herrnhut réunis; chacun individuellement les signa et s'engagea à les observer. Le même jour, l'assemblée choisit dans son sein douze *anciens*, chargés de veiller à leur maintien. Zinzendorf fut nommé directeur (*Vorsteher*) et on lui adjoignit Watteville pour le seconder. Pour faciliter l'expédition des affaires, on lui adjoignit encore quatre des anciens désignés par le sort, pour former avec lui un comité de direction; ce comité devint plus tard la *conférence des anciens*. — Une des particularités de l'Eglise des Frères, c'est qu'elle forma en même temps une commune civile: ceux qui ne se rattachaient pas à l'Eglise par la foi ne pouvaient pas résider dans la localité; à côté des charges spirituelles on établit aussi des fonctions judiciaires, puis Zinzendorf n'était pas seulement le directeur, mais aussi le seigneur de l'Eglise, dont les membres étaient ses sujets; il est vrai qu'il n'exerça ces droits que d'accord avec les anciens. On emprunta encore à la constitution de l'ancienne unité l'emploi du sort, comme un recours au Seigneur, le véritable ancien de l'Eglise; le sort ne fut du

reste guère consulté que d'une manière négative ; c'était un *veto* que l'on réservait au Seigneur. La paroisse fut ensuite groupée par *bandes*, composées de personnes du même sexe et assorties d'après la nature et le degré de leur développement spirituel ; ces associations n'étaient pas perpétuelles, pour qu'il ne s'y glissât pas d'esprit de coterie. Une autre institution, qui date de plus tard, fut celle des *chœurs*, où l'on était groupé, si l'on peut ainsi dire, selon son état civil. Il y eut le chœur des hommes mariés, des célibataires, des petits garçons, des enfants; puis ceux des veuves, des femmes mariées, des vierges, des petites filles et des enfants du même sexe. Chaque chœur avait ses réunions d'édification particulière, des cantiques et des jours de fête qui lui étaient propres. On institua aussi des *prières de toutes les heures*, prières qui se continuaient nuit et jour et pour lesquelles on se relayait d'heure en heure. La sainte cène était distribuée chaque mois; on eut des agapes, on se lavait les pieds ; la fête de Pâques était célébrée le matin au cimetière. Les Frères se rattachèrent à l'Eglise luthérienne du pays, mais sans s'y absorber; on adopta la confession d'Augsbourg, mais sans pour cela effacer les différences de doctrine des divers groupes. Zinzendorf prépara même ses divers *tropes de doctrine* pour sauvegarder la foi de chacun; il en fit même un pour les catholiques. L'Agneau de Dieu, Jésus crucifié, le bon berger, c'était là pour lui la somme de la foi chrétienne, la religion universelle unissant tous ceux qui aiment le Seigneur. On emprunta également à l'ancienne constitution des Frères l'épiscopat, transmis par Comenius à Jablonski, son gendre; celui-ci le transmit à son fils, d'où il passa à David Nietschmann, puis à Zinzendorf; la succession n'était donc pas interrompue. Telle fut, dans ses traits principaux l'organisation de la nouvelle Eglise; elle ne devait pas être une communion de foi, mais plutôt une communion de charité, inaugurer une nouvelle ère de l'histoire de l'Eglise, l'ère « philadelphique. » Mais elle conserva, comme doctrine fondamentale, le salut par le sang de Christ, tel que l'enseigne l'Eglise luthérienne. — Zinzendorf, ayant été exilé par le gouvernement de la Saxe (1736), s'établit dans la Wetterau, où il fonda les Eglises florissantes de Marienborn et de Herrnhag ; pendant les dix années de son exil il fit de grands voyages en Europe et en Amérique, et ce temps d'exil fut un temps de croissance et d'extension pour l'Eglise. Par des lettres patentes du 25 décembre 1742, Frédéric II accorda aux Frères l'autorisation générale de s'établir dans tous les Etats de Sa Majesté, une pleine liberté de conscience, le droit d'exercer publiquement leur culte et de choisir leurs ministres, enfin celui de ne relever d'aucun consistoire, mais d'être sous la protection immédiate du roi, sans autres supérieurs que leurs propres évêques. Ils y fondèrent les communautés de Gnadenfrei, Gnadenfeld, Gnadenberg, Neusalz. — Mais en ce temps-là aussi commença pour l'Eglise des Frères un temps de crise (*Sichtungsperiode*), amené par des aberrations et des excentricités de doctrine et de langage et qui mirent en danger l'existence et l'avenir de l'Eglise. Zinzendorf avait des idées extravagantes sur la Trinité, qu'il représentait comme mari, femme et enfant (*Papa, mama und ihr Flæmmlein*, *Bruder*,

Læmmlein); c'est le Saint-Esprit qui est la mère (*Gott Vaters ewiges Gemahl, Herzmama, Ehmama*). Vint ensuite la doctrine de la paternité de Christ, notre père spécial et direct. Zinzendorf voulait qu'en disant le Notre Père on ne pensât qu'à Christ seul. Le Père de notre Seigneur Jésus-Christ n'est que : « ce qu'on appelle dans le monde un beau-père ou un grand-père ». Il se sert, en parlant de la vie de Christ, d'expressions irrévérencieuses telles que *Handwerksgesell, Galgenschwengel*, etc. En parlant du mariage, il frise souvent l'obscénité ; pour lui, Christ est le mari, et les maris ne sont que des *vice-christi, vicemænner der Ehefrau*. Dans ses discours, il adopte un jargon plaisant et folâtre, compréhensible seulement pour les initiés ; ses cantiques sur Jésus (*Jesuslieder*) deviennent fades et doucereux, souvent choquants et de mauvais goût, quand il dépeint les plaies de Christ et en particulier la plaie du côté (*Seitenhœhlchen*). C'est aussi un temps de fête où l'on étale une joie enfantine accompagnée d'illuminations, de transparents portant des emblèmes ineptes, et pour lesquels on dépense beaucoup d'argent emprunté. L'Eglise marchait à sa ruine économique, morale et religieuse. Heureusement on s'arrêta à temps; on supprima, on atténua beaucoup ces extravagances.—Les représentants les plus éminents et les plus dignes de la théologie luthérienne, tels que Fresinius, Walch, Bengel, s'élevèrent contre ces aberrations, qui suscitèrent aussi des pamphlets haineux (par ex. Frœreisen, *Abschilderung, des Mahomets u. des Zinzendorfs als seines heutigen Affen*, Strasb., 1747), provenant surtout d'anciens membres de l'unité. Malgré tous ces défauts, Zinzendorf est une belle et grande nature, une nature royale, ainsi qu'on a dit. Ce qui le caractérise avant tout, c'est un amour ardent pour son Sauveur : « Je n'ai qu'une passion, c'est lui, rien que lui, » et une charité qui s'étendait à tous les rachetés, qu'il brûlait du désir de rassembler autour de la croix. Il mourut à Herrnhut, le 9 mai 1760, laissant une dette d'environ sept millions de francs, contractée uniquement pour subvenir aux besoins de son Eglise ; elle dépassait de beaucoup la valeur de ses biens. Aussi l'Eglise se constitua-t-elle l'héritière du comte, servit à ses filles une pension viagère et réussit, au bout d'une quarantaine d'années, à éteindre complètement la dette. — Zinzendorf eut un digne successeur dans l'évêque Aug. Gottlieb Spangenberg (1792), esprit sage, sobre et prudent, que l'on considère comme le second fondateur de l'Eglise des Frères. Dans son *Idea fidei fratrum*, il donne un précis de la doctrine de l'Eglise, dans le sens d'un luthéranisme modéré. C'est lui qui a consolidé l'Eglise et lui a enlevé en grande partie le caractère de secte. Ce qui étendit l'influence de l'unité, c'est qu'au temps où le rationalisme et l'incrédulité régnaient partout dans les Eglises, elle devint un refuge pour les âmes croyantes. Mais depuis que la vie religieuse s'est réveillée dans les Eglises, au XIX[e] siècle, son influence a été affaiblie, surtout à cause de son dédain pour la science. L'unité a aussi rendu de grands services par son système d'éducation et ses missions parmi les païens, commencées du temps de Zinzendorf, dans le Groenland et à l'île Saint-Thomas. — L'Eglise des Frères a son gouvernement central à Berthelsdorf ; elle se subdivise en

trois provinces, dirigées par les *Conférences provinciales*, savoir le continent européen, l'Angleterre et l'Amérique. La province de l'Europe continentale comprend dix-huit communautés, presque toutes en Allemagne, surtout dans les Etats prussiens. Ce sont Herrnhut (fondé en 1722), Zeist (1740), Nieski (1742), Gnadenberg et Gnadenfrei (1743), Berlin et Neusalz (1744), Edersdorf (1746), Neuwied (1750), Kleinwelke (1751), Neudietendorf (1753), Rixdorf (1756), Norden (1757), Sarepta (1765), Gnadau (1767), Christiansfeld (1772), Gnadenfeld (1780), Kœnigsfeld (1807). — En Angleterre, il y a 34 provinces : la première, à Londres, fondée en 1728, et la dernière, à Bath, en 1760, année de la mort de Zinzendorf. La province d'Amérique compte 28 communautés, dont treize furent fondées par Zinzendorf. — Le nombre des membres de l'unité s'élève à environ 20 à 21,000. Les missions actuelles de l'Eglise des frères chez les peuples païens sont au Groenland, au Labrador, chez les Indiens de l'Amérique du Nord, dans les îles de St-Thomas, de Ste-Croix et de St-Jean, à la Jamaïque, à Antigoa, à St-Christophe, à la Barbade, à Tabago, sur la côte des Mosquites, à Surinam, dans le sud de l'Afrique, au Thibet et en Australie. Plus de 300 missionnaires (frères ou sœurs) y sont employés, et l'on compte environ 80 à 90,000 païens convertis. A côté de ces missions étrangères, l'Eglise des Frères a des ouvriers en pays européens, où se forment des sociétés qui, sans faire partie de la communauté morave, sont pourtant en relation avec elle ; il y a en Europe environ 60 de ces sociétés ; nous mentionnerons celles de Strasbourg, Bâle, Amsterdam, Copenhague, Stockholm, Saint-Pétersbourg, Moscou, etc. Le séminaire théologique, d'abord à Marienborn, puis à Barby, est maintenant à Gnadenfeld. Outre le *pædagogium* de Nieski et l'institution de Kleinwelke, où sont élevés les enfants des missionnaires, les frères ont des établissements d'éducation dans leurs trois provinces, mais qui ne se trouvent pas tous dans les communautés mêmes ; nous mentionnerons celui de Lausanne, pour les jeunes garçons, et celui de Montmirail (près Neuchâtel), pour les jeunes filles. — La littérature concernant l'Eglise des Frères et son fondateur est si riche que nous ne pouvons faire ici l'énumération de tous ces ouvrages. On en trouvera une liste complète à la fin de l'article Zinzendorf dans l'*Encyclopédie* de Herzog, 1re édition. Nous ne mentionnerons que quelques ouvrages principaux : Zinzendorf, Περὶ ἑαυτοῦ *od. naturelle Reflexiones über sich selbst*, 1749 ; Spangenberg, *Leben des Grafen v. Z.*, Barby, 1772 ; Schrautenbach, *Erinner. an den Grafen v. Z.*, 1781, Berl., 1828 ; Schrœder, *Der Gr. Z. u. Herrnhut, oder Gesch. der Brüder Unitæt*, Nordh., 1857 ; G. Burkhard, *Zinz. u. d. Br. gm.*, Gotha, 1866 ; Félix Bovet, *Le comte de Zinzendorf*, Paris, 1865, 2 vol.

Ch. PFENDER.

ZOLLIKOFER (Georges-Joachim), célèbre prédicateur, né à Saint-Gall en 1730, mort à Leipzig en 1788, remplit successivement les fonctions pastorales à Marten, dans le pays de Vaud, à Monstein, dans les Grisons, et à Isembourg. Son talent pour la prédication le fit appeler à Leipzig en 1758, et il y demeura jusqu'à sa mort, jouissant d'une vogue considérable. Il y a beaucoup de rhétorique dans les sermons de

Zollikofer, qui appartient à l'école rationaliste; mais il serait injuste de n'y pas voir l'expression d'une piété vivante et de rendre justice à leur caractère pratique et à l'habileté avec laquelle l'orateur sait traiter les sujets les plus spéciaux en les rattachant à des idées générales. Voici les titres de ses principaux ouvrages : 1° *Sermons*, Leipz., 1789-1804, 15 vol. in-8° ; trad. angl. de W. Tooke, Londres, 1803-1812, 12 vol. ; 2° *Exercices de piété et de prières*, Leipz., 1804, 4 vol. in-8° ; trad. franç., Strasb., 1786 ; Paris, 1810, 2 vol. ; 3° *Réflexions sur le mal en ce monde,* Leipz., 1777 ; 4° *Prix des choses qu'on regarde comme les plus importantes pour le bonheur des hommes,* 1784 ; trad. franç., Lausanne, 1798, 2 vol.; 5° *Recueil de cantiques,* Leipz., 1766 ; 9° éd., 1794.

ZONARAS (Jean), historien byzantin, originaire de Constantinople, mort vers l'an 1130, occupa sous Alexis Ier les charges de commandant des gardes du corps et de premier secrétaire ; mais il les résigna pour entrer dans l'ordre de Saint-Basile. On a de lui : 1° des *Annales*, depuis la création du monde jusqu'à la mort d'Alexis, compilation sans valeur des ouvrages de Josèphe, d'Eusèbe, de Xénophon, d'Hérodote, de Plutarque, etc.; elles ont été traduites en latin, par Jérôme Wolfius, et imprimées à Bâle, 1557; à Paris, 1567 et 1686, par Du Fresne, 2 vol. in-fol. ; à Bonn, 1841-1844, par Pinder, 2 vol. in-8°; 2° des *Commentaires sur les canons des apôtres, sur ceux des conciles et sur les épîtres canoniques des Pères grecs*. La meilleure édition est celle d'Oxford, 1672.

ZOROASTRE. Voyez *Perse*.

ZOROBABEL, Zeroubâbèl, Ζοροβάβελ, fils (d'après 1 Chron. III, 17 ss., petit-fils) de Salathiel (Matth. I, 12), de la maison royale de David, chef de la première colonie juive qui, en 536 av. J.-C., quitta l'exil de Babylone pour retourner en Palestine (Aggée I, 1 ; Esdras I, 8; II, 2; III, 8; V, 2). De concert avec le grand prêtre Josué, il s'occupa avec zèle de la reconstruction du temple de Jérusalem. Mais, comme on exclut de cette œuvre les Samaritains, qui avaient offert leur concours, la cour persane y opposa son refus ; elle ne put être reprise que dans la deuxième année du règne de Darius, fils d'Hystape. Zorababel eut sept fils et une fille.

ZOSIME (417-418), successeur d'Innocent Ier sur le siège de Rome et prédécesseur de Boniface Ier. Ce pape attira à l'Eglise romaine, par son imprudence, une grande humiliation. Il s'empressa d'innocenter Célestius et Pélage, condamnés par Innocent, et comme les Africains lui résistaient avec autorité, dans un concile tenu à Carthage, il se borna à défendre son droit, affirmant « que nul ne doit discuter sur le jugement du siège apostolique, » et il passa condamnation sur ce fait, déclarant que rien n'était fait ; puis, après un deuxième synode tenu à *Rome*, il prononça, dans une *epistola tractoria*, ou encyclique aux Eglises de l'Orient, le jugement de Pélage et de Célestius. Il est vrai que, dans l'intervalle, Honorius avait banni de Rome les pélagiens. Ce ne fut pas avec une moindre précipitation que Zosime engagea avec les Africains, sur une question de personne, la déposition de l'évêque Apiarius, un débat que sa mort n'arrêta pas. On verra, aux articles *Arles* et *Vienne*,

un mot des actes d'autorité par lesquels il reconnut à l'évêque d'Arles un grand pouvoir sur l'Eglise des Gaules. — Voyez les histoires de l'Eglise et des dogmes; en dernier lieu Hefele, *Conciliengeschichte*, II, 2e éd., et Langen, *Geschichte d. rœm. Kirche*, 1881 ; les *Regestes* de Jaffé, édit. Wattenbach. Zosime fut enterré sur la voie Tiburtine.

ZOSIME, historien grec, vivait dans la seconde moitié du cinquième siècle. Il paraît avoir exercé pendant quelque temps les fonctions d'avocat du fisc. On a de lui une *Histoire nouvelle*, qui commence au règne d'Auguste et ne dépasse point l'an 425. On lui reproche ses préventions contre le christianisme. Cette histoire a été traduite en latin par Lœwenklau, Bâle, 1576, et le texte original a été publié à Paris, 1581, avec Hérodien. La première édition complète est celle de Sylburg, dans *Hist. rom. scriptores græci minores*, Francf., 1590, t. III ; trad. franç. par le président Cousin, Paris, 1678 ; la plus récente édition est celle d'Em. Beker, Bonn. 1837.

ZUG. — Le recensement de 1880 a trouvé, dans le canton de Zug, 22.994 habitants, dont 21,734 catholiques, 1,218 protestants, 27 juifs et 15 adhérents d'autres cultes. L'immense majorité de la population est donc catholique et très attachée à son Eglise. L'ancienne législation du canton restreignait autant que possible la liberté religieuse, et ce n'est que sous l'énergique pression des autorités fédérales que le gouvernement cantonal s'est enfin décidé à remanier les anciennes lois dans un sens plus libéral. Après de longues résistances, le canton s'est enfin décidé à inscrire dans sa constitution, revisée le 6 mai 1876, un article 3 ainsi conçu : « La liberté des croyances est inviolable : personne ne peut être privé, à cause de ses croyances religieuses, d'aucun de ses droits civils ou politiques. La liberté de conscience et de foi, ainsi que le libre exercice des actes du culte, sont garantis, conformément aux prescriptions des articles 49 à 53 de la constitution fédérale du 29 mai 1874. » — Néanmoins, l'Eglise catholique seule est reconnue par l'Etat. Le canton fait partie du diocèse de Bâle-Soleure. Lors des difficultés qui se sont élevées en 1873 entre l'évêque et plusieurs gouvernements cantonaux, Zug a pris décidément parti pour l'évêque, et, seul avec Lucerne, a continué à reconnaître sa juridiction. L'évêque est représenté dans le canton par un commissaire épiscopal qui préside le chapitre du clergé, comprenant les curés des 10 paroisses. Les curés de toutes les paroisses, sauf une, sont élus par les paroissiens, sauf confirmation de l'évêque. Ce privilège ancien, contraire aux prétentions de la cour de Rome dans les autres pays, est mis en harmonie apparente avec le droit canonique, en étant considéré comme un patronage, les électeurs de chaque paroisse étant collectivement les patrons de cette paroisse. On trouve dans le canton un couvent de capucins à Zug et 5 maisons religieuses de femmes, appartenant à divers ordres religieux. — Le culte réformé n'est pas reconnu par l'Etat ; les protestants ont, depuis quelques années, constitué une communauté dans le village de Baer. — Bibliographie : *Zuger Staats Kalender*, 1881 ; Gareis et Zorn, *Staat und Kirche in der Schweiz*, 1877-1878, t. I, p. 247-256. E. VAUCHER.

ZURICH. — Sur une population de 317,576 habitants, le canton de

Zurich comptait, au 1er décembre 1880, 283,134 protestants, 30,298 catholiques, 806 israélites et 3,338 adhérents d'autres cultes. — Entré dès 1351 dans la ligue des premiers cantons suisses, Zurich a joué un rôle de première importance dans l'histoire religieuse du protestantisme. Centre de la réforme zwinglienne, il est resté l'une des capitales théologiques et religieuses de ceux qui se rattachent à cette forme du protestantisme. Aujourd'hui, si les zwingliens ne vont plus chercher leurs inspirations à Zurich, ils ont emporté partout où leur doctrine s'est répandue quelque chose du caractère zurichois. Aujourd'hui encore, le canton, malgré le temps et les révolutions, a conservé beaucoup, sinon de ses anciennes institutions, du moins de son ancien caractère. — Les principes généraux du droit ecclésiastique cantonal sont consignés dans la constitution du 18 avril 1869, articles 63 et 64, dont voici les principales dispositions : « La liberté des croyances, du culte et de la doctrine est garantie. Les droits et les devoirs civiques sont indépendants des croyances religieuses. Aucune contrainte ne pourra être exercée sur les communautés, les associations ni les individus. L'Eglise nationale évangélique et les autres associations religieuses règlent elles-mêmes, sous la haute surveillance de l'Etat, les affaires intérieures de leur culte. L'organisation de l'Eglise nationale évangélique est fixée par la loi, sans qu'il puisse être porté atteinte à la liberté de conscience. L'Etat accepte d'une manière générale la charge de pourvoir, comme par le passé, aux besoins de l'Eglise. Les paroisses élisent leurs pasteurs ; l'Etat pourvoit à leur traitement. Les ecclésiastiques des associations religieuses salariées par l'Etat sont soumis tous les six ans à la réélection. » — L'Eglise réformée de Zurich se divise en 11 chapitres et 160 paroisses. Elle possède trois ordres d'autorités : centrales, de district et paroissiales. Les autorités centrales sont l'antistes, le synode et le conseil d'Eglise. L'antistes, chef du clergé zurichois, est élu par le grand conseil sur une liste de trois candidats présentés par le synode. Le synode, dont l'antistes est président de droit, se compose de tous les membres, titulaires et auxiliaires, du clergé réformé du canton. La loi ecclésiastique du 22 août 1861 définit d'une manière assez vague les attributions de ce corps, en disant qu'il est chargé de « veiller aux intérêts de l'Eglise nationale. » Il prend des décisions sur toutes les matières purement ecclésiastiques et adresse au gouvernement des avis et des vœux sur les matières d'un caractère mixte. Le conseil d'Eglise est le pouvoir exécutif du gouvernement ecclésiastique zurichois. Il se compose de 7 membres : l'antistes, président de droit, 2 ecclésiastiques élus par le synode et 4 laïques élus par le grand conseil. — Les autorités de district sont le doyen, le chapitre, composé de tous les ecclésiastiques résidant dans le district, le conseil de district, composé du doyen président, d'un pasteur délégué du chapitre et de 3 membres, dont au moins 2 élus par l'assemblée des électeurs réformés du canton. — Enfin les autorités paroissiales sont le pasteur, l'assemblée de paroisse et le conseil de paroisse, composé du pasteur et de 3 laïques au moins élus par l'assemblée. — Les pasteurs zurichois font leurs études à la faculté de théologie de l'université de Zurich. — Les

catholiques du canton se divisent en catholiques romains et en vieux catholiques. Ces derniers ont à Zurich et à Winterthur des communautés assez importantes. Les catholiques romains sont répartis en 4 paroisses. Ils étaient autrefois rattachés au diocèse de Constance. Depuis la suppression de cet ancien évêché, ils avaient été placés à titre provisoire sous la juridiction de l'évêque de Coire. Des difficultés survenues entre ce prélat et le gouvernement zurichois ont amené, en 1875, la dissolution de ce lien, qu'aucun autre n'a encore remplacé. — Bibliographie : *Staatskalender d. K. Zürich*, 1881 ; Gareis et Zorn, *Staat und Kirche in der Schweiz*, 1877-1878, t. I, p. 203-230; G. Finsler, *Kirchl. Statistik der ref. Schweiz*, 1856, p. 36-85 ; B. Riggenbach, *Taschenbuch für die schweizer. ref. Geistlichen*, 1876-1881, etc.

E. VAUCHER.

ZWICKAU (Les prophètes de). Voyez *Luther*.

ZWICKER (Daniel). Voyez *Antitrinitaires*.

ZWINGLI (Ulric), le plus célèbre des réformateurs suisses.—I. SA VIE. Il naquit le 1er janvier 1484, à Wildhaus, village alpestre dans l'ancien comté de Toggenbourg, au pied du Sæntis. La famille des Zwingli, dont l'humble chalet existe encore, était estimée dans le pays par sa piété, sa vie simple et laborieuse, ses mœurs austères. Les parents d'Ulric, l'amman, le premier magistrat de Wildhaus, et Marguerite Meili, sœur de l'abbé de Fischingen, jouissaient d'une certaine aisance, malgré leurs dix enfants, huit fils et deux filles. Au grand air des hautes Alpes, l'âme du petit berger était de bonne heure imprégnée des sentiments de loyauté, de liberté et de patriotisme qui formaient le meilleur patrimoine de ces montagnards fiers et indépendants. Les rudes travaux du pâturage et les intimes joies du foyer domestique, relevées par le récit des légendes populaires et les chants patriotiques, remplissaient le cadre pittoresque de cette heureuse vie patriarcale. L'oncle paternel du jeune Ulric, Barthélemy Zwingli, pasteur-doyen de Wesen, voulant développer ses talents précoces, s'occupa avec un grand zèle de son éducation, et, le destinant à la prêtrise, l'envoya à Bâle, dans l'école élémentaire de Georges Binzli, l'excellent instituteur de la paroisse de Saint-Théodore. Ulric, âgé seulement de dix ans, eut bientôt devancé ses condisciples et passa à Berne, sous la direction du pieux et savant chanoine Lupulus, poète et latiniste distingué, qui l'initia à la connaissance de l'antiquité classique. Ce digne maître survécut à son illustre élève et composa en son honneur deux épitaphes en vers latins. Les dominicains, qui, dix ans après, s'attirèrent la haine et le mépris des Bernois par leurs honteuses supercheries dans l'affaire Jetzer (voy. Merle d'Aubigné, *Réf.*, II, 404), auraient bien voulu gagner pour leur couvent l'intelligent élève de Lupulus, dont ils comptaient utiliser le grand talent musical ; heureusement, le prévoyant oncle d'Ulric, de concert avec le père de celui-ci, apprenant ces intrigues monacales, se hâta d'éloigner son protégé et l'envoya à l'université de Vienne, pour y étudier la philosophie (1499).— Sous le nom latinisé de *Cogentius*, le jeune étudiant, ardent au travail, cultiva avec succès, pendant plus de deux ans, la dialectique et la rhétorique et aiguisa son vif esprit dans le commerce de jeunes gens stu-

dieux, entre autres Henri Lorit, de Mollis (*Glareanus*), les frères Conrad et Léopold Grebel, de Zurich, et les Souabes *Eck* et *Faber*. Ces deux derniers devinrent, dans la suite, ses ennemis implacables. Joachim de Wadt (*Vadianus*), plus tard bourgmestre de Saint-Gall, l'un des plus zélés propagateurs de la Réforme en Suisse, l'ami dévoué du réformateur et le chroniqueur érudit de l'abbaye de Saint-Gall, n'a pas encore connu Zwingli à l'université de Vienne, comme on l'admet généralement. Vadian n'arriva à Vienne qu'en octobre 1502 (voy. Aschbach, *Gesch. der Wien. Univ.*, 1877, II, p. 393); or, notre jeune étudiant, âgé de dix-huit ans, revint dès avril de cette année à Bâle, où, enseignant lui-même le latin comme régent de l'école de Saint-Martin, il continua ses études littéraires, philosophiques et théologiques. Il suivait avec prédilection les leçons instructives et édifiantes du professeur Thomas Wyttenbach, de Bienne, qui, abandonnant les arides subtilités des docteurs scolastiques, ramenait ses disciples à la simple vérité évangélique et aux sources pures de la parole de Dieu. « Le temps n'est pas loin, disait ce pieux précurseur de la Réforme, où la théologie scolastique sera abolie, et l'ancienne doctrine de l'Eglise restaurée. Le célibat des prêtres est une institution funeste, antibiblique et contre nature; les indulgences ne sont que du charlatanisme : la mort du Christ est la seule rançon de nos âmes. » Le cœur avide de vérité de Zwingli trouvait là les semences précieuses d'une vie nouvelle; il les reçut avec la plus vive reconnaissance. Léon Jud, fils d'un curé de Ribeauvillé (Alsace), se lia avec Zwingli par les liens de la plus tendre amitié, partageant avec lui ses études, ses récréations et surtout son goût pour la musique et son antipathie contre la scolastique; il devint son meilleur collègue à Zurich et l'un des plus fidèles continuateurs de son œuvre réformatrice. — Dans plusieurs passages de ses écrits, Zwingli cite Wyttenbach comme le maître auquel il doit le plus; et Léon Jud (*Préface des Notes exég.* de Zwingli *sur le Nouveau Testament*, Zur., fol. 1539) adresse les paroles suivantes au magistrat et à la bourgeoisie de la ville de Bienne que Wyttenbach avait amenée à l'Evangile : « C'est de votre cité qu'est sorti le célèbre docteur Thomas Wyttenbach, homme admirablement versé dans toutes les connaissances, un vrai phénix de la science. C'est à lui que Zwingli et moi, pendant notre séjour commun à Bâle, vers 1505, avons dû notre éducation. Cet homme supérieur ne nous a pas seulement instruits dans les lettres classiques, mais il nous a ouvert les trésors de l'Ecriture sainte. Doué d'une grande éloquence et d'un esprit pénétrant et prophétique, notre bien-aimé maître nous a révélé des vérités que d'autres n'ont proclamées que bien plus tard. Il nous a prévenus contre les abus de l'Eglise romaine et les indulgences papales, qui pendant des siècles avaient dupé le monde crédule. Cet homme fut la source où nous avons puisé tout ce que nous possédons en fait de science solide : c'est à lui que nous devons tout. C'est lui qui jeta dans l'âme de Zwingli les semences de la vraie religion et qui le poussa à ne s'en tenir qu'à l'Ecriture sainte, en rompant avec toutes les absurdités sophistiques. » Quand, plus tard, le vénérable professeur, occupant des postes ecclésiastiques à Berne et à Bienne, regrettait avec Zwingli les années

qu'il avait fait perdre à ses étudiants dans de vaines discussions dogmatiques, son ancien disciple le consolait en lui disant : « Ce n'était pas votre faute, mais celle de notre temps : de nouvelles générations, instruites par notre exemple, suivront une voie plus courte pour parvenir à la vérité ! » Dans le cercle des amis de Zwingli à Bâle se trouvait aussi Capiton, qui devint le collaborateur de Bucer à Strasbourg. — Muni du grade de bachelier et de celui de maître ès arts, ayant reçu la prêtrise par l'évêque de Constance, ayant prononcé son premier sermon à Rapperswyl, sur le lac de Zurich, et célébré sa première messe à Wildhaus, le jeune théologien, âgé de vingt-deux ans, se rendit (1506) à Glaris, où les suffrages de la paroisse l'avaient appelé comme curé, en dépit de son concurrent Henri Goldli, palefrenier du pape, bénéficier du saint-siège, muni d'un bref pontifical qui devait lui assurer cette place importante. Nous remarquons que, dès le début de sa carrière pastorale, Zwingli eut l'occasion de connaître par expérience les abus et les menées politiques du siège de Rome, dont il ne sera lui-même jamais le courtisan, mais qu'il traitera d'abord avec beaucoup de réserve, et dont il acceptera assez longtemps les distinctions les plus flatteuses. — Malgré sa grande jeunesse, le pasteur de Glaris s'appliqua avec le plus grand sérieux aux devoirs de son ministère, et sut bientôt s'attirer l'affection de ses paroissiens et de ses collègues par son zèle, son dévouement, sa culture littéraire et scientifique, et surtout par sa candeur, sa véracité et son amabilité. Outre l'étude des Pères et de l'Ecriture sainte, il poursuivait avec ardeur la lecture des auteurs classiques, grecs et latins, dont il apprenait par cœur les plus beaux passages. Dès 1513, le grec devint sa langue favorite et exerça sur son esprit une grande influence en lui communiquant cette mesure, cette souplesse lucide, et ce sel attique qui distingue la plupart de ses écrits. Mais l'étude de la Bible passait toujours en première ligne ; il s'adressait de plus en plus directement au texte même, en y ajoutant en marge des extraits des meilleurs commentateurs, et surtout d'Erasme pour lequel il conçut tout d'abord le plus pur enthousiasme littéraire et avec lequel il entra en correspondance dès 1514. En 1515, il n'alla à Bâle que pour voir le célèbre chef des humanistes, dont la société le ravit. — Il ne laissa pas inaperçus les écrits de Wiclef et de Huss, ainsi que ceux des plus fameux sectaires et mystiques du moyen âge, s'assimilant librement ce qu'ils pouvaient renfermer de vrai et d'utile. On a beaucoup exagéré (Sigwart, *Zwingli*) l'influence qu'a dû exercer sur Zwingli le littérateur polyglotte du quinzième siècle, Jean Pic de la Mirandole, dont le néoplatonisme fantastique et panthéiste ne pouvait pas être dangereux pour un esprit aussi positivement monothéiste que Zwingli. Il ne paraît non plus que Tauler et les autres mystiques aient trouvé dans Zwingli un disciple aussi fervent que Luther. — Quoi qu'il en soit, les collègues du jeune pasteur érudit voyaient peu à peu de mauvais œil qu'il s'occupait avec tant de sans-gêne d'auteurs réputés hérétiques. Ils n'approuvaient pas non plus ses courageuses prédications dans lesquelles il n'attaquait pas seulement les vices des grands et des petits, des riches et des pauvres, mais où les miracles des saints, l'adoration des reliques, les rites et les cérémonies de

l'Eglise romaine, les processions et les pèlerinages ne jouaient presque aucun rôle. Zwingli se consolait de ces méfiances et de ces calomnies en suivant loyalement la voie qu'il s'était tracée et en s'attachant de cœur à un groupe de jeunes gens qu'il réunissait dans sa maison pour leur inspirer le noble amour pour la patrie, pour les sciences et pour les lettres dont lui-même était animé, et parmi lesquels nous nommerons les deux frères de Zwingli, André et Jacques; Valentin Tschudi, qui devint son successeur à Glaris; Jacques Heer, son vicaire; les trois frères Louis, Pierre et Egide Tschudi (le célèbre chroniqueur suisse); Guillaume Nesen, Balthasar Elmer; Fridolin et Philippe Brunner. Ces braves jeunes gens, devenus plus tard des pasteurs, des littérateurs ou des hommes d'Etat dans leur patrie, trouvaient en Zwingli un maître distingué, un guide paternel, un conseiller sûr pour leurs mœurs et pour leurs études, qui les suivait au sein de leurs familles, et dans leurs séjours aux diverses universités, à Paris, à Bâle, à Vienne. Même ceux de ces élèves qui refusèrent d'adhérer à la Réforme ne furent jamais ingrats et restèrent avec leur maître vénéré dans les relations les plus amicales. — La sainte Ecriture n'était pas pour Zwingli un objet de pures recherches exégétiques, mais avant tout une source de lumière, de paix, de salut et de sanctification. Le jeune prêtre était exposé aux plus grandes tentations au milieu d'un clergé ignorant et corrompu, et d'une population rongée par la plaie hideuse des pensions et des guerres étrangères, amenant à leur suite toutes espèces de vices et de dissolutions. Zwingli lutta énergiquement pour conserver cette candeur, cette véracité, cette pureté d'âme qui formaient déjà comme le fond résistant de son noble caractère: mais, il en fait l'aveu sincère dans une lettre adressée au chanoine Uttinger, de Zurich, les séductions de la jeunesse ne furent pas sans exercer quelque empire sur son âme inexpérimentée. Un profond repentir, des prières ferventes et l'étude de la parole de Dieu le préservèrent de tomber dans l'abîme. *Sic reverentia pudoris, imprimis autem officii divini, perpetuo cavit* (Osw. Myconius, *Vita Zw.*). — Nous ne pouvons pas noter dans le développement moral et religieux de Zwingli de ces grands moments dramatiques qui nous frappent et nous enlèvent dans la vie du moine d'Erfurt; il y a bien ici des crises et des luttes morales, mais elles ne sont pas aiguës; l'âme de Zwingli les traverse sans que sa sérénité en soit atteinte; dans son caractère, comme dans son œuvre, il y a quelque chose de franc, de calme, de mesuré, de progressif et de conséquent qui exclut les crises profondes et les réactions violentes. — Zwingli décrit lui-même son état religieux à cette époque: « Il y a huit ou neuf ans (dit-il en 1523), j'ai été amené à cette ferme conviction qu'il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et nous, à savoir Christ. J'ai lu alors une belle et touchante poésie latine du savant Erasme de Rotterdam, dans laquelle Jésus se plaint de ce qu'on ne cherche pas tout secours en lui seul, bien qu'il soit la source de tout bien, l'unique Sauveur, la consolation et le trésor des âmes. Alors j'ai pensé: Eh bien, s'il en est ainsi, pourquoi chercherais-je mon secours auprès de la créature? Et, malgré les autres hymnes du même Erasme adressées à sainte Anne et à d'autres, je n'ai

pas pu me détacher de cette idée que Jésus-Christ est l'unique trésor de notre pauvre âme. Dès lors j'ai examiné soigneusement la sainte Ecriture et les Pères pour y trouver un enseignement précis sur l'intercession des saints; et je n'y ai rien trouvé à ce sujet. » — Mais ce n'étaient pas uniquement les questions théologiques qui préoccupaient le zélé pasteur de Glaris. Son cœur de patriote était navré des conséquences funestes qu'entraînaient les guerres mercenaires. Les Suisses, qui avaient vaillamment acquis leur indépendance, s'en allaient follement verser leur sang sur les champs de bataille de l'Italie, à la solde de princes étrangers et à la merci de toutes les fluctuations politiques du commencement du seizième siècle. Par devoir pastoral, et d'après les usages du temps, Zwingli suivit deux fois en Italie la bannière de Glaris. Les confédérés, joints aux Vénitiens, forcèrent les Français d'évacuer le Milanais et rentrèrent avec de magnifiques trophées et les riches présents du pape Jules II, que l'habile et puissant Schinner, cardinal-évêque de Sion, confia à Zwingli pour qu'il les distribuât lui-même aux soldats victorieux. Les Suisses reçurent le titre de « défenseurs de l'Eglise, » et le pasteur de Glaris, qui jouissait déjà d'une pension annuelle de cinquante florins, fut comblé d'éloges et de flatteries de la part du saint-siège. Trois ans après, sous Léon X, nous retrouvons Zwingli à Monza, près de Milan, haranguant les troupes suisses qui étaient restées fidèles à la cause du saint-père, tandis que les autres confédérés étaient rentrés dans leurs foyers; l'aumônier les exhorta à remplir leurs devoirs avec courage et avec prudence, mais ses conseils ne purent empêcher le désastre de Marignan (1515). — Revenu à Glaris, Zwingli rédigea une notice détaillée sur ces guerres italiennes auxquelles il n'avait pris part qu'à contre-cœur, mais qui avaient cependant élargi son expérience des hommes et des choses. Il adressa ce premier écrit, qui d'ailleurs est sans valeur littéraire, à son ami Vadian de Saint-Gall (*H. Zw. ad Vadianum, de Gestis inter Gallos et Helvetios ad Ravennam, Papiam et alia loca, Epistola*). La défaite des Suisses à Marignan accrut l'influence du parti français, qui était très nombreux dans la ville de Glaris. Travailler à la régénération morale de la Confédération par l'abolition des capitulations et des guerres mercenaires : telle devint dès lors la préoccupation dominante de Zwingli, son *delenda Carthago;* c'est cette idée patriotique qui, en s'alliant à l'idée religieuse, devait préparer pour une grande part la Réforme en Suisse. — Deux poèmes de Zwingli, en langue allemande, dans le goût des lourds fabliaux du moyen âge, composés à cette époque, renferment des passages d'une forte sève morale et chrétienne, et d'une certaine originalité. L'un, le *Labyrinthe*, montre, sous des allégories mythologiques plus ou moins transparentes, la décadence morale, religieuse et sociale de la patrie suisse, dont les meilleurs fils sont vendus à l'étranger comme de la viande de boucherie; Thésée, le héros libérateur, veut sauver le pays en frappant le Minotaure, en dépit des ennemis, la France, l'Espagne, l'Italie, l'Empire. « Ainsi maintenant, s'écrie le poète indigné, les hommes errent dans un labyrinthe; mais étant sans fil, ils ne peuvent regagner la lumière. On ne trouve plus

nulle part l'imitation de Jésus-Christ. Un peu de vaine gloire nous fait exposer notre vie, maltraiter notre prochain, nous lancer dans les rixes et les combats : on dirait des furies échappées des gouffres de l'enfer. Le monde est rempli de tromperies et d'artifices. Loin d'être des chrétiens, nous sommes devenus des païens; quelle honte! Le plus habile au meurtre et à la débauche est réputé un homme courageux; où voyez-vous la doctrine chrétienne? » (*So ist die Welt jetzt voller Trug und List, — Dass wir, von Christi Bildnuss fern, — Schmachvoll! als Heiden uns bewæhrn!*). Comme Thésée, dit à ce propos un biographe (F. Naef, *Hist. de la Réf.*), Zwingli se dévoua plus tard. Il prouva ainsi que ces poèmes de sa jeunesse n'étaient pas un produit de l'imagination seulement, mais du cœur. Dans le poème satirique *Du Bœuf et de quelques autres animaux*, que Zwingli résuma lui-même dans une centaine d'hexamètres latins, la situation morale et politique des confédérés est encore mieux précisée et les résultats déplorables des capitulations sont énergiquement représentés dans toute leur laideur. — La longue station de Glaris fut donc pour Zwingli une préparation utile à sa tâche de réformateur. Mais cette préparation fut plutôt politique et intellectuelle que religieuse, et rien n'indique que déjà alors le pasteur consciencieux et l'enthousiaste ami des lettres songeât à attaquer l'Eglise romaine. Il s'occupait avec une égale ardeur des études bibliques et des études classiques, et ce développement parallèle et harmonique forme un des traits distinctifs de son esprit libre et largement ouvert au vrai, au beau et au bien qu'il considérait, d'après Platon, comme une triple manifestation de la divinité. Sa correspondance, à cette époque, est presque exclusivement littéraire; dans les dernières années de sa vie elle deviendra toute religieuse et politique (*Zw. Opp.*, VII et VIII). — Il demande à ses amis les livres sortant des presses de Bâle, de Paris, de Lyon, de l'Allemagne, de l'Italie. Il applique à toutes ses lectures un vif esprit d'examen et une sagacité remarquable : « Dans les meilleurs auteurs, dit-il, je trouve à blâmer; dans les plus mauvais, je trouve à apprendre. » Il caractérise les grands génies de l'antiquité d'une manière souvent frappante : « Platon a bu à la source sacrée; mais, quelque admiration que j'aie pour sa richesse, sa splendeur et son ampleur, j'apprécie aussi la finesse d'Aristote, sa clarté et son érudition. Sénèque est le laboureur des âmes (*agricola animarum*). Dans le Catilina de Salluste, on apprend à connaître l'audace, les brigues et la corruption des grands; dans son Jugurtha, on voit ce que peut la vénalité et ce qu'osent les hommes achetés à prix d'argent. Valère Maxime est très recommandable à cause des beaux exemples qu'il cite; les *Vies* de Plutarque sont au premier rang des livres à étudier. » Il parle de « ce vaste fleuve » des *Histoires* de Tite-Live; il annote Homère, Cicéron, Démosthène, et commente Lucien. — Il écrira (en 1526) une belle préface pour l'édition de Pindare par Céporin et Cratander, où nous lisons cet éloge enthousiaste : « Qui saurait dire si le génie de Pindare fut plus savant ou plus saint? Sous l'apparente idolâtrie de l'art et de la pensée, Pindare jette les éclairs les plus extraordinaires et les plus divins oracles. Sa droiture est sans égale; sa pureté, telle qu'on cherche en vain dans ses poésies une expression las-

cive. Personne plus que lui n'eut un cœur incorruptible, épris du juste, du vrai, du saint. C'est de là que coule à flots limpides toute sa poésie. Quoiqu'il parle des dieux magnifiquement, on sent qu'il ne croit pas à leur multitude, et bien souvent il s'élève jusqu'à l'unité de l'Etre divin; bien supérieur en ceci aux autres poètes; dont Augustin et Origène ont dit avec raison que, tout en chantant plusieurs dieux, il savait bien que Dieu est unique. Aucun auteur grec ne me semble aussi utile pour l'intelligence des Ecritures, surtout des Psaumes, de Job, de ces chants divins qui n'ont pas d'égaux pour la piété et pour l'esprit, pas de supérieurs pour la beauté » ! Quel bel hommage rendu par le fils des Alpes à l'esprit sublime de Pindare, et quelle admiration bien sentie pour la beauté littéraire de la Bible ! Nous ne saurions trop insister sur ce double côté de la culture à la fois classique et biblique de Zwingli : il était certes un humaniste des plus distingués, mais, à la différence de tant d'autres disciples passionnés de l'antiquité, il était un humaniste profondément chrétien. — Il appelait les langues classiques des dons de Dieu : « Elles sont les vraies pioches avec lesquelles nous creusons jusqu'aux racines de la vérité. » Il n'apprit l'hébreu qu'en 1520 et s'y appliqua très fortement. « J'ai eu, dit-il (*Præf. in Jesaiam*), bien des maîtres pour les lettres sacrées : les Hébreux, les Grecs et les Latins. Combien donc je serais coupable si j'étais ingrat envers l'un de ceux qui m'ont aidé à pénétrer dans le sanctuaire de la vérité. — J'ai pensé que les savants et les sages forment comme une société d'élite, où chacun prend la parole à son tour et dit son opinion. Ce que chacun a écrit est nôtre et n'est plus sien : car le sage, selon le mot de Socrate, est un bien public. » — Plein des hautes idées de patriotisme viril et de vertu républicaine qu'il s'était faites à l'école des anciens, et nourri des auteurs sacrés, Zwingli tourna tous ses efforts contre la vénalité cupide des chefs mercenaires et surtout contre celle du parti français; mais il ne le put sans se faire de nombreux et puissants ennemis. L'orage des calomnies et des injures grondait sur sa tête, lorsque l'administrateur de l'abbaye d'Einsiedeln, Diebold de Geroldseck, qui unissait à l'amour de la science celui de l'Evangile, lui fit offrir dans le célèbre couvent une retraite paisible et un champ nouveau d'activité (avril 1516). Ce que le voyage à Rome avait été pour Luther, le séjour à Einsiedeln le devint pour Zwingli : ce fut sur ce grand marché d'indulgences qu'il apprit quel abîme existe entre l'Eglise du Christ et celle de son prétendu vicaire. On ne saurait toutefois établir qu'il y commença définitivement l'œuvre d'une réforme religieuse et ecclésiastique. Mais, encouragé par Geroldseck et par l'abbé Conrad de Rechberg, ainsi que par d'autres amis qui se groupaient autour de lui (Michel Sander, Jean Oechslin, Erasme Schmid, François Zingg), il continua ses études bibliques et se fit bientôt connaître comme orateur éloquent et populaire. En voyant de près les abus et les superstitions qu'entraînait l'adoration de l'image miraculeuse de la Vierge, en lisant sur la porte du monastère de Notre-Dame-des-Ermites l'inscription : « *Ici l'on trouve une pleine rémission de tous les péchés*, » le hardi prédicateur, devant la foule des pèlerins venus de toutes parts, et particulièrement en septembre, à la « Fête des Anges, » proclama hau-

tement cette simple vérité : que Dieu seul est la source du salut, par Jésus-Christ, et qu'il l'est partout ; ce qui suffisait pour écarter la fausse dévotion des assistants et pour mettre en complet discrédit l'efficacité de leur pèlerinage. Les pratiques extérieures et les vaines cérémonies étaient impitoyablement dénoncées comme inutiles et dangereuses pour a vr aie piété chrétienne : « Négligeant d'accomplir la loi de Dieu, les chrétiens de nos jours ne songent qu'à racheter leurs crimes, sans y renoncer. Vivons au gré de nos désirs, disent-ils, enrichissons-nous du bien d'autrui, ne craignons pas de souiller nos mains de sang et de meurtre, nous trouverons dans les grâces de l'Eglise des expiations faciles. Les insensés ! Croient-ils obtenir la rémission de leurs mensonges, de leurs impuretés, de leurs adultères, de leurs homicides, de leurs trahisons, au moyen de quelques prières récitées en l'honneur de la Reine du ciel, comme si elle était la protectrice de tous les malfaiteurs ! » — Il va sans dire que cette franche prédication du salut par Christ seul diminuait considérablement les revenus du couvent ; mais Zwingli, sans attaquer de front le pouvoir du saint-siége, n'en laissait pas moins agir la vérité divine, en ayant pleine confiance en sa puissance sur les âmes. « Il voulait, dit Myconius (*Zw. vita*), laisser la vérité faire son office dans le cœur de ses auditeurs, bien assuré qu'ils ne tarderaient pas à reconnaître d'eux-mêmes l'erreur et à la détester » (*Volebat veritatem cognitam in cordibus auditorum agere suum officium*). Ce n'était pas là une méthode de négation et de destruction, mais d'affirmation et de régénération. Par l'étude de l'Ecriture sainte, Zwingli s'affermissait de plus en plus dans les principes évangéliques. Il copia et apprit par cœur les Epitres de saint Paul pour s'assimiler plus parfaitement les doctrines du grand apôtre de la grâce justifiante. Ce beau manuscrit, en langue grecque, d'après la récente édition du Nouveau Testament d'Erasme, est daté d'Einsiedeln, 1517 (*Ex Eremo*) ; c'est la plus précieuse relique littéraire de la Bibliothèque de Zurich. — Le pieux administrateur Geroldseck secondait efficacement son ami dans la propagation de la vérité chrétienne. « Lisez les saintes Ecritures, lui disait Zwingli, et, pour les mieux comprendre, étudiez saint Jérôme. Cependant il arrivera, et bientôt, avec l'aide du Seigneur, que les chrétiens n'estimeront à un haut prix ni saint Jérôme ni aucun autre docteur, mais seulement la parole de Dieu » (*Fore, idque brevi, Deo sic juvante, ut neque Hieronymus neque cæteri, sed sola Scriptura divina, apud Christianos in prætio sit futura. Zw. Opp., I,* p. 273). Geroldseck fit ôter la scandaleuse inscription sur la porte de l'abbaye ; il fit enterrer les reliques ; il prescrivit aux religieuses du couvent de femmes la lecture du Nouveau Testament en langue allemande, et permit même à celles qui le désiraient, de quitter le monastère et de se marier. — Zwingli, croyant d'abord, de même que Luther, que la réforme des abus et des superstitions devait s'accomplir par les chefs suprêmes de l'Eglise, s'adressa directement à l'évêque Schinner, qui lui fit les meilleures promesses à ce sujet, sans songer sérieusement à les réaliser auprès de la cour pontificale. L'évêque de Constance Hugo de Landenberg, prélat du diocèse de la Suisse orientale, que Zwingli conjura instamment de permettre la libre prédication

de l'Evangile pour le relèvement de la piété, fut également sourd à ses prières et à ses remontrances. Il se vit donc obligé d'assumer lui-même la tâche de plus en plus inévitable de la réforme, et prouva que sa résolution était inébranlable en attaquant énergiquement l'infâme marché d'indulgences que le franciscain Bernardin Samson, venu d'Italie en été 1518, avait établi à Uri et à Schwyz avec une impudence inouïe. Comme le vendeur d'indulgences avait négligé de demander le permis officiel à l'évêque de Constance, celui-ci n'appuya pas son trafic, et Samson, chassé de Zurich et de Berne, quitta honteusement la Suisse en reprenant le chemin du Saint-Gothard (1519). — En Allemagne, Luther par ses fameuses thèses contre Tetzel, en octobre 1517, avait donné le signal retentissant de la grande lutte contre Rome ; en ce sens il est le premier réformateur, l'héroïque initiateur de la réformation du seizième siècle ; Zwingli, en 1518, indépendamment de Luther, fit une protestation tout aussi courageuse contre les abus de l'autorité pontificale, sans attirer l'attention de l'Europe et sans que la papauté s'en inquiétât beaucoup. Il convient de marquer cette différence d'origine des deux mouvements rénovateurs, qui avaient cependant le même point de départ dans la doctrine fondamentale du christianisme, le salut par la grâce. Zwingli était si peu disposé à diminuer l'autorité du saint-siège, qu'il s'adressa au légat du pape, Pucci, pour obtenir de lui les réformes les plus urgentes, lui déclarant en même temps qu'il renonçait à la pension qu'il recevait de la cour de Rome. Pucci fit les plus belles promesses au savant curé d'Einsiedeln et, pour l'attacher davantage, il le fit nommer chapelain acolyte du pape, lui promettant encore de plus grands honneurs. — Parmi les visiteurs d'Einsiedeln, en 1518, nous voyons Capiton et Hédion, qui furent, dans la suite, de zélés prédicateurs de la réforme à Strasbourg. Dans leurs conversations intimes, Capiton et Zwingli tombèrent d'accord sur un point : « Le pape de Rome doit tomber ! » — Hédion, docteur en théologie de Bâle, avait entendu prêcher Zwingli sur la parole de Jésus-Christ (Marc V, 24) : « Le fils de l'homme a sur la terre l'autorité de pardonner les péchés. » Ce sermon tout pénétré de la doctrine du salut gratuit, avait gagné le cœur du jeune docteur en théologie. Longtemps après, il en exprimait son admiration : « Que ce discours était beau, profond, grave, complet, pénétrant, évangélique, et comme il rappelle la force des anciens docteurs ! » (*Zw. Epp.*) — La réputation de l'éloquent prédicateur d'Einsiedeln s'était répandue au loin. Vers la fin de 1518, on lui proposa, par l'intermédiaire de son ami Oswald Myconius, de Lucerne, alors instituteur à Zurich, une place de pasteur (*Leutprister*) à la cathédrale de cette ville importante, à la fois si dévote au saint-siége et si dissolue dans ses mœurs. Naguère Zwingli, c'est lui-même qui nous le raconte, avait demandé à Dieu de l'envoyer où il plairait à sa providence qu'il annonçât l'Evangile, le priant toutefois que ce ne fût pas à Zurich. Comme Farel sommera Calvin hésitant à rester à Genève, de même Myconius supplia Zwingli de venir exercer son ministère à Zurich. Là sera son dernier poste, son poste d'honneur et de gloire, qu'il occupera jusqu'à sa mort avec une incomparable fidélité. — Après avoir franchement déclaré devant le prévôt et le chapitre du

Grand-Moûtier, dont quelques membres ne lui étaient nullement favorables, qu'il ne s'astreindrait pas dans sa prédication, aux péricopes ordinaires, mais qu'il expliquerait la Bible dans son ensemble, Zwingli inaugura son ministère à Zurich, le 1er janvier 1519, par l'explication homilétique de l'évangile selon saint Matthieu. C'était la simple et populaire méthode des pasteurs de l'Eglise primitive, et Zwingli l'introduisit avec beaucoup de talent et un grand succès, et trouva bientôt de nombreux imitateurs parmi ses collègues de Suisse et d'ailleurs. Dans l'espace de quatre années, il développa devant ses auditeurs de plus en plus attentifs et nombreux, soit le dimanche, soit dans les services de semaine aux jours de marché, Matthieu, les psaumes, les actes, les épîtres de saint Paul, de saint Jacques, de saint Jean, de saint Pierre, et enfin l'épître aux Hébreux, qu'il considérait comme l'exposition la plus parfaite de l'œuvre rédemptrice de la nouvelle alliance. De prime abord, son enseignement reposait ainsi, non sur la tradition romaine et la théologie scolastique, mais sur l'Ecriture sainte, la seule règle de la foi et des mœurs, pleinement suffisante pour le salut, l'édification et la sanctification des âmes. Pour répondre aux défenseurs ignorants et égoïstes de la tradition, Zwingli publia un *Sermon sur la clarté et la certitude de la parole de Dieu* (1522), prononcé devant les religieuses du couvent de l'Œdenbach, dans lequel nous lisons : « Comme nous venons de voir que l'homme, créé à l'image de Dieu, aspire au fond de son être à s'unir de plus en plus avec Dieu, il s'ensuit qu'il ne trouve de paix et de joie qu'en Dieu même, c'est-à-dire dans sa parole, qui ne doit être remplacée par aucune parole humaine. En effet, Dieu est notre créateur et notre père, que nous devons aimer de tout notre cœur et de toutes nos pensées. L'homme ne vit pas de pain seulement, mais de toute parole sortie de la bouche de Dieu. La parole divine est si vivante et si efficace, qu'elle fortifie et nourrit l'âme ; et celui qui vit selon cette parole ne verra pas la mort éternellement. Ajoutons donc pleinement foi à cette sainte parole, et nous verrons par expérience que rien n'égale sa toute-puissance et son efficacité bénie : il faut que la parole de Dieu triomphe sur le monde ; autrement Dieu ne serait pas le souverain bien et la souveraine puissance. » — Les jours de marché, Zwingli prêchait de grand matin pour le peuple des campagnes, ce qui augmenta sa grande popularité au dehors, et ne contribua pas peu à faire triompher la réforme dans le canton de Zurich. A mesure qu'il s'attirait l'affection et le respect de ses paroissiens, il comprenait la grandeur de sa tâche dans laquelle, en dépit de tous les obstacles, il embrassait d'une manière de plus en plus décidée la régénération morale, religieuse et politique, non seulement de Zurich, mais de toute la confédération. Il avait la claire conscience que, de la chaire d'où tombaient ses exhortations mâles et lucides, il se faisait entendre de toute la patrie suisse. Il s'éleva énergiquement contre l'immixtion des confédérés dans la rivalité entre Charles-Quint et François Ier, qui convoitaient l'un et l'autre la couronne impériale (1519), et il réussit (1521 à obtenir le vote populaire de la cité zurichoise contre l'alliance française. Le magistrat, lié envers Léon X, permit bien à une petite armée de

passer les Alpes ; mais la mort du pape rompit les engagements, et dès lors les pensions et le service mercenaire furent interdits à Zurich sous peine de mort. Zwingli renonça définitivement à la pension qu'il recevait de la cour romaine. L'abolition des guerres mercenaires était due à l'influence croissante du réformateur que les amis des capitulations, unis aux catholiques, calomniaient comme traître à la patrie et comme destructeur de l'antique religion des ancêtres. Sans attaquer encore directement le papisme, Zwingli, malgré sa grande réserve, le sapait par ses fondements. Il cherchait aussi, dans des entretiens particuliers avec les artisans, les paysans et les magistrats de la république, à préparer lentement les esprits pour la réforme de l'Eglise qui, depuis son arrivée à Zurich, était devenue l'objet principal de ses nobles efforts. — Dans l'été de l'année 1519, la peste (la « grande mort ») qui avait éclaté à Zurich, fournit à Zwingli l'occasion de prouver à ses paroissiens que, s'il aimait à prêcher la doctrine de Jésus-Christ et à exalter les vertus de l'Eglise apostolique, il savait aussi suivre lui-même les traces des pasteurs fidèles. — A peine eut-il appris l'apparition de la terrible maladie à Zurich, qu'il accourut des bains de Pfeffers, où il comptait prendre quelque repos, et offrit aux souffrants et aux moribonds les consolations de l'Evangile. Zwingli a traité des devoirs du pasteur dans un de ses meilleurs sermons (*Le Pasteur*, 1524). « Au lieu, dit-il, de prétendre forcer les hommes à croire, que *le bon pasteur* les éclaire ; qu'il leur présente le pur Evangile, qu'il ne leur enseigne rien qui ne soit conforme à l'Ecriture ; qu'il les dirige avec douceur vers le bien, qu'il cherche à leur faire aimer tout ce qui est vrai, honnête et juste ; qu'avant tout il s'applique lui-même à une conduite sans reproche, à la chasteté, à la tempérance, à l'humilité ; s'il a d'ailleurs de la prudence et de l'expérience, s'il sait donner de bons conseils pour la vie commune ; s'il est doux, sociable, non moins empressé pour les pauvres que pour les riches ; si, au-dessus de l'éloge et du blâme, l'accomplissement de ses devoirs est l'essentiel pour lui, dans la bonne comme dans la mauvaise fortune ; s'il ne se glorifie pas du bien qu'il peut faire, en rapportant tout à la gloire de son Dieu ; s'il s'abstient de toute intrigue et de toute haine ; si toujours il est charitable et affectueux : qu'il soit le bienvenu, l'homme de Dieu ; c'est un pasteur selon l'Evangile. Ouvrez vos cœurs à ce médecin des âmes ; c'est un digne disciple de Jésus-Christ et des apôtres ; devenez semblables à lui ! » — Zwingli, en traçant ce tableau du vrai pasteur, qu'on peut appliquer à lui-même, faisait la satire de la plupart des prêtres infidèles de son époque, qui, loin de remplir leurs devoirs pastoraux, passaient leur temps dans la paresse et la dissipation. La devise que Zwingli plaça à la tête de ses nombreux écrits, sortis des presses de Froschauer, indique le caractère foncièrement évangélique de son ministère pastoral : « Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés, et je vous soulagerai » (Matth. XI, 28). — En exerçant dans cet esprit d'abnégation et de dévouement sa charge de consolateur chrétien auprès des malades et des affligés, le fidèle ministre fut lui-même saisi par la maladie, dont il ne se releva qu'à grand'peine. Cette triste nouvelle répandit l'inquiétude parmi tous les amis de l'Evan-

gile, à Zurich et dans les environs. Zwingli, dans une belle poésie allemande, a dépeint ses angoisses et ses espérances chrétiennes pendant cette grande épreuve qu'il venait de traverser. En voici quelques strophes (d'après la traduction de Merle d'Aubigné) : « Ma porte s'ouvre — Et c'est la mort ! — Ta main me couvre, — Mon Dieu ! mon fort ! — O Jésus, lève — Ton bras percé ; — Brise le glaive — Qui m'a blessé. — Mais si mon âme, — En son midi, — Ta voix réclame, — Christ, me voici ! — ... Mon Dieu, mon Père ! — Tu m'as guéri. — Sur cette terre — Me revoici. — L'heure incertaine — Viendra sur moi, — Peut-être pleine — De plus d'effroi. — Mais que m'importe ! — Toujours joyeux, — Mon joug je porte — Jusques aux cieux ! » — Dès 1520, le petit conseil ou sénat de Zurich, sur l'avis du grand conseil des Deux-cents, publia un décret par lequel il était ordonné à tous les ecclésiastiques du canton d'expliquer au peuple le Nouveau Testament, de ne rien enseigner qui n'y fût conforme et de s'abstenir de toute polémique injurieuse. Le magistrat, de concert avec Zwingli, prenait ainsi en mains la direction du mouvement rénovateur dont Zwingli avait donné l'initiative. Mais ce n'est qu'en 1522 que ce mouvement prit une tournure plus décidément réformatrice. Dans un de ses sermons de carême, l'éloquent prédicateur de la cathédrale, dont la parole incisive avait déjà acquis une grande influence, avait avancé que l'abstinence de viandes à certaines époques, loin d'être ordonnée par l'Evangile, était une pratique entièrement libre, souvent inutile, et même contraire à l'esprit du christianisme, qui décline toute espèce de rites arbitraires et imposés par des autorités humaines. Le prédicateur ajoutait que, lorsque les hommes mettent trop d'importance à des choses indifférentes, ils oublient volontiers l'essentiel, c'est-à-dire les vertus chrétiennes. L'effet de cette déclaration se comprend facilement : plusieurs citoyens, entre autres l'imprimeur Froschauer, se permirent de ne plus faire maigre. Les prêtres papistes en ayant porté plainte devant l'évêque, celui-ci envoya à Zurich son grand-vicaire, Jean Faber qui, en présence du chapitre et des commissaires du magistrat, prétendit que l'abolition du jeûne menait tout droit au désordre et à l'anarchie. Zwingli n'eut pas de peine à prouver, contre ces absurdes assertions, que jamais l'ordre et les bonnes mœurs n'avaient autant régné à Zurich que depuis qu'on y prêchait le pur Evangile. Les citoyens coupables « d'avoir fait gras » ayant été punis par le magistrat, Zwingli lança dans le public sa première brochure réformatrice : un sermon en langue allemande, *Sur le libre choix des mets* (*Vom Erkiesen der Sypsen*, 1522), où il défend la liberté chrétienne avec beaucoup d'esprit et avec une énergie remarquable. Alors la vraie lutte commença. Dès ce moment, Zwingli n'aura plus ni trêve ni repos, et continuera jusqu'à son dernier soupir le bon combat contre le papisme. — Menacé de destitution par l'évêque de Constance, le réformateur composa une défense éloquente et étendue, en soixante-neuf articles, qu'il intitula *Archetelès* (c'est-à-dire commencement et fin du procès). C'est un chef-d'œuvre de polémique religieuse, et comme la déclaration de guerre de la réforme contre la hiérarchie romaine. En voici les propositions capitales : « 3. Libertas evangelica jure asseritur.

» 4. Ego rerum omnium maxima jactura cupiam evangelicam doctrinam
» promotam esse! Amplecteretur ardentius, tueretur vehementius.
» 5. Contendendum est pro veritate. 6. Quis in ecclesia pastor, quid
» cuique lupi, fures et latrones sint, suosque irridere soleant? Nemo
» alium tantopere subsannat, quam qui divina pro humanis recipere
» nulla ratione persuaderi potest. 8. Constantia non est pervicacia et
» pie faciunt qui a veritate semel percepta nolunt abduci. 9. Humana
» nisi cedant divinis falsa est quæ jactatur pax. 10. Columbina simpli-
» citate prædita plebs Evangelio uni cedet eique eo magis adhærescet
» quo minus est imbuta superstitione. 19. Scandalorum in ecclesia auc-
» tores sunt præsides ejus, errorumque pariter. Cum Evangelium tanto
» labore ac periculo prædicat rusticus iste *Zwinglius* graviores hodie
» errores seruntur! 20. Schismata ecclesiæ, quis auctor eorum? Is
» demum hæreticus est, qui literas sacras non ad Christi lucernam sed
» suam probat. 69. Ubi per universam Diœcesin Constantiensem tam
» unanimi consensu recepta est doctrina tua, o Jesu! quam *Tiguri?*
» Anne in alio Helvetiorum pago majorem pacem videre licet? Adhuc
» tamen ausi sunt, specie conciliandæ pacis, illic ubi nulla erat discus-
» sio, omnem movere lapidem, quo in bonum semen zizania sererent. —
» Quod autem ad nos attinet, nihil opus est te vocare testem, quonam
» animo quæque faciam; ipse enim nosti, o Jesu! quam longissime a
» teneris abfuerim ab omni dissensione et tumultu; nec tamen desti-
» teris nos ad id muneris invitum ac reclamantem trahere: Quamobrem
» te nunc merito appello, ut bonum opus quod cœpisti perficias usque
» in diem domini, et si unquam quicquam minus dextere atque oportet
» ædificavero dejicias, *si fundamentum aliud præter te jecero, demo-*
» *liaris!* » — Dès ses premiers écrits polémiques, Zwingli nous révèle
ses grandes qualités de lutteur intrépide pour la foi et la liberté : clarté, précision, vivacité, science, fine dialectique, logique impitoyable, et cependant mesure, sérénité antique, humour populaire. Ce ne sont pas les sorties passionnées, les coups de massue, les éclairs de génie et les pages entraînantes de Luther; ce n'est pas l'ampleur dogmatique et l'ordonnance achevée de Calvin; Zwingli ne songe pas à polir et à arrondir ses travaux littéraires, qui sortent la plupart de sa plume (il le répète souvent), comme des actions subites, comme des écrits de circonstance, avec une hâte et une facilité étonnantes. Il ne parle pas aussi souvent de lui-même que le réformateur saxon, mais parfois il descend jusqu'à l'autobiographie avec candeur et bonhomie, parfois avec une touchante ouverture de cœur. Il parle toujours avec chaleur, sans outrecuidance théologique ou dogmatique; il est absolument anticlérical; amant enthousiaste de la vérité, de la justice, de la liberté, de la patrie, de l'humanité; il expose loyalement les objections de ses adversaires, et ne veut triompher que par de bonnes raisons, par des exemples concluants, et avant tout par la parole de Dieu, dans la connaissance de laquelle il égale tous les autres réformateurs, s'il ne les surpasse, et qu'il explique non avec des idées préconçues, mais en en recevant humblement le souffle divin et la valeur éternelle. Esprit admirablement sincère, vif, passionné pour le vrai progrès, homme moderne dans le meilleur sens

du mot. Tel Zwingli nous apparait au début de son œuvre réformatrice, tel il persévérera, en se développant sans cesse, jusqu'à ce qu'une mort tragique mette subitement fin à ses luttes vaillantes et à ses nobles efforts. — Pour montrer qu'il se plaçait sur le terrain de l'Eglise apostolique, il adressa à l'évêque de Constance et à la Diéte helvétique une *Pétition* (juil. 1522), signée de dix autres ecclésiastiques du canton zurichois (entre autres » Werner Steiner, Léon Jud, Erasme Fabricius, Ulric Pistorius et Gaspard Megander, dans laquelle il demandait la libre prédication de l'Evangile et l'abolition du célibat des prêtres. C'était rompre en visière à l'autorité épiscopale qui allait bientôt être remplacée à Zurich par celle du magistrat civil agissant au nom de l'Eglise (*vice ecclesiæ*). — Les adversaires du réformateur, qui se composaient surtout des égoïstes amis des pensions et des ignorants et fanatiques partisans de l'ancien régime dans les cinq waldstetten (Lucerne, Uri, Zug, Schwytz, Underwalden), cherchaient par tous les moyens à miner l'influence du hardi novateur de Zurich, et l'on songea même à se débarrasser de lui par des voies violentes. Les magistrats furent assez longtemps obligés de placer la nuit une garde devant le presbytère de leur cher pasteur, pour le préserver du poignard de ses assassins. Entre autres injures, on répandait le bruit que, dans un sermon, Zwingli avait parlé de la Vierge avec la dernière inconvenance. Pour s'en défendre devant sa propre famille de Wildhaus, il publia à ce sujet le discours qu'il venait de prononcer, dans lequel il témoigne de son profond respect pour la sainte Mère du Sauveur, tout en proclamant avec insistance que Christ seul est notre médiateur auprès du Père céleste (*Ein Predig von der ewigreinen Magd Maria der Mutter Jesu unsers Erlösers, zu Zurich gethon*, 1522). — En janvier 1523, le pape Adrien VI, successeur de Léon X, fit remettre à Zwingli un bref spécial par un envoyé extraordinaire. Le pontife, informé du mouvement réformateur dans la confédération, offrit au dangereux novateur de Zurich une nouvelle pension et les plus grands honneurs, s'il voulait consentir à se taire et à se montrer fils dévoué au saint-siège. « Ta fidélité et ton zèle, lui disait le pape, nous ont engagé à te donner cette marque particulière de notre confiance. Nous avons ordonné à notre nonce de te remettre les présents en personne, et de t'assurer de notre bienveillance. Nous sommes persuadé que tu travailleras aussi fidèlement pour nos intérêts que nous sommes, à notre tour, disposé à te combler d'honneurs et de récompenses » (*Quo nos animo ad honores tuos et commoda tendimus, eodem tu in nostris, et Sedis Apostolicæ rebus procedas. De quo gratiam apud nos invenies non mediocrem*). — Zwingli répondit à ces honteuses intrigues papales en donnant à ses opinions réformatrices la plus grande publicité possible : repoussé par les autorités suprêmes de l'Eglise, le réformateur s'adressa aux suffrages du peuple chrétien dont la voix, guidée par la sainte Ecriture, lui semblait sans appel. Les partisans de Zwingli se multipliant, le magistrat introduisit de sages innovations à Zurich ; la réforme entrait à Bâle, par Capiton, Hédion, Rublin, Œcolampade ; elle envahissait Saint-Gall, Mulhouse, Appenzell, les Grisons ; Haller prêchait l'Evangile à Berne ; les écrits de Luther, imprimés par Froben de

Bâle, avaient pénétré en Suisse, et plusieurs villes de l'Allemagne du sud, comme Constance, Ulm, Lindau, Reutlingen, Memmingen, commençaient à accueillir favorablement la parole de Dieu. Le franciscain Lambert, d'Avignon, arrivé à Zurich pour entendre le réformateur suisse, fut pleinement gagné à la vérité évangélique et devint, dans la suite, l'organisateur de l'église réformée de la Hesse. Tous ces faits encourageaient Zwingli à aller hardiment, bien que prudemment, en avant, d'autant plus que plusieurs chanoines et quelques membres des conseils tâchaient de démolir son œuvre par les accusations les plus haineuses. — Le pasteur de Fislibach fut persécuté pour ses idées novatrices et emprisonné à Constance; Oswald Myconius, chassé de la catholique Lucerne, où le commandeur Conrad Schmid avait vainement essayé d'introduire la réforme, remplaça à Einsiedeln Léon Jud, qui fut nommé pasteur de Saint-Pierre à Zurich. « Ce fut alors, dit la *Chronique* de Bullinger, que commencèrent les persécutions des confédérés contre l'Evangile; et cela eut lieu à l'instigation du clergé, qui en tout temps a traduit Jésus-Christ devant Hérode et Pilate. » — Léon Jud, attaqué par les moines à cause de ses convictions évangéliques, pria son ami Zwingli de demander au magistrat une conférence publique. Zwingli obtint cette réunion pour le 29 janvier 1523 : c'est la *Première dispute de Zurich*, qui eut les conséquences les plus importantes. Zwingli y défendit devant une nombreuse assemblée d'ecclésiastiques, de députés de l'évêque et de commissaires du gouvernement zurichois, *soixante-sept thèses*, qui jouèrent en Suisse un rôle analogue à celui des thèses de Luther en Allemagne. Dans l'introduction Zwingli dit : « Je déclare avoir prêché dans l'honorable ville de Zurich, d'après le contenu de ces propositions, sur la base de l'Ecriture sainte, *théopneustos*, c'est-à-dire divinement inspirée; et je m'offre à défendre mes doctrines par cette sainte Ecriture, m'engageant à me soumettre à toutes les preuves qui pourraient être tirées contre moi de la parole de Dieu. » Voici les thèses principales : 1. Tous ceux qui prétendent que l'Evangile n'est rien sans l'approbation de l'Eglise, se trompent et blasphèment Dieu. — 2. La somme de l'Evangile est : que notre Seigneur Jésus-Christ, vrai fils de Dieu, nous a révélé la volonté de son Père céleste, et par son innocence nous a sauvés de la mort et réconciliés avec Dieu. — 3. Là est l'unique chemin du salut pour tous les hommes, dans le passé, le présent et l'avenir. — 4. Celui qui cherche ou indique une autre porte se trompe; c'est un larron et un meurtrier des âmes. — 5. Car tous ceux qui mettent les doctrines humaines sur le même rang que l'Evangile ou sur un rang supérieur, se trompent et ignorent la valeur de l'Evangile. — 6. Car Jésus-Christ est le guide et le capitaine promis et envoyé à tout le genre humain. — 7. Il est le salut éternel de tous les croyants, qui sont les membres de son corps, dont il est le chef. — 8. Tous ceux qui sont attachés au chef sont enfants de Dieu; ils forment la communion des saints, *Ecclesia catholica*. — 9. De même que les membres de notre corps physique ne peuvent rien sans la tête, de même pour le corps de Christ : personne ne peut rien sans le chef. — 14. Tous les chrétiens doivent faire des efforts pour que l'Evangile seul soit partout prêché. —

15. Notre salut est basé sur la foi, notre condamnation dérive de l'incrédulité ; les vérités du salut sont parfaitement claires pour la foi. — 16. L'Evangile nous apprend que les doctrines et les inventions humaines sont inutiles au salut. — 17. Christ étant notre grand-prêtre, unique et éternel, ceux qui prétendent au pontificat suprême méprisent l'autorité du Christ. — 18. Christ s'étant une fois sacrifié en victime expiatoire pour les péchés de tous les croyants, il s'ensuit que la messe n'est pas un sacrifice, mais le mémorial du sacrifice éternel et tout-puissant du Christ, un gage de la rédemption que Christ nous a acquise. — 19. Christ est l'unique médiateur entre Dieu et nous. — 22. Christ est notre justice ; donc, nos œuvres ne sont bonnes qu'en tant que faites par Christ; en tant que nous appartenant à nous-mêmes, elles ne sont ni justes, ni bonnes. — 23. Le Christ rejette la pompe et les biens de ce monde; ceux qui les convoitent par avance méprisent son nom. — 24. Le chrétien n'est astreint qu'aux œuvres ordonnées par Dieu; il est libre de manger les mets qu'il lui convient ; les lettres patentes concernant le beurre et le fromage (*Kæs-und Butterbriefe*) sont des tromperies romaines. — 28. Ce que Dieu permet ne peut être défendu : le mariage est permis à tous les hommes. — 30. Les vœux de célibat et de chasteté sont arbitraires et absurdes. — 32. On ne peut excommunier que celui qui donne un scandale public. — 33. Le bien mal acquis par les couvents, les moines, les nonnes, les chapelles, doit être employé pour les pauvres. — 34. Le pouvoir prétendu spirituel n'a aucun fondement dans l'enseignement du Christ. — 35. Le pouvoir temporel est fondé sur l'enseignement du Christ. — 37. Tous les chrétiens doivent être soumis au pouvoir temporel, pourvu que celui-ci n'ordonne rien de contraire à la loi divine. — 43. En somme, le royaume le meilleur et le plus solide est celui qui est gouverné selon Dieu ; le pire, le plus fragile, est celui qui est sans Dieu. — 44. Les vrais adorateurs de Dieu doivent l'adorer en esprit et en vérité. — 50. Dieu seul peut pardonner les péchés, par Jésus-Christ, son fils, notre Seigneur. — 51. Celui qui accorde ce privilège à la créature, enlève à Dieu l'honneur qui lui est dû : idolâtrie! — 54. Christ s'est chargé de toutes nos misères. Celui qui attribue à des soi-disant expiations humaines ce qui n'appartient qu'à Christ, se trompe et méprise Jésus-Christ. — 57. La sainte Ecriture ignore le purgatoire. — 58. Le jugement des trépassés n'est connu qu'à Dieu seul. — 61. L'Ecriture ignore une consécration des prêtres qui leur confère un caractère indélébile. — 66. Que les chefs de l'Eglise s'humilient promptement, autrement ils périront : la cognée est mise à l'arbre. — 67. Sortez d'ici, tous ceux qui ne veulent pas l'Ecriture pour juge suprême (*Foras Cares!*). *Amen!* — La discussion solennelle de ces thèses s'ouvrit sous la présidence du brave bourgmestre zurichois, Roust. Zwingli avait devant lui une bible ouverte placée sur une table. Faber, battu d'avance, en appelait à un concile, ou à la décision d'une université célèbre, comme Paris, Louvain ou Cologne. Zwingli proposa ironiquement l'université d'Erfurt ou celle de Wittemberg. L'observation de Faber, que Luther était trop près de là, excita un rire général. Dans le silence obstiné des papistes, Faber se hasarda à défendre l'autorité pontificale, le célibat des

prêtres, les cérémonies romaines, et surtout la messe. Zwingli le réfuta victorieusement par le bon sens et par l'Ecriture. Le grand conseil déclara que la doctrine de Zwingli n'ayant pas été démontrée fausse, les pasteurs de Zurich-Ville et ceux de Zurich-Campagne, n'avaient qu'à continuer à prêcher le pur Evangile. — Le procès-verbal de cette conférence, répandu à profusion, hâta les progrès de la réforme, et fut confirmé par une excellente *Explication des thèses* (*Uslegung der Schlussreden*, 1523); modèle de la haute sagesse et de la modération du réformateur, en même temps de son énergique revendication des droits de la conscience chrétienne éclairée par l'Ecriture sainte. — Outre les doctrines fondamentales de la réformation, nous trouvons dans cet écrit remarquable les principes spécialement zwingliens. Zwingli rejette absolument le pouvoir clérical et affirme l'autorité du gouvernement civil, auquel tous les chrétiens doivent être soumis, et dont la règle doit être la parole de Dieu. Il aboutit ainsi à une espèce de théocratie républicaine, dont on peut critiquer l'opportunité, d'après l'essence de l'État moderne, mais qui était alors une nécessité politique indiquée par les circonstances où se trouvait le réformateur. Les développements de quelques thèses concernant les rites et usages du culte, sont une preuve de sa sage modération relativement à des pratiques extérieures sans valeur morale, pratiques que Zwingli laissait subsister jusqu'à ce qu'elles tombassent d'elles-mêmes en désuétude. « Je ne condamne point absolument, dit-il, l'usage d'implorer la miséricorde divine pour les âmes des morts; mais de prétendre assigner arbitrairement un terme à leurs souffrances, et de mentir ainsi pour de l'argent, c'est ce que je regarde comme impie et comme sacrilège! » — Il finit par recommander la tolérance envers ceux qui persisteront dans l'erreur : « Qu'on les laisse mourir en paix; qu'on abandonne à Dieu seul le soin de les punir ou de les absoudre; mais que ceux à qui est confié le gouvernement de l'Eglise cessent enfin de s'opposer à une réforme devenue absolument nécessaire! » — Les résultats de cette première dispute de Zurich était immenses : c'est de là que date le commencement de la réformation en Suisse. Le magistrat de Zurich, s'appuyant sur la majorité (*Das Mehr*) du canton, rompit toute relation avec le pouvoir épiscopal et gouverna dès lors l'Etat et l'Eglise sous l'inspiration et l'impulsion permanente de Zwingli, qui avait rendu aux prêtres leurs droits de citoyens et aux laïques leurs droits de chrétiens. — A l'occasion de l'explication de la 18e Thèse (de la messe) Zwingli porte un jugement remarquable sur Luther, jugement que nous ne pouvons pas passer sous silence. Zwingli a compris l'œuvre d'émancipation religieuse dont Luther était le grand initiateur; il avait même protesté publiquement dans une brochure contre l'injuste condamnation du professeur de Wittemberg (*Consilium cujusdam ex animo cupientis esse consultum et Romani Pontificis dignitati et Christianæ religionis tranquillitati*, 1521); Luther, de son côté, aussi peu que Calvin, n'a jamais compris à sa vraie valeur le noble réformateur suisse et ne lui a jamais rendu pleine justice. Est-ce ignorance, est-ce jalousie, est-ce étroitesse dogmatique? — Nous n'osons le décider. Voici le beau portrait que Zwingli trace de Luther : « Les

grands de ce monde ont commencé à persécuter et à faire mépriser la doctrine du Christ sous le nom de Luther, de sorte qu'ils appellent *luthérienne* toute doctrine évangélique. Ils appellent *luthérien* celui qui n'a pas lu tous les écrits de Luther, et qui ne s'est pas mêlé directement à ses disputes (en allemand *spæn*) : voilà ce qui m'arrive. Longtemps avant qu'on ait connu le nom de Luther dans nos contrées, j'ai prêché le pur Evangile. Arrivé à Zurich, j'ai commencé par expliquer en chaire l'Evangile selon saint Matthieu, d'après les principes de mon cher maître Wyttenbach ; est-ce que mes ennemis m'appelaient alors *luthérien?* Lors de l'apparition de l'*Explication de la prière dominicale*, par Luther, beaucoup de gens me soupçonnaient d'avoir écrit cette excellente brochure ; et cependant il n'en était rien. On voulait simplement par là m'injurier et faire dédaigner ma prédication. Luther, il me semble, est un soldat de Dieu si excellent, un connaisseur de l'Ecriture si sérieux et si admirable, comme il n'en est pas apparu sur terre depuis mille ans (je le déclare en dépit des papistes !) et personne, depuis l'existence de la papauté, n'a attaqué le pape de Rome avec une âme aussi virile, sans que je veuille par là mépriser les autres. Mais qui a fait cela ? Dieu ou Luther ? Demandez-le à Luther lui-même, et il vous répondra : Dieu ! Pourquoi donc attribuer ma doctrine à Luther, si lui-même l'attribue à Dieu? Luther ne veut introduire aucune nouveauté ; il ne prêche que ce qui se trouve dans l'éternelle et inaltérable parole de Dieu : c'est là ce qu'il proclame, c'est là le trésor céleste et inépuisable qu'il présente aux pauvres chrétiens si longtemps induits en erreur ; et il n'a nul souci des attaques des ennemis de Dieu ; il se moque bien de leurs injures et de leurs menaces. Toutefois, je ne veux pas porter le nom de Luther ; j'ai lu peu de ses livres, et je m'en suis abstenu à dessein, en vue des papistes. Mais de tout ce que j'ai lu de lui en fait de doctrine et d'explication de l'Ecriture (car je ne me mêle pas de ses disputes, *denn seiner spæn nehm ich mich nichts an*), je déclare qu'aucune créature au monde ne peut le renverser, tellement c'est bien et dûment fondé sur la parole de Dieu. Les stupides adversaires de Luther ont condamné cet admirable serviteur de Dieu pour pouvoir appeler sectaires et hérétiques tous ceux qui approuvent sa doctrine. Mais, ô pieux chrétien, ne permets pas qu'on t'impose le nom d'un homme quelconque, et n'impose pas de nom à d'autres. Ne demande pas à ton prochain : Es-tu aussi un *luthérien?* mais demande-lui s'il est un chrétien, c'est-à-dire un fidèle exécuteur de la volonté de Dieu. Et si les papistes prétendent au titre de chrétiens, dis-leur : Que chacun porte le nom de celui pour lequel il combat, dont il est le serviteur. Etes-vous des serviteurs du Christ et défendez-vous son honneur seulement et sa parole ; dans ce cas, vous êtes des chrétiens. Mais si vous combattez pour le pape, pour son honneur, pour ses paroles, vous êtes des papistes ! C'est pourquoi, pieux chrétien, n'échangeons pas l'honorable nom du Christ contre celui de Luther ! Car Luther n'est pas mort pour nous, mais il nous apprend à connaître celui de qui dérive tout notre salut. Ainsi je ne veux porter nul autre nom que celui de mon capitaine Jésus-Christ, dont je suis le soldat, et qui m'a placé dans mon

ministère. J'ai tenu à faire cette déclaration, pour montrer à tout le monde combien l'esprit de Dieu est partout le même, et que, malgré la distance qui nous sépare, Luther et moi nous enseignons la même doctrine du Christ, sans nous être concertés, bien que je ne m'estime pas son égal ; mais enfin, chacun fait selon la mesure que Dieu lui a départie ! » — Quelques partisans trop enthousiastes de la réforme voulurent marcher plus vite que les prudentes autorités zurichoises et que le sage Réformateur. Plusieurs images furent endommagées ou renversées dans les églises ; à la campagne on parla d'abolir la messe et d'établir la célébration de la cène selon le rite apostolique. Un cordonnier, Nicolas Hottinger, de concert avec quelques citoyens, renversa et mutila un crucifix placé près d'une porte de la ville. Les coupables furent mis en prison et bientôt relâchés sur la prière de Zwingli. Banni de Zurich, le malheureux Hottinger, errant de lieu en lieu, fut saisi par ordre de la Diète, dans le comté de Baden et exécuté comme sacrilège sur la place publique de Lucerne (février 1524) malgré l'intercession du concile de Zurich. — Après cette première victime du fanatisme religieux, d'autres exécutions d'évangéliques ensanglantèrent différentes localités des cantons catholiques. A la suite du trouble causé dans le public par la témérité de Hottinger, une *seconde dispute publique* fut convoquée à Zurich pour le 26 octobre 1523. Les évêques n'y envoyèrent aucun représentant ; elle fut néanmoins très nombreuse ; on y compta neuf cents assistants, sous la présidence de Joachim Vadian, le bourgmestre de Saint-Gall. La discussion, très intéressante, roula principalement sur l'autorité ecclésiastique, sur les images et l'invocation des saints, sur le purgatoire, sur la messe. Plusieurs curés, les dominicains et les franciscains furent sommés de défendre la messe, les saints, les images, l'adoration de la Vierge : ils s'en avouèrent incapables et rendirent hommage à la vérité biblique. Lorsque quelques assistants déclarèrent vouloir suivre dorénavant non les doctrines scolastiques, mais les nouveaux docteurs : « Ce n'est pas nous que vous devez croire, s'écria Zwingli, c'est la parole de Dieu ! Il n'y a que la sainte Ecriture qui ne puisse jamais tromper ! » Cette seconde victoire remportée par la vérité évangélique sur les erreurs et les inventions humaines émut si profondément Zwingli qu'il versa des larmes à l'issue du colloque. Plusieurs furent gagnés par l'émotion du réformateur et pleurèrent avec lui. — Malgré ce triomphe éclatant, le magistrat, sur l'avis de Zwingli, laissa encore célébrer la messe par égard pour les âmes timorées ; mais on abolit les processions, on enterra les reliques, on enleva, à huis clos, les images des temples ; on distribua aux pauvres les ornements d'église ; on envoya à tous les ecclésiastiques du canton une *instruction* sur les fonctions de leur ministère (*Christliche inleitung*, nov. 1523), espèce de manuel pastoral rédigé par Zwingli, un de ses meilleurs ouvrages de théologie pratique. Des délégués du magistrat, accompagnés de quelques pasteurs, visitèrent toutes les paroisses de la campagne pour s'assurer si l'on se conformait à la parole de Dieu. — Zwingli, radical quant aux principes, fut très réservé dans l'application des réformes. Loin d'être iconoclaste, il dit, au sujet des images et des ornements d'église : « Nous

laissons subsister tout ce qui relève le culte sans favoriser la superstition ; nous ne pensons pas, par exemple, que l'on doive enlever les images peintes sur verre qui sont enchâssées en manière d'ornement dans les fenêtres des églises, car personne ne songe à les adorer. » Quant au chant d'église, Zwingli ne songea nullement à bannir les cantiques chantés par la communauté chrétienne, et, après sa mort, la paroisse de Zurich eut ses psaumes et ses cantiques comme les autres paroisses réformées. Zwingli s'était seulement opposé, et avec raison, à ces litanies monotones et insignifiantes que des chanteurs mercenaires psalmodiaient dans le culte, sans profit pour l'édification commune. — Une troisième conférence, qui eut lieu le 13 janvier 1524, établit définitivement la réforme à Zurich, et dès lors le gouvernement régularisa le mouvement. — On supprima les couvents et on en appliqua les revenus à des établissements de charité pour les pauvres, les malades, les orphelins, les vieillards infirmes et surtout à des écoles populaires et supérieures. Déjà les chanoines de la cathédrale avaient transformé leur monastère en une école supérieure ou gymnase (1523) qui, sous le nom de *carolinum* (en souvenir de Charlemagne), devint une des gloires de Zurich et la base de son université actuelle. C'est là que Zwingli, avec l'aide des Conseils, attira des professeurs distingués (Céporin, Pellican, Collin, Amman, Binder) pour l'enseignement de la littérature classique, de la philosophie, des sciences naturelles, de l'hébreu, de l'exégèse biblique, de la théologie. Lui-même, nommé recteur de l'école, en 1525, y donna des leçons d'exégèse sur l'Ancien et le Nouveau Testament, leçons qui ont été la plupart publiées par ses amis et successeurs. Nous signalons les belles *Etudes* sur les prophètes Esaïe et Jérémie, que le réformateur avait traités avec une grande prédilection, et où il puisait les enseignements du plus ardent patriotisme et les puissants encouragements pour le service de Dieu. — L'abbesse du vaste et riche couvent du Fraumünster abandonna ses droits de propriété au sénat zurichois et ne se réserva qu'un petit domaine. Le Conseil remplaça par une loi matrimoniale la juridiction déchue de l'évêque de Constance. Plusieurs prêtres se marièrent. Zwingli lui-même épousa, le 7 avril 1524, la pieuse et vaillante veuve de Meyer de Knonau, à laquelle il s'était engagé secrètement dès 1522, et qui fit le charme et la consolation des dernières années de sa vie. Elle lui amena un fils, Gérold, et deux filles, et donna au réformateur quatre enfants, deux fils et deux filles. Les Zwingli qui existent encore en Suisse, descendent d'un frère du réformateur dont la descendance s'est éteinte avec Anna Zwingli, en 1634. En 1529, Zwingli eut la grande joie de présenter à sa chère et digne femme un exemplaire de la *Bible zurichoise*, en langue allemande, traduction très inférieure, pour le style, à celle de Luther, et à laquelle Zwingli avait travaillé avec son collègue Léon Jud, depuis 1525. Zwingli écrivit pour son fils adoptif Gérold, dont il avait longtemps soigné l'éducation, et qui dut mourir à côté de lui sur le champ d'honneur, un excellent traité pédagogique, pénétré à la fois d'un esprit largement libéral et d'une piété tout évangélique (*Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint præceptiones pauculæ*. Edid. Ceporin., Basil., 1523.) —

La maison du réformateur, grâce à l'ordre, à la simplicité et à l'économie qu'y faisait régner son épouse exemplaire, devint un asile pour les pauvres, les malades, les affligés, et un refuge hospitalier pour les nombreux *réfugiés* venus de toutes parts, évangéliques de France, d'Italie, d'Allemagne. C'est l'esprit tolérant de Zwingli qui accueillait toutes ces victimes de l'intolérance cléricale, maintes fois aussi, hélas! celles de l'intolérance protestante. Le chevalier Hutten, l'intrépide champion de la liberté en Allemagne, avait été chassé de Mulhouse par un mouvement excité par les prêtres; Erasme le fit repousser de Bâle; il se réfugia enfin à Zurich chez le bon, le tolérant Zwingli qui lui fit un accueil compatissant dans son presbytère. « Est-ce là, écrit Zwingli à Pirckheimer, à Nuremberg (devenu plus tard un étroit luthérien), est-ce là votre terrible Hutten, ce destructeur, ce vainqueur! Lui qui s'abaisse avec tant de douceur vers ses amis, vers les enfants et les plus humbles des hommes. Comment croire qu'une bouche si aimable ait soufflé une telle tempête! » Hutten, à bout, près de mourir, écrit à son ami Eoban Hess, à Erfurt : « La destinée ne finira-t-elle pas de me poursuivre si cruellement! Ma seule consolation, c'est que j'ai un courage égal à mon malheur. L'Allemagne, réduite comme elle l'est, ne pouvait plus me donner asile : une fuite volontaire m'a conduit en Suisse et me conduira peut-être plus loin encore. J'espère que Dieu réunira un jour les amis de la vérité, dispersés maintenant dans le monde, et qu'il humiliera nos ennemis! » Zwingli avait envoyé Hutten dans la verdoyante petite île d'Uffnau, à l'extrémité du lac de Zurich, pour y recevoir les soins du pasteur, qui se connaissait en médecine. C'est là que le fougueux ennemi des moines mourut le 29 août 1524, à l'âge de trente-six ans. Carlstadt, un autre banni, fut hospitalièrement reçu par Zwingli qui lui procura un petit poste ecclésiastique à Zurich même; de là il passa à Bâle, où il mourut en 1547.. Zwingli disait de lui à ses amis : « Franchement, Carlstadt n'est pas aussi méchant comme l'a dépeint Luther; on n'a qu'à traiter les gens avec douceur et patience! » Le réformateur avait grandement besoin de trouver dans la retraite et dans les douces et paisibles joies du foyer domestique des compensations et des encouragements au milieu des luttes incessantes et des troubles que lui suscitait son œuvre difficile. — La haine de ses adversaires dans la diète, dans les Waldstetten et à Zurich même, loin de se ralentir, prit un caractère de plus en plus menaçant. A Schwytz et à Lucerne il était l'objet des injures les plus grossières; on le brûla en effigie devant la populace fanatisée par les prêtres et les pensionnaires. Les frères de Zwingli étaient consternés de toutes ces nouvelles; ils exprimèrent leurs craintes au réformateur et le supplièrent d'éviter le sort de Jean Huss. Zwingli leur avait déjà répondu, en leur envoyant son *Traité sur la Vierge* : « Tant que Dieu me le permettra, leur écrit-il, je m'acquitterai du travail qu'il m'a confié, sans craindre le monde et ses tyrans superbes. Je sais tout ce qui peut m'arriver. Il n'est pas de danger, pas de malheur que je n'aie dès longtemps pesé avec soin. Mes forces sont le néant même, et je sais la puissance de mes ennemis; mais je sais aussi que je puis tout en Christ qui me fortifie. Quand je me tairais, un autre serait contraint de

faire ce que Dieu fait maintenant par moi, et moi je serais puni de Dieu. Rejetez loin de vous, ô mes chers frères, toutes vos sollicitudes. Si j'ai une crainte, moi, c'est d'avoir été plus doux et plus traitable que notre siècle ne le comporte. Quelle honte, dites-vous, ne rejaillira pas sur toute notre famille, si tu es ou brûlé ou mis à mort de quelque autre manière ! O mes frères bien aimés ! L'Evangile tient du sang de Christ cette nature étonnante, que les persécutions les plus violentes, loin d'arrêter sa marche, ne font que la hâter. Ceux-là seuls sont de vrais soldats de Christ qui ne craignent pas de porter en leur corps les blessures de leur maître. Tous mes travaux n'ont d'autre but que de faire connaître aux hommes les trésors de bonheur que Christ nous a acquis, afin que tous se réfugient vers le père, par la mort de son fils. Si cette doctrine vous offense, votre colère ne saurait m'arrêter. Vous êtes mes frères, oui, mes propres frères, les fils de mon père, et le même sein nous a portés;... mais si vous n'étiez pas mes frères en Christ et dans l'œuvre de la foi, alors ma douleur serait si véhémente que rien ne saurait l'égaler. Adieu. Je ne cesserai jamais d'être votre véritable frère, si seulement vous ne cessez pas vous-mêmes d'être les frères de Jésus-Christ. » — Malgré tous les obstacles venus du dedans et du dehors, le culte réformé fut établi dans le canton de Zurich avec une suite, une sagesse et un ordre admirables. Par l'entente de plus en plus parfaite du gouvernement avec Zwingli et ses collègues, la petite république zurichoise, devenue pour la Suisse ce que Wittemberg était pour l'Allemagne, s'enrichit à la fois de citoyens pieux et éclairés, d'institutions utiles et de mœurs austères et chrétiennes. *La discipline des mœurs*, rédigée par Zwingli, et publiée par le Magistrat en mars 1530, prouva que la vie civile et la sanctification religieuse devaient se pénétrer mutuellement et être réglées par la loi souveraine de la parole de Dieu. De toutes les superstitions romaines, la messe fut supprimée la dernière. Aux fêtes de Pâques 1525, on célébra pour la première fois, avec une touchante solennité, la sainte cène selon l'institution de Jésus-Christ et selon la simplicité de l'Eglise apostolique. Zwingli avait composé pour le service de commémoration de la mort du Christ une belle *Liturgie* dont les dispositions principales sont encore en usage dans les églises de Zurich. Une des épreuves les plus douloureuses pour le réformateur, dans la consolidation de sa doctrine et de son œuvre régénératrice, fut, outre l'opposition des papistes et les attaques peu fraternelles des luthériens, la polémique inquiétante excitée par les anabaptistes, dont les plus exaltés, rebelles contre toute autorité (Hubmeyer, Grebel, Hetzer, Mantz, Blaurock), après de vaines discussions privées et publiques, furent punis sévèrement par les magistrats, soit par le bannissement, soit par des noyades, rigueurs auxquelles Zwingli n'eut d'ailleurs aucune part. Dans plusieurs écrits que Zwingli composa contre ces fanatiques dangereux, dont la devise était « l'esprit », mais dont la pratique était l'antinomisme le plus charnel (*Von menschlicher und gœttlicher Gerechtigkeit ; Von Touf, Wiedertouf, Kindertouf ; Elenchus in catabaptistarum strophas*), le réformateur exposa ses principes sur la liberté chrétienne et sur l'autorité civile avec une lucidité remarquable : « Un bon

chrétien, dit-il, est aussi un bon citoyen et un bon magistrat ; et la meilleure cité, c'est une cité vraiment chrétienne. La vraie liberté ne consiste pas à pouvoir satisfaire sans obstacle à tous ses désirs et à toutes ses passions, ce qui serait une tyrannie pire que le despotisme d'un seul ou de plusieurs ; mais elle existe là où on laisse un libre cours à la vérité et à la justice, et où règne une égalité entière de droit et de devoirs. » — Grâce à la sagesse et à la libéralité des institutions républicaines en Suisse, le mouvement des paysans excité par Thomas Müntzer et d'autres rebelles, ne se répandit pas dans la confédération et la réforme ne fut pas compromise dans ce pays par ces soulèvements terribles qui lui firent tant de mal en Allemagne et qui furent une des causes principales de l'affaissement spirituel et de la réaction dogmatique dans le caractère du grand réformateur saxon. Les déplorables discussions soulevées à propos de la sainte cène prouveraient au besoin la vérité de notre assertion. Luther, né sous un gouvernement monarchique, élevé dans un cloître, n'ayant jamais pu se détacher entièrement de la scolastique, ni du respect presque superstitieux de l'empire et du sacerdoce, réformait plus en théologien et en pasteur chargé de veiller à la pureté de la foi qu'en citoyen et en politique ; Zwingli, au contraire, agissait autant en homme d'Etat, en républicain qu'en théologien : de là la différence de tendances sociales et de conceptions théologiques, différences qu'il faut impartialement constater, sans les exagérer. Dans le *Commentaire sur la vraie et la fausse religion*, 1525 (*Zw. opp.*, III), dédié à François I^er^, et écrit dans l'intention de faire connaître la doctrine évangélique aux Français, les grandes vérités du christianisme sont exposées avec beaucoup de clarté et avec une grande richesse de citations bibliques. Cet ouvrage important est le premier livre de dogmatique protestante, après l'apparition des *Loci*, de Mélanchthon (1521). Rien n'égale la franchise avec laquelle l'auteur y met à découvert la fausseté du système romain, si ce n'est l'énergie avec laquelle il expose la foi évangélique et la piété noble et pure des vrais adorateurs de Dieu en Jésus-Christ, l'unique sauveur, dans la communion du Saint-Esprit. La *Préface*, adressée au roi de France, est digne de celle que Calvin, dix ans plus tard, adressa à ce même monarque. Notons cette noble parole qui indique le caractère positif de la réformation suisse : « *Nihil possumus contra veritatem, et positi sumus ad ædificandum, non ad destruendum !* » — Dans sa dogmatique, Zwingli expose pour la première fois publiquement sa manière de voir sur la sainte cène, et se prononce dans le sens d'une simple commémoration de la mort expiatoire du Sauveur, repoussant toute idée d'une présence corporelle et locale du corps de Jésus-Christ. Dans la polémique qui s'ensuivit entre les théologiens saxons et les théologiens suisses, on peut affirmer que Luther, par son opiniâtreté dogmatique et ses subtilités scolastiques, et surtout par son manque total de modération et de convenance, se montra sous son plus mauvais jour, se fermant ainsi à lui-même toutes les voies de la réconciliation ; tandis que Zwingli, par sa science sérieuse, par sa candeur et son esprit de fraternité, par son spiritualisme élevé et par la lucidité de ses démonstrations bibliques (son argument capital

était Jean VI, 63), doit gagner la sympathie de tous les juges non prévenus. Luther et ses partisans (Bugenhagen, Strauss, Pirckheimer; les Wurtembergeois Brenz et Osiander, auteurs du *Syngramma*, sont beaucoup plus modérés) ne trouvent pas des termes assez grossiers et des injures assez fortes pour dénoncer au grand public « ces zwingliens diaboliques », « ces prophètes fanatiques », « ces rêveurs ivres » (*Schwærmer*, *Suermeri*); Zwingli et ses amis (Oecolampade, Capiton, Hédin, Bucer) font précéder ou suivre leurs brochures de prières ferventes, dans lesquelles ils demandent à Dieu de les guider dans la recherche de la vérité et de consolider l'union entre tous les frères évangéliques, vis-à-vis des incrédules et des papistes. — Dans la *Amica Exegesis, i. e. Expositio eucharistiæ negocii ad M. Lutherum* (1527), modèle de polémique éloquente et fraternelle, Zwingli apostrophe ainsi le terrible champion de la présence corporelle : « Exponimus nostram in Eucharistia sen-
» tentiam hactenus, doctissime Luthere! Tela tua arbitror omnia aut
» esse jam e manibus erepta, aut sua sponte lapsura : quædam enim sic
» in te retorsimus, ut vel arcem dedere istam [la présence corporelle]
» cogaris, vel te ipsum redarguere. Quis mortalium omnium unquam
» fuit, de quo jure dici potuerit ἀπλάκητος? Novi nihil patieris, si dicas :
» *Mihi excidi!* In multis enim offendimus omnes! Hic autem inauditum
» quid patereris, si de Luthero diceretur : nusquam lapsus est, nus-
» quam falsus; imo blasphemium, quum tibi stulti tribueremus, quod
» solius summi numinis est. Memineris quantum lucri facturus sis mi-
» seris Germaniæ populis, qui jam omnes domi sentiunt, quod tute
» sentire non vis vel non audes, si unum hoc verbulum ingenue pro-
» feras. Vincet, vincet indubie sententia nostra, sed te obstante labo-
» riosior erit victoria : parturiri enim oportebit, quam invenisse omnes
» gratularemur, si *Mihi excidi!* dixeris. Humanum est errare, labi,
» falli, decipi. Humanum abs te nihil alienum putas. Dic ergo apud te :
» quid si *Mihi excidi?* Memineris quanta per te in medium protulerit!
» Hæc, inquam, est absolutio nostra, expiatio, satisfactio ac peccatorum
» omnium remissio, cum Jesu Christo, Dei filio, fidimus : jam enim
» scimus omnia nobis cum illo et per illum donari. Quid multa? Augiæ
» stabulum, si eas imagines quæ ad cultum prostant, sustulisses;
» fictum in pane corpus Christi *corporaliter* non ederes; in evangelii
» luce videres purgatorium rete pecuniarum esse; absolutionem autem
» vel claves evangelii fidem : unum solummodo Deum ac mediatorem
» Dei et hominis filium Christum Jesum, non solum repurgavisses,
» verum etiam cœlum ipsum tulisses : unum corpus sumus, caput
» Christus est, alter oculus *Lutherus* est! Te ergo, o venturum sæcu-
» lum appello, ut pro judicii tui integritate de his nostris pronuncies.
» Non dubitamus enim et hujus pugnæ quiddam ad te perventurum et
» te hujus aut istius affectuum quam minimum habiturum. *Fides magis-*
» *tra dictet!* Lampada porrigimus! Vale. » — Les généreux efforts des théologiens de Bâle, de Berne et de Strasbourg, pour ramener la concorde entre les deux grands adversaires protestants au sujet de la cène, et le colloque de Marbourg, réuni par Philippe, landgrave de Hesse (1529; voy. cet article) ne purent empêcher la funeste scission entre les

deux Eglises sœurs issues du mouvement rénovateur du seizième siècle. L'union évangélique, poursuivie de nos jours par tous les esprits éclairés et généreux du protestantisme ne pourra s'établir que sur la base des doctrines vitales de la réformation : la justification par la foi et l'autorité religieuse des saintes Ecritures. — Zwingli, cumulant les fonctions de pasteur, d'organisateur des églises, d'écrivain et d'homme d'Etat, travaillant avec une ardeur et une facilité à toute épreuve, voyant ses vœux entravés de tous côtés, ne perdit point courage et continua vaillamment à marcher en avant sur la route que Dieu lui avait tracée. Le *Colloque de Bade* (15 mai 1526) où Haller et OEcolampade défendirent la vérité évangélique contre Eck et Faber, et dont les débats (officiellement publiés en allemand) furent suivis assidûment par Zwingli resté à Zurich par mesure de prudence, fut en définitive une victoire pour les réformés, bien que les papistes, le virulent moine Thomas Murner en tête, s'attribuassent le triomphe. L'importante *Conférence de Berne* (janvier 1528), dans l'église des Franciscains, inspirée et présidée par Zwingli, consolida la Réforme dans cette puissante cité, et répandit la prédication évangélique dans plusieurs cantons limitrophes. Les *Deux sermons*, prêchés par Zwingli à Berne, à cette occasion, furent imprimés et largement répandus ; le réformateur y développe avec une grande abondance de preuves les vérités fondamentales du christianisme, d'après le Symbole apostolique, et démontre éloquemment la nécessité d'abandonner le culte des saints et des images. Une excellente institution due à l'initiative de Zwingli furent les synodes, tenus dès 1528 à Zurich, à Frauenfeld, en Thurgovie, à Saint-Gall, et dans d'autres localités. Ainsi fut établi le régime presbytéral qui caractérise l'Église réformée et auquel Calvin devait imprimer le sceau de son génie organisateur. En 1529, Zwingli dédia à Philippe de Hesse son beau traité *De providentia*, développement philosophique d'un sermon qu'il avait prononcé à Marbourg, lors du colloque. — Les quatorze *Articles de Marbourg*, rédigés par Luther et signés par les autres membres du colloque, furent revisés par les théologiens saxons à Schwabach et formèrent la base de la célèbre confession d'Augsbourg. Les quatre villes libres, Strasbourg, Lindau, Constance et Memmingen, présentèrent à Charles-Quint une confession spéciale (*Tetrapolitana*). Zwingli tint à envoyer à l'empereur sa confession individuelle (*Ratio fidei*, 1530), dans laquelle il donna un résumé substantiel de sa doctrine, et qu'il défendit victorieusement contre Eck. Zwingli s'était lié intimement avec Philippe de Hesse et entretenait avec ce prince une remarquable correspondance politique, la plupart du temps chiffrée (voy. dans Brieger, *Zeitschr. für Kircheng.*, 1879, vol. III, les articles très instructifs de M. le professeur Max Lenz, de Marbourg, qui a découvert la *clef* de cette correspondance dans les archives de Marbourg). Les plus vastes plans politiques, dont le réformateur était l'auteur et dont le landgraf devait être l'exécuteur, sont discutés dans ces lettres. Zwingli, qui avait déjà établi l'alliance des réformés par la *combourgeoisie chrétienne* (*christlich Burgrecht*), alliance où entrèrent peu à peu Zurich, Berne, Bâle, Constance, Strasbourg, Mulhouse et le landgraf lui-même, songeait à une grande confédération

évangélique qui devait embrasser tous les protestants de l'Europe et dont le but secret était de tenir en échec, peut-être même d'abattre la puissance réunie du pape et de la maison d'Autriche. Les villes libres du sud de l'Allemagne, le duc Ulric de Wurtemberg, et même François Ier et les Vénitiens, devaient fournir des appuis à cette Ligue protestante, qui était une généreuse, mais illusoire conception de Zwingli, que les oppositions des esprits timorés et la triste issue des guerres religieuses en Suisse ont fait échouer et traiter par maint historien de chimère zwinglienne. Sans nous faire le panégyriste des projets politiques de Zwingli, nous ne protestons pas moins contre les jugements étroits et peu charitables auxquels ils ont donné lieu (voir Merle d'Aubigné et Stahl, par exemple), et nous admirons sans réserve l'élévation de sentiment et le patriotisme chrétien qui ont inspiré au réformateur suisse ses idées de liberté religieuse et d'indépendance politique. — Le même esprit de piété libérale et de largeur chrétienne et humanitaire pénètre le dernier ouvrage de Zwingli, adressé encore à François Ier, et qui n'a été publié, comme le *Chant du Cygne*, qu'après sa mort (1536), par son fidèle disciple et successeur Henri Bullinger : *Christianæ Fidei a H. Zwinglio prædicatæ brevis et clara Expositio*, livre classique et, à notre avis, le chef-d'œuvre littéraire du réformateur quant à la précision élégante du style et à la lucidité de l'exposition doctrinale. Nous citons ici le célèbre passage sur l'admission des païens pieux à la félicité éternelle; rien ne nous semble prouver mieux que cette citation combien Zwingli s'élevait au-dessus de son siècle, et avec quelle profondeur de conviction il reconnaissait, dans le christianisme, le règne de Dieu, la religion universelle, qui embrasse tous les justes de tous les temps : « Je crois que les âmes de ceux qui meurent en Christ, montent au ciel dès qu'elles se sont dégagées de leur terrestre enveloppe. Là, elles entrent dans une étroite communion avec la Divinité, et jouissent d'un bonheur éternel. O roi très chrétien, si dans ta carrière tu suis les traces des David, des Ezéchias, des Josias; si, comme eux, tu fais un bon emploi du pouvoir que Dieu t'a confié; crois-le, tu verras un jour Dieu lui-même, tu comprendras son essence, tu contempleras les merveilles de sa toute-puissance, tu jouiras des trésors de sa bonté. Là, tu dois espérer de voir tout ce qu'il y a eu d'hommes saints, courageux, fidèles et vertueux dès le commencement du monde, de jouir de leur commerce et de leur intimité. C'est au milieu d'eux que tu verras les deux Adam, le racheté et le rédempteur; Abel, Enoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Juda, Moïse, Josué, Gédéon, Samuel, Phinée, Elie, Elisée; Esaïe et la vierge bénie dont il a prophétisé; David, Ezéchias, Josias, Jean-Baptiste, Pierre et Paul. C'est encore là que sont Hercule, Thésée, Socrate, Aristide, Antigone, Numa, Camille, les Catons, les Scipions; saint Louis et tes aïeux qui ont marché dans les sentiers de la Foi. Que dirai-je de plus? Depuis la création jusqu'à la fin du monde, il n'a pas existé et il n'existera pas de cœur droit, d'âme noble et pure, qui ne jouisse du bonheur de se réunir à notre Père céleste. » — De même que Zwingli agrandissait l'Eglise invisible en faveur des païens, de même il revendiquait dans l'Eglise visible, et au sein même des communautés

protestantes, le droit de discussion théologique et le devoir des magistrats de laisser circuler librement tous les livres de controverse religieuse, tant qu'ils n'attaquaient pas les autorités légitimes et qu'ils ne renfermaient rien de nuisible aux bonnes mœurs. Une de ses lettres les plus éloquentes est adressée au conseil de Nuremberg qui, sur l'instigation de Pirckheimer, trop fervent disciple de Luther, avait défendu à ses subordonnés la lecture des livres zwingliens sur la sainte Cène. C'est un curieux document sur la liberté de la presse religieuse au seizième siècle. Nous en détachons un passage : « Vos ergo, viri prudentissimi et » domini clementissimi, per Deum et fidem veram, qua simul vobiscum » in illum credimus, oro et obtestor : Primum, ne nostræ ecclesiæ et » inclytæ Tigurinorum civitatis (quam vobis singulari studio et amore » commendatam esse non dubito) exemplum vel contemnere vel damnare » libeat, quæ omnes, cujuscunque tandem sint generis, libros Papisti- » cos, Anabaptisticos, de corporea carnis et sanguinis Christi in pane » præsentia conscriptos, libere venundari, emi, legique permittit. Eodem » modo vos quoque invictissimos et inexpugnabiles D. Æcolampadii, » fratrum Argentinensium, Augustanorum ac meos libros, qui in hujus » rei tractatione conscripti sunt, in urbe vestra venum exponi, haberi » ac legi patiamini. Nam si Apostoli sententiam sequi voluerimus, » *omnia probare, et quod bonum est, retinere* debemus. Qua ratione » autem aliquid probare dici poterunt, qui in hoc incumbunt, ut » caveant, ne a quoquam cognosci et intelligi possit? Deinde, ut juxta » primitivæ simul et nostræ, quæ Ulmæ, Tiguri, Constantiæ, et aliis » in locis quam pluribus est, ecclesiæ exemplum utramque de cœna » Christi Jesu sententiam citra omne impedimentum coram tota eccle- » sia prædicari et audiri, et ecclesiæ de his judicandi potestatem facere » permittatis. Si enim illud fiat, unus et idem spiritus omnes ecclesias » unanimes, et ejusdem sententiæ studiosas reddet. Quod si vero illud » minus permissum fuerit, jam de sententiis istis pugnæ, discordiæ et » concertationes in iis quoque ecclesiis exorientur, quæ ad evangelii » partes concesserunt. Vos omne hoc eo animo, quo nos hæc conati » sumus, accipere dignemini. » — Depuis la victoire de la Réforme à Berne, où les drames satiriques de Manuel avaient achevé de discréditer le papisme, le mot d'ordre de Zwingli était : la libre prédication de l'Evangile et l'abolition des pensions et des guerres mercenaires dans toute l'étendue de la Confédération suisse. Les Waldstetten, s'appuyant sur leurs antiques privilèges, et forts de leur alliance avec l'archiduc Ferdinand d'Autriche, frère de Charles-Quint, se refusèrent absolument d'accepter ces exigences, qu'ils regardaient, non à tort à leur point de vue, comme une immixtion tyrannique dans leur gouvernement intérieur. Dès lors la guerre civile et religieuse, longtemps évitée, devint imminente. Les catholiques, qui avaient déjà assouvi leur haine en faisant exécuter, au nom de la diète de Baden, le bailli Wirth et son fils, accusés injustement de l'incendie de la Chartreuse d'Ittingen (septembre 1524), consommèrent la rupture par le martyre du pasteur réformé Jacques Keyser, traîtreusement saisi et brûlé vif à Schwytz. Une armée zurichoise s'approcha des frontières de Zug, et déjà les deux troupes

ennemies étaient en présence, lorsque le vénérable Aebli, landamman de Glaris, supplia les confédérés de ne pas s'engager dans une lutte fratricide. La paix fut conclue (juin 1529); mais Zwingli, présent au camp comme aumônier zurichois, déclara prophétiquement que la concorde ne reviendrait pas par des demi-mesures. Il déposa ses pressentiments dans un chant mélancolique, commençant par ces mots : « Gouverne maintenat ton char, ô Seigneur, car nous sommes près de devenir la fable des orgueilleux ! » — Il avait la ferme persuasion qu'en faisant une imposante démonstration armée contre les Waldstetten, les réformés les auraient obligés d'accorder la libre prédication évangélique; il demandait d'ailleurs que nul ne fût contraint à changer de religion, mais qu'en tout cas il fallait abolir les pensions et le service mercenaire. Ces germes de discordes ne tardèrent pas à rallumer la guerre. Les Bernois, longtemps hésitants, firent passer la malheureuse proposition de bloquer les Waldstetten et d'interdire sur leurs frontières le commerce des grains et des subsistances : c'était, d'après l'avis exprimé en chaire par Zwingli, la mesure la plus funeste; et comme on lui en imputait l'odieuse responsabilité, il se présenta devant les conseils, le 26 juillet 1531, pour leur remettre sa démission. Il était profondément navré et avait les yeux en larmes. Reprenant son poste, après trois jours de réflexion, sur les vives instances des magistrats, le réformateur, triste, mais inébranlablement dévoué au devoir et à la patrie, se regarda dès ce moment comme une victime destinée à la mort. « Une chaîne est forgée, s'écria-t-il dans un sermon, et cette chaîne m'étranglera, et maint honnête confédéré avec moi ! » Une nuit, Zwingli se rendit avec le professeur Collin et Werner Steiner chez le jeune pasteur de Bremgarten, son cher Henri Bullinger, dans la demeure duquel étaient réunis quelques députés bernois. On y discuta chaudement les intérêts et les périls des réformés suisses. Avant le jour, en partant, le réformateur, prenant congé de son disciple et collègue bien-aimé, bientôt son successeur : « Adieu, cher Henri, lui dit-il, Dieu te garde ! Sois fidèle à Jésus-Christ et à son Eglise ! » — Les Waldstetten, exaspérés par le blocus, et voulant frapper contre les Zurichois un coup rapide et imprévu, se concentrèrent à Zug et s'avancèrent, au nombre de huit mille hommes, vers Cappel, au pied de l'Albis, après avoir lancé une déclaration de guerre. La panique fut extrême à Zurich (10 octobre 1531). Le lendemain, un corps d'armée d'environ sept cents Zurichois, commandé par Goldli et par Rodolphe Lavater, réuni à la hâte et mal équipé, fut enveloppé de toutes parts par les troupes catholiques et complètement défait (11 octobre 1531). Parmi les morts se trouvaient beaucoup de magistrats, plusieurs ecclésiastiques, entre autres le brave Geroldseck, et Zwingli lui-même, tombé près de la bannière principale. Anna Reinhard avait perdu son frère, son beau-frère, son gendre, son fils Gérold et son mari ! Frappé d'une pierre et blessé d'une pique, le réformateur avait été renversé près d'un poirier, aux premiers rangs des combattants. Levant ses yeux vers le ciel, il s'écria : « Qu'importe que je succombe : ils peuvent bien tuer le corps, mais ils ne peuvent tuer l'esprit ! » Ce furent ses dernières paroles. Il refusa de se confesser et d'invoquer les saints;

alors un officier ennemi lui plongea son épée dans le cœur. Son cadavre, reconnu le lendemain, fut écartelé par la soldatesque fanatique et brûlé par la main du bourreau ; ses cendres, mêlées avec des cendres de porc, furent dispersées aux quatre vents (12 octobre 1531). Jean Schœnbrunner, catholique zurichois au service des Waldstetten, reconnaissant le corps de Zwingli, dit avec émotion : « Quels qu'aient été tes torts en religion, tu fus néanmoins un fidèle et loyal confédéré. » Ainsi périt Zwingli ; mais la cause sacrée à laquelle il voua sa vie, et pour laquelle il mourut en héros, la cause de la liberté et de l'Evangile, ne succomba pas avec lui. Sur la place où tomba Zwingli, le gouvernement de Zurich, en 1837, a fait ériger un bloc de granit brut ; chacune de ses deux faces porte une inscription, l'une en latin, l'autre en allemand. — La vie et l'œuvre du réformateur-martyr nous restent comme un haut enseignement de vertu et de dévouement jusqu'à la mort. En rendant cet hommage à cette grande et noble mémoire, notre pensée s'élève jusqu'à l'Auteur de toute vérité, et nous bénissons Dieu en saluant celui qui s'est sacrifié pour elle.

II. Théologie de Zwingli. — *Dieu est le souverain Bien*, la toute-puissance, la vérité, la justice, la sainteté, l'amour parfait. Sa Providence détermine tout avec une souveraineté absolue. Ce que nous attribuons au Père, au Fils et au Saint-Esprit se rapporte à la Divinité unique, indivisible. En effet, l'Ecriture sainte attribue au Père la toute-puissance, au Fils la grâce et la bonté, au Saint-Esprit la vérité. L'Etre souverain et éternel est donc, par sa nature même, tout-puissant, absolument bon, vérité parfaite. « Tu dois aimer le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toutes tes forces ; » c'est là une loi qui pour l'esprit humain surpasse toute science ; c'est la bonne nouvelle du salut de l'humanité ; car celui qui veut être aimé nous a aimés le premier ; s'il ne nous aimait pas, pourquoi se serait-il révélé à nous ? C'est lui qui a créé, qui conserve, qui anime tous les êtres. Il aime toutes ses créatures en Père ; nous devons l'aimer, à notre tour, comme notre Créateur et notre Père. Nous sommes soumis à sa loi ; lui-même est au-dessus de toutes les lois, il est la liberté souveraine ; qui, en effet, imposerait des lois au Tout-Puissant, et qui enseignerait celui qui est la lumière même ? Ceux qui connaissent Dieu savent que leur vie doit être réglée selon sa volonté ; ceux qui ont *la foi* savent qu'ils sont *élus* par Dieu ; qu'ils ont à s'abstenir de tout ce qui est contraire à la loi divine. C'est pourquoi toutes choses concourent au bien des élus ; tout ce qui les concerne arrive selon la providence de Dieu ; rien n'est petit ou indifférent aux yeux de Dieu : le hasard est un mot impie. Bref, d'avoir une foi inébranlable en la providence, c'est pour les adorateurs de Dieu la meilleure arme contre les accidents terrestres. Le croyant s'élève au-dessus du monde avec grandeur d'âme et méprise tout ce qui est au-dessous de lui. Car, sachant que la providence règle tout, il dira : les dispensations divines sont toutes pour mon bien ; il faut que je surmonte toutes les difficultés et toutes les misères d'ici-bas avec une inaltérable patience ; je suis un instrument de Dieu, il veut que j'emploie utilement ma vie et que je ne la dissipe pas dans la paresse ; heureux celui que Dieu appelle

son collaborateur : il sera prêt à sacrifier cette vie caduque et misérable pour la gloire de Dieu et pour le bien de l'humanité. C'est là que nous conduit la foi en la providence divine. Dieu dira à ces cœurs vaillants : Courage! rien ne vous arrive par hasard ; tout arrive infailliblement par ma volonté dont le dessein est votre bien éternel. Quand vous aurez courageusement supporté toutes vos épreuves, vous remporterez la plus belle victoire là-haut, dans la communion des bienheureux, où sont rassemblés les hommes justes, sages, pieux de tous les siècles, où la témérité ne s'appelle pas courage, l'hypocrisie piété, le bavardage science, la vaine subtilité sagesse. Là-haut, on ne rencontrera que ceux qui ont recherché non les scories, mais la vertu solide et éprouvée. — *La foi* n'est pas une simple opinion nécessaire de l'intelligence, mais l'inébranlable confiance de l'âme, saisissant les choses invisibles ; c'est l'espérance s'attachant à la plus sûre des certitudes. La foi n'a aucune relation avec les sens charnels ; elle ne peut se rapporter aux créatures, mais uniquement au Dieu vivant et invisible. Cette puissance intime de l'âme ne peut provenir de l'homme (autrement chacun voudrait avoir la foi) ; elle ne vient que de Dieu seul, par son Saint-Esprit. Les hommes charnels recherchent les choses terrestres, mais les hommes nés d'en haut aspirent aux choses célestes. La foi est le meilleur et le plus précieux don de Dieu. L'homme, c'est-à-dire la chair et le sang, ne peut comprendre ces choses divines. Il est tellement accablé sous le poids de ses péchés, qu'il lui est impossible d'arriver à Dieu par lui-même. Mais dès qu'il reconnaît que, par sa propre force et par sa propre justice, il ne peut être sauvé, mais uniquement par la miséricorde de Dieu, il attribue cette connaissance à Dieu seul. Un tel homme est créé d'en haut, régénéré ; une vie divine commence en lui ; sa vie antérieure lui est en horreur ; il déteste le péché, il s'humilie devant la majesté divine, il se repent journellement et il se purifie de plus en plus de ses transgressions ; quand il tombe dans un nouveau péché, il se relève et accourt vers son Dieu sauveur, s'arme contre l'ennemi et reste inébranlable à son poste. — L'homme, créé primitivement à l'image de Dieu, est tombé dans *le péché* depuis la chute d'Adam ; le péché est une maladie (*ein Brest*) qui a pénétré l'humanité tout entière. L'homme, sous le poids de *la chair*, pèche constamment contre la loi de Dieu, qui est la loi de *l'esprit*. L'homme est sous la loi ; Dieu, auteur de la loi, est audessus de la loi ; lui seul est souverainement libre ; nos péchés ne peuvent cependant pas lui être imputés, bien que rien n'arrive sans sa volonté. Nous sommes seuls responsables du mal qui est dans le monde ; car Dieu ne veut que le bien. Nous sommes tous des instruments dans la main de Dieu ; mais nul pécheur n'est excusable, car la loi de Dieu ne nous a été donnée que pour que nous accomplissions sa volonté sainte et bienfaisante. — Toutefois, l'humanité étant incapable de se relever de son misérable état de péché, Dieu nous a envoyé son Fils unique pour nous révéler sa justice et son amour, et pour opérer notre rédemption, et pour créer en nous une vie nouvelle. Par sa mort expiatoire (selon son humanité, car la divinité ne peut mourir), *Jésus-Christ* nous a réconciliés avec le Père céleste et a ainsi satisfait à la justice, à

la sainteté et à l'amour de Dieu. Nulle créature n'aurait pu consommer l'œuvre de notre salut; c'est pourquoi, reconnaissants envers un bienfait si inestimable, nous devons entièrement nous consacrer à Dieu et marcher sur les traces de notre divin Maître et Sauveur Jésus-Christ, notre unique médiateur, notre libérateur, notre guide suprême. Christ n'est pas un modèle en bois sculpté, une image morte et insensible, mais un modèle vivant qui doit nous exciter à une vie sainte dans toutes nos relations d'ici-bas. Nous ne pouvons aspirer aux choses célestes sans abandonner et dédaigner les choses charnelles et terrestres. Celui qui aime encore le monde ne peut pas aimer Dieu, mais celui qui méprise le monde trouve sa félicité dans tout ce qui est vrai, juste, saint, éternel, divin. — La nature du grain de sénevé exprime la nature de la foi chrétienne : elle doit de plus en plus augmenter et se manifester dans notre vie journalière, où la lutte entre la chair et l'esprit est incessante. Aujourd'hui, rejetons tel péché ; demain, tel autre, jusqu'à ce que nous soyons parvenus à la vraie stature du Christ. Ne nous reposons jamais, ne nous arrêtons pas en route ; notre pèlerinage d'ici-bas traverse des chemins glissants, mais courage ! par la persévérance et par la foi en la divine providence, par le regard attaché sans cesse sur Jésus-Christ, notre guide céleste, nous arriverons infailliblement au but que Dieu nous a proposé dans son Evangile. En connaissant le vrai Dieu par Jésus-Christ, comme notre Père céleste, unique, tout-puissant, sage, saint, juste et miséricordieux, nous ne pouvons l'adorer qu'en esprit et en vérité, non par des cérémonies extérieures, par des inventions humaines, par la pompe du culte, mais simplement en lui donnant notre cœur et en lui consacrant toutes nos pensées et toute notre activité. *La vraie religion* consiste dans la foi en Dieu par Jésus-Christ et dans l'amour du prochain : tout le reste n'est que vanité et hypocrisie. Christ a honoré le Père en faisant le bien à tous et en se sacrifiant pour tous ; c'est ainsi qu'en bannissant l'égoïsme de nos cœurs et en suivant l'exemple de Christ, nous adorons véritablement Dieu et nous trouverons le vrai bonheur dans ce service qui se résume dans la prière dominicale : Que ton nom soit sanctifié ; que ton règne vienne ; que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel. — Dès que *la Parole de Dieu* éclaire l'intelligence humaine, elle lui donne la certitude des promesses divines, car elle est le gage de notre salut et la lumière même. Dieu seul, par son esprit, peut nous amener à comprendre sa divine parole. Nulle sagesse humaine ne saurait nous l'interpréter, car nul ne vient à Jésus-Christ que celui qui est attiré par le Père lui-même. Si le Père céleste veut lui-même être notre guide et notre maître, pourquoi s'adresser à d'autres guides et à d'autres interprètes? La foi des apôtres n'est si certaine et si inébranlable que parce qu'ils sont enseignés de Dieu. Tous ceux qui ont l'esprit de Dieu connaissent Dieu et se connaissent eux-mêmes ; ils sont persuadés que la parole de Dieu n'est que vérité et sainteté. C'est pourquoi, rejetant les guides et les interprètes humains, allez directement à Dieu pour qu'il vous ouvre l'intelligence de sa parole et les trésors de sa révélation infaillible. Ne jugeons pas Dieu, mais suivons humblement sa parole ; ne prétendons pas ensei-

gner Dieu ; lui-même veut être notre unique instituteur. — Voulez-vous bien comprendre l'Ecriture? Eh bien ! avant tout, demandez à Dieu son Esprit, afin que le vieil homme en vous soit tué, ce vieil homme, qui est fier de sa science et de son pouvoir ; en second lieu, laissez entrer Dieu dans votre cœur par sa sainte parole, et accordez à celle-ci une pleine et entière confiance ; troisièmement, si vous vous sentez éclairés, consolés, fortifiés, priez Dieu qu'il affermisse en vous cette foi en sa parole, car celui qui est debout, qu'il prenne garde qu'il ne tombe ? — Si tu sens que la parole de Dieu te renouvelle, que tu l'aimes plus que les doctrines humaines ; qu'elle te donne la ferme assurance de la grâce divine et du salut éternel ; qu'elle t'humilie et t'anéantit devant Dieu, et qu'elle exalte Dieu à tes yeux et le glorifie ; si enfin tu sens que la parole divine te rend joyeux dans la crainte de Dieu, c'est un résultat certain et béni de l'efficacité de la parole de Dieu et de l'esprit saint. — Ce n'est pas l'Eglise romaine qui est juge de la vérité de l'enseignement chrétien, mais c'est la *paroisse évangélique*, ce sont les croyants éclairés par la parole de Dieu qui jugent si la doctrine est ou non conforme à l'esprit de Dieu. Or, celui qui a foi en Dieu comprend et juge toutes choses : il faut que l'homme intérieur juge la parole extérieure ; et si la paroisse est pénétrée de la parole de Dieu, Dieu lui-même est au milieu d'elle et lui donne sa lumière, sa vérité, sa paix, sa sainteté, sa consolation. Alors, les faux docteurs et les bavards sont obligés de se taire d'eux-mêmes. C'est pourquoi *les laïcs* ont non seulement le droit, mais le devoir de lire et d'étudier la parole de Dieu, et d'émettre leur avis sur l'enseignement chrétien. Dieu ne refuse son esprit à aucun fidèle qui l'invoque sincèrement et humblement. Il faut donc honorer uniquement la parole de Dieu et n'accorder notre confiance à aucune parole humaine en fait de doctrine religieuse ; car tous les hommes sont menteurs (*omnis homo mendax*). La parole de Dieu seule est certaine, claire, infaillible ; elle ne nous laisse pas dans les ténèbres : elle nous enseigne par elle-même et non par ses interprètes ; elle pénètre l'âme humaine de grâce et de salut ; elle l'assure en Dieu ; elle l'humilie, l'anéantit, afin qu'elle se perde elle-même et se relève et se retrouve en Dieu, dans lequel elle vit, auquel elle aspire. Renonçant à toutes les créatures, elle ne trouve de repos qu'en Dieu ; comme il est dit au psaume LXXVII : « Ma voix s'adresse à Dieu, et il m'écoute ; je cherche le Seigneur au jour de ma détresse ; mon âme refusait d'être consolée, mais le Dieu fort s'est souvenu de moi et m'a consolé. » La vie éternelle, l'Ecriture nous l'affirme, commence dès ici-bas pour les croyants, non dans sa perfection, mais dans la certitude d'une espérance inaltérable. — On aurait bien fait de ne pas introduire dans le culte chrétien le mot de *sacrement* qui implique l'idée de quelque chose de magique et de mystérieux ; d'autres emploient le mot *signe*, mais prétendent que, moyennant ce signe, il s'opère dans l'âme du croyant une purification intérieure ; d'autres enfin sont d'avis que le sacrement est un *signe symbolique* qui manifeste la foi du croyant et sert comme de sceau à la certitude qu'il a de la miséricorde divine. C'est là l'opinion de Zwingli, et il la soutient d'après l'Ecriture, en appuyant son argumentation surtout

sur le passage Jean VI, 63. — En effet, le sacrement ne peut être autre chose qu'un signe d'initiation (baptême) ou de profession de foi chrétienne (sainte cène). Il est impossible que le sacrement par lui-même puisse conférer à l'homme une grâce quelconque. Dieu seul, par la foi, peut nous donner le pardon, la paix, la régénération, la sanctification en Jésus-Christ, notre rédempteur; aucune chose extérieure ne peut nous communiquer ces grâces divines. Si l'on admet que les sacrements peuvent nous conférer la grâce de Dieu, on diminue l'efficacité de la mort du Christ, et l'on attribue à un rite extérieur ce qui ne peut être que l'effet de la toute-puissante action de l'esprit divin. Donc les sacrements, dont personne ne doit d'ailleurs nier l'institution divine, ne peuvent avoir d'autre but que de servir de témoignages publics de notre foi en Jésus-Christ et de notre attachement à son Eglise. Plus nous honorons l'Evangile et plus nous attachons un prix inestimable à l'œuvre rédemptrice de notre Seigneur Jésus-Christ, plus aussi nous accorderons de valeur aux sacrements qui sont les symboles sacrés de la grâce et de la miséricorde divine. La bague d'alliance que le roi a offerte à son épouse n'est pas estimée par celle-ci selon sa valeur matérielle en or; mais elle a pour la reine un prix inestimable, précisément parce qu'elle est le symbole de l'amour fidèle du roi; c'est pour la royale épouse la plus précieuse de toutes ses bagues, parce qu'elle lui rappelle l'union étroite qui l'attache à son époux : de même, le pain et le vin, dans la cène, sont les symboles de l'alliance que Dieu a établie entre lui et les chrétiens par la mort expiatoire de son fils Jésus-Christ. Le signe matériel est infiniment inférieur à la chose signifiée; mais par le symbole nous remontons directement au don de Dieu, nous lui rendons grâces (*Eucharistie*) pour notre salut opéré en Jésus-Christ, et nous prenons l'engagement solennel d'aimer nos frères et de vivre avec eux dans la communion intime de la même foi, de la même espérance et de la même charité, tous membres d'un seul corps, l'Eglise, dont le Christ rédempteur, assis à la droite de Dieu, est le Chef unique et souverain. C'est en lui que nous devons vivre, lutter, souffrir et mourir pour régner un jour éternellement dans son royaume céleste. — L'insolence humaine a rapporté l'idée d'*Eglise* seulement à quelques personnes; c'est comme si l'on prétendait qu'une nation n'est composée que de peu de personnes; que le roi, c'est le peuple; que le conseil, c'est toute la société civile. Dans un sens général, et d'après l'Ecriture, *Ecclesia*, *Concio* (Kahal, dans l'Anc. Test.) se rapporte à l'ensemble du peuple israélite et plus tard du peuple chrétien, comprenant les bons et les méchants, les fidèles et les infidèles. Dans un sens plus restreint, au point de vue idéal, l'*Eglise* est la communion des fidèles, des saints, des vrais enfants de Dieu, des vrais disciples du Christ; c'est (Ephés. V), l'épouse immaculée de Jésus-Christ, qui n'a d'autre marque de sa fidélité que sa foi; car celui qui a foi en la mort expiatoire du Christ devient un homme nouveau et renonce de plus en plus au péché et à toutes les convoitises mondaines. Lorsque Jésus dit : « mon Eglise », il ne peut entendre par ces mots qu'une Eglise sans taches et sans souillures. Ceux qui appartiennent à cette Eglise du Christ doivent donc espérer à une vie sainte et

pure : ils sont morts au péché et destinés à la vie éternelle (Rom. VI). Cette Eglise, l'épouse fidèle de Jésus-Christ, répandue dans tous les lieux et dans tous les temps, est invisble aux hommes et connue de Dieu seul ; elle ne manifestera sa gloire qu'au jour du jugement dernier; c'est alors seulement qu'on reconnaîtra la foi de chacun. Cette *Eglise invisible* ne peut se tromper ; elle est gouvernée non par les hommes, par les papes, les conciles, les docteurs ou les théologiens, mais par le seul esprit de Dieu, souverainement bon, saint, tout-puissant et infaillible. — La mort n'est pas une destruction, mais une simple métamorphose ; nous voyons un changement analogue dans les quatre saisons. Le soleil se lève et se couche : de même la vie est suivie de la mort, et la mort se change de nouveau en vie. Qui n'aspirerait pas à la vie et à la lumière ? La mort nous transplante dans la vie éternelle et nous mène à une lumière inaltérable, à une félicité que nulle langue ne saurait dépeindre. Nous ne craignons la mort que parce que nous convoitons encore les choses terrestres et passagères au lieu d'aspirer à la communion avec le Père céleste et les bienheureux. C'est pourquoi les croyants doivent élever les yeux de la foi vers les biens impérissables. Connaître Dieu en Jésus-Christ, son fils unique, vivre par Dieu et pour lui et se sacrifier pour le bien des hommes : voilà la meilleure théologie et la véritable piété chrétienne. *Christiani hominis est non de dogmatis magnifice loqui, sed cum Deo ardua semper ac magna facere!* — Zwingli savait que la vérité chrétienne a pour elle cette immortelle alliée l'âme humaine, altérée du Dieu vivant. Comme apologiste du christianisme il était de la famille des Origène, des Irénée, des Clément d'Alexandrie, des Justin martyr, des Grégoire de Nazianze, des Jean Chrysostome. Il n'alla pas de la Bible à Christ, mais de Christ à la Bible ; la foi en la toute-puissance de la grâce divine, qui procure la certitude du salut, est le principe de sa religion et de sa théologie. Dans sa philosophie idéaliste, il professa un déterminisme optimiste et cependant essentiellement pratique, qui a une confiance inébranlable dans la victoire finale de l'esprit sur la chair, de l'infini sur le fini, du bien sur le mal, de la justice sur l'injustice, de la liberté sur le despotisme, de la lumière sur les ténèbres. Par son organisation ecclésiastique, il voulut constituer un peuple chrétien, une socciété sanctifiée qui montrât l'accord de l'ordre religieux et du droit social, de l'Eglise et de l'Etat, sur le fondement de l'éternelle parole de Dieu, de la sainte et parfaite loi du Christ. Dès le début de son œuvre, le patriotisme démocratique devint la passion maîtresse qu'on retrouve toujours chez lui sous toutes les autres, et qui, loin d'avoir nui à la réforme qu'il a entreprise, a imprimé le caractère essentiel à sa vie et en a fait la grandeur et l'originalité.

Bibliographie : *Opp. Zw.*, latine edid. Rud. Jualther (gendre de Zw.), fig. 1544, 4 vol. in-fol. ; *Opp. omnia*, édid. Schuler et Schulthess, fig. 1829-1842, 8 vol. gr. in-8° ; *Zw. Schriften im Auszuge*, von L. Usteri u. S. Voegelin, Zur., 1819, 2 vol. (un excellent choix, en allem., avec notices biograph. et bibliogr.) ; H. Bullinger, *Reformations geschichte* (critique contemp. éditée par Hottinger et Vögeli, Frauenfeld, 1838, 3 vol.) ; les *Histoires ecclésiastiq.* du seizième siècle, de Gieseler,

Baur, Hagenbach, Merle d'Aubigné, Sudhoff, Herzog; J.-J. Hottinger, *Helv. Kgesch.*, Zur., 1698, 4 vol. in-4°; Wirz u. Kirchhofer, *Helv. Kgesch.*, Zur., 1808, 5 vol.; Rochat, *Hist. de la Réf. de la Suisse*, Gen., 1727, 6 vol. (nouvelle édition, Nyon, 1835-38, 7 vol.); L. Ranke, *Deutsche Gesch. im Zeitalter d. Ref., III; Hist. du Peuple suisse*, par Dändliker, traduit de l'allemand par Mme Jules Favre, née Velten, et préc. d'une introd. de Jules Favre, Paris, 1879; les *Histoires de Suisse*, par Jean de Müller, Duguet, Vuillemin; Bluntschli, *Geschichte der Republik Zürich*, Leipzig, 1868, 2 vol.; Hundeshagen, *Beitræge zur Kirchenverfassungsgeschichte*, I, Wiesb., 1864 (*Die Theokratie in Zurich, das Reformationswerk Zw.* (deux études extrêmement instructives); *Reformat.-Almanach*, herausg. von Keyser (Möller, *Zw.*), Erfurt, 1820; Schneckenburger, *Vergleich. Darstellung d. luth. u. ref. Lehrbegriffs*, Stuttg., 1855; *Galerie suisse*, par Eug. Secrétan, art. *Zw.;* Spörri, *Zwinglistudien*, Lpz., 1866; article de Güder sur *Zw.* dans l'*Encycl.* de Herzog; Ed. Zeller, *Das Theol. System Zw.*, Tübg., 1853; Sigwart, *Ulr. Zwingli*, Stuttg., 1855; Lenz, *Zw. u. Landgraf Philipp* (dans : Brieger, *Zeitschrift für Kircheng.*, 1879; Schenkel, *Wesen des Protestantismus*, 2e édit., Schaffh., 1863; Schweitzer, *Centraldogmen d. ref. Kirche*, Zur., 1854; Schenkel, *Die Reformatoren*, Wiesb., 1856; L. Thomas, *La Confession helvétique*, Gen., 1853.

Biographies : *Zw. Vita a Myconio*, dans *Vitæ quatuor Reform.*, édid. Weander, Beral., 1841; Nüscheler (1776); Rotermund (1806); J.-G. Hess (Gen., 1811; trad. en all. par L. Usteri, avec un bon appendice littér.); J.-M. Schuler, Lpz., 1819; Köder (St-Gall, 1855); J.-J. Hottinger, *Zw. u. seine Zeit*, trad. en fr. par A. Humbert, Laus., 1844; Christoffel, Elberf., 1857; *F. Naef*, 2e édit., 1866 (*Hist. popul. de la Réf.*); Sal. Hess, *Anna Reinhard, l'épouse de Zw.*, Zür., 1820; F. Naef, *A. Reinhard* (dans les *Etrennes relig.*, Gen., 1880); V. Chauffour-Kestner; *Etud. sur les Réf. du seizième siècle*, 2 vol., Paris, 1853 (*Hutten et Zwingli*); F. Naef, *Essai sur le caractère et la doctr. de Zw.*, Gen., 1850; C. Tournier, *Zwingle sur la sainte Cène*, Strasb., 1853; Erichson, *Ueber den Tod Zw.* (dans *Zeitstimmen*, oct. 1881); Hoff, *Vie de Zwingli*, Par., 1882. — La meilleure biographie de Zwingli, la plus complète et la plus scientifique, est celle de Mœrikofer, Leipz., 1867-69, 2 vol. gr. in-8°.

G. A. Hoff.

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

SUPPLÉMENT

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

SUPPLÉMENT

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

SUPPLÉMENT

A

ACHTERFELD (Jean-Henri), célèbre dogmatiste catholique, né à Wessel, en Prusse, en 1788, mort à Bonn en 1877. Après avoir exercé les fonctions de vicaire dans sa ville natale, il professa, de 1817 à 1823, au séminaire de Braunsberg, où il publia son *Manuel de la foi et de la morale chrétienne* (1819), abrégé sous le titre de *Catéchisme*, qui attira l'attention de ses supérieurs par la clarté et la rigueur de l'exposition, la précision et la pureté du style. En 1826, Achterfeld fut appelé, par le comte Spiegel, archevêque de Cologne, à la chaire de théologie catholique de Bonn. Lié avec Hermès (voy. ce nom), il publia, après sa mort, la *Dogmatique chrétienne catholique* (1831), dont les doctrines philosophiques, condamnées par le saint-siège, valurent au savant professeur la suspension de ses fonctions et le renvoi de l'université de Bonn. Depuis cette époque, il rédigea, avec M. Braun, le *Journal de philosophie et de théologie catholique*.

ADAM DE BRÊME, l'un des meilleurs historiens ecclésiastiques du XIe siècle, composa les *Gesta Hammaburgensis ecclesiæ pontificum*, la source la plus riche pour l'histoire des missions dans le Nord de l'Allemagne. L'ouvrage s'arrête à la mort de l'archevêque Adalbert (1072), et se termine par une description topographique des pays situés le long de la mer Baltique et de ses îles. L'auteur, qui s'intitule chanoine et *ecclesiæ matricularius*, fait preuve de connaissances solides ; il cite une série d'anciens auteurs et d'historiens du diocèse de Hambourg, mit à profit les riches archives épiscopales de Brême, s'enquit auprès du roi danois Suénon Estrithson des destinées de la mission chrétienne parmi les

peuples du Nord et fit preuve d'une réelle impartialité, notamment dans le jugement qu'il porte sur Adalbert dont il ne dissimule point les faiblesses et les fautes. — Voyez Jean Moller, *Cimbria litterata*, II, 12 ss.; Jac. Asmussen, *De fontibus Adami Bremensis*, Kiel, 1834; Lappenberg, *Archiv der Gesellsch. f. ælt. deutsche Geschichtskunde*, 1838, VI, 767 ss.; Wattenbach, *Deutschl. Gesch. quellen*, Berl., 1874, II, 57 ss.. La plus ancienne édition est celle d'Andr. Severinus Vellejus, Hafn., 1579, in-4°; la première édition critique est celle de Lappenberg dans les *Monum.* de Pertz, vol. VII; elle a été publiée séparément à Hanovre, 1846; 2e éd., 1876; une traduction allemande a été faite par Laurent, Berl., 1850.

ALBERTINI (Jean-Baptiste de), évêque des frères moraves, né à Neuwied en 1769, mort à Herrnhut en 1831. Originaire d'une famille de Planta des Grisons, il reçut son éducation scientifique à Niesky et à Barby, où il se lia intimement avec Schleiermacher dont il partagea les combats spirituels, mais sans suivre ses traces. Directeur du séminaire de Barby (1788-1810), il s'attira l'estime et l'affection de ses élèves et de ses paroissiens. En 1824, il reçut la présidence de la conférence des frères moraves dont il s'acquitta avec un rare talent. Albertini joignait un esprit clair et net à une piété vivante. Ses *Sermons*, dont il existe plusieurs recueils (Gnadau, 1805-1829; 1832), et ses *Cantiques* (1821-1835) comptent parmi les meilleures productions homilétiques et hymnologiques de l'Allemagne moderne. — Voyez Sack, *Stud. u Krit.*, 1831, H. 2; Kletke, *Geistl. Blumenlese*, Berl., 1841, p. 323 ss.; Kurz, *Poet. Nationalliterat.*, 4e éd., 1865, p. 232, et l'article de Plitt, dans la *Real-Encykl.* de Herzog, 2e éd., I, 241 ss.

ALEGAMBE (Philippe), né à Bruxelles en 1592, entra dans l'ordre des jésuites à Palerme en 1613, professa la théologie à Gratz, exerça les fonctions de secrétaire du général des jésuites à Rome, et dirigea la maison des profès dans cette même ville jusqu'à sa mort (1652). Il travailla avec zèle à augmenter la bibliothèque des écrivains de la Société, dont il donna une édition au public en 1643 (*Biblioth. scriptorum societatis Jesu.* Antw.), qui est bien supérieure au catalogue de Ribadeneira (1603, 1608, 1613). Une nouvelle édition fut publiée par le P. Sotwel, à Rome, en 1675. On a encore d'Alegambe, outre quelques traités pieux sur la vanité des honneurs et des plaisirs du monde : 1° *Mortes illustres et gesta eorum qui in otium fidei ab hæreticis vel aliis occisi sunt*, Rom., 1657 : c'est la biographie générale des jésuites morts martyrs de leur foi; 2° *Heroes et victimæ charitatis societatis Jesu*, Rom., 1658. — Voyez l'abbé Le Clerc, *Lettre critique*, p. 45 ss.; Moreri, *Diction*.

ALENÇON. — On pense que la Réforme s'introduisit à Alençon par suite du voyage que la reine Marguerite de Navarre y fit en 1522. Cette princesse, si distinguée par ses talents et ses connaissances, semble être restée sur la limite du catholicisme et du protestantisme; les uns lui attribuent des actes nombreux qui la rattacheraient à l'Eglise romaine, tandis que d'autres affirment avec vraisemblance sa conversion, et ajoutent qu'elle gardait certains ménagements à cause du roi François Ier, son frère. En tous cas, lors de son séjour à Alençon, sa cour offrait asile à

tous les savants persécutés dont elle s'était déclarée la protectrice. — En 1562, les premières familles de la ville étaient toutes protestantes. Le curé, les vicaires, beaucoup d'autres ecclésiastiques et une foule d'habitants notables avaient embrassé les croyances évangéliques. Aussi, le jour de la Fête-Dieu de cette année-là, n'osa-t-on pas faire la procession ordinaire avec le « saint sacrement. » Elle fut rétablie un peu plus tard sous la protection du seigneur de Malèfre, qu'escortaient les bouchers, armés de leurs outils et accompagnés de leurs chiens. Les protestants tinrent d'abord leurs assemblées au faubourg Saint-Blaise, ensuite dans le jardin Ricordeau, puis au lieu appelé l'*aumône*, situé dans le parc. Les huguenots ayant obtenu l'exercice public de leur culte par l'édit de janvier 1561, on put constituer ouvertement l'Eglise d'Alençon, dont Bidard-Poinçon est cité comme le premier pasteur. — Vers 1570, les protestants et les catholiques se partageaient les fonctions municipales. Sur douze habitants choisis pour administrer les revenus, six étaient protestants ainsi que deux des quatre échevins et l'un des présidents laïques de l'hôpital. Enfin le procureur syndic devait être alternativement un catholique et un protestant. En 1572, le gouverneur, Matignon, résolut d'empêcher le massacre de la Saint-Barthélemy. Il fit fermer les portes de la ville, établit des corps de garde dans tous les quartiers, défendit, sous peine de la vie, aux catholiques de rien attenter contre les huguenots, et ordonna à ceux-ci de se rendre, sans armes et sous sa sauvegarde, sur la place. Là il leur recommanda la tranquillité et la soumission, leur promit de les protéger, leur fit prêter serment et prit des otages. Le péril fut ainsi conjuré. — Le roi de Navarre (depuis Henri IV), après s'être échappé de la cour au mois de février 1576, se rendit à Alençon, dont Hertré lui ouvrit les portes. La femme de son médecin Deshayes étant accouchée, le roi consentit à présenter l'enfant au baptême et la cérémonie se fit dans une halle où les protestants célébraient leur culte. Dès que le roi fut entré, le ministre fit chanter le psaume XXI, qui commence par ces paroles : « Seigneur, le roi s'éjouira d'avoir eu délivrance, par ta grande puissance, » etc. De quoi le prince tira un bon augure. Cette halle était vraisemblablement celle que Nicolas le Barbier, lieutenant général, très zélé partisan de la Ligue, fit démolir en 1588. On mentionne un autre lieu de culte à l'endroit appelé le boulevard. Un synode y fut tenu en 1597. La salle étant devenue trop petite, les protestants prirent à loyer un bâtiment situé dans les fossés du boulevard de la porte de Sées. — L'édit de Nantes, destiné, dans la pensée d'Henri IV, à mettre un terme légal aux guerres civiles et aux persécutions, fut appliqué dans la ville d'Alençon en mai 1600. Alors les protestants firent l'acquisition d'un fonds dans la rue du Temple et y élevèrent une chapelle, malgré l'opposition du commandant Matignon. Ils obtinrent en 1637 la permission d'y tenir un synode national. Cette ville vit encore s'assembler plusieurs synodes particuliers des Eglises de Normandie, un entre autres le 27 février 1671. Mais, avant d'être supprimé par Louis XIV, l'édit de Nantes fut souvent battu en brèche, méconnu dans son esprit, contrarié dans son application. Ainsi les protestants furent privés, par un arrêt du parlement de Rouen

(1637), de la portion du cimetière de Saint-Blaise qui leur avait été accordée. Un arrêt du conseil (1664) ordonna la démolition du temple situé dans l'intérieur de la ville. Ils achetèrent un emplacement à l'extrémité du faubourg Lancrel et y firent construire un édifice d'une forme élégante (1665). L'Eglise réformée d'Alençon fut presque toujours desservie par trois pasteurs, hommes de talent la plupart, et versés dans les langues anciennes. — Depuis le milieu du dix-septième siècle, chaque année ajoute aux vexations et aux insultes que subissaient les protestants. Leur culte fut interdit le 9 octobre 1684, un an avant la révocation de l'édit de Nantes (18 octobre 1685), en vertu de laquelle le temple d'Alençon fut démoli ; les matériaux et les meubles furent donnés à l'hospice et les biens-fonds du consistoire y furent réunis. La ville d'Alençon perdit, pendant cette année et les suivantes, environ le quart de ses citoyens les plus aisés. Benoît, témoin occulaire et l'un des bannis, nous assure, dans les mémoires de sa vie, qu'il demeura en France à peine la huitième partie de ceux dont l'Eglise d'Alençon était composée. Ils allèrent chercher le repos de leur conscience chez l'étranger, y portèrent beaucoup d'argent et les manufactures du pays. On lit dans un mémoire de M. de Pommereu, intendant d'Alençon en 1698 : « Le commerce des toiles a diminué ; la retraite des religionnaires qui étaient en grand nombre à Alençon et qui en faisaient le plus grand trafic en ayant causé la diminution. Dans l'élection d'Alençon, il pouvait y avoir environ quatre mille huguenots, dont près de trois mille demeuraient en la ville d'Alençon et y faisaient un grand commerce, et le surplus était dispersé en quelques autres lieux, dont il est sorti peu ; mais la plus grande partie de ceux d'Alençon ont passé en Hollande et en Angleterre, avec leurs effets consistant uniquement en argent ou en marchandises qu'ils ont vendues. » — On trouve encore, après la révocation, la trace de réunions secrètes de 20 à 30 personnes, malgré les enlèvements d'enfants et autres dangers. Mais le culte public ne fut rétabli dans Alençon et la Réforme n'y reparut que de nos jours, par les soins de la Société évangélique de France. Cette œuvre date de 1849, et les premières réunions eurent lieu dans une salle maçonnique abandonnée, rue aux Sieurs. Une chapelle, bâtie par les soins de M. le pasteur Audebez, fut inaugurée le 25 septembre 1853. Elle est située dans une position centrale, rue du Jeudi. Depuis M. Audebez, un des principaux fondateurs de l'œuvre, plusieurs pasteurs, entre autres MM. Porchat, Luigi et Marsault, ont dirigé ce petit troupeau, qui peut comprendre une centaine de protestants, la plupart anciens catholiques, car les familles protestantes de jadis ont entièrement disparu. L'Eglise se rattache à l'Union des églises évangéliques de France ; elle a deux annexes : Argentan et Mamers. Ch. Luigi.

ALLIOLI (Joseph-François), savant théologien allemand, né en 1793 à Sulzbach (Bavière), mort à Augsbourg en 1873. Il entra en 1815 au séminaire épiscopal de Ratisbonne et suivit plus tard les cours de l'université de Landshut, où il professa pendant un an (1823). Appelé à Munich, il obtint le titre de conseiller ecclésiastique et devint, en 1830, recteur de l'université. En 1835, il fut nommé chanoine à Ratisbonne, et,

en 1838, prévôt du chapitre d'Augsbourg. Allioli doit surtout sa réputation à sa traduction allemande de la *Vulgate*, Nuremb., 1830; 6e éd., 1839-1845, 6 vol., accompagnée de notes. Parmi ses autres ouvrages, nous citerons : *Antiquités bibliques*, Landsh., 1825; *Vie de Jésus*, 1840.

ALOMBRADOS. Voyez *Illuminés*.

ALZOG (Jean), célèbre historien ecclésiastique, né à Ohlau (Silésie) en 1808, mort à Fribourg en 1878. Après de fortes études philosophiques et théologiques aux universités de Breslau et de Bonn, il entra en 1834 au séminaire de Cologne où il fut ordonné prêtre. Il professa successivement aux séminaires de Posen, de Hildesheim et de Fribourg-en-Brisgau. — Parmi les nombreux ouvrages d'Alzog, nous citerons : 1° *Manuel de l'histoire ecclésiastique universelle*, May., 1840; 8e édit., 1859, 2 vol.; trad. franç. de J. Goschler et Audley, Paris, 1845-46, 3 vol. in-8°; 4e édit., 1874-75, 4 vol. in-12; 2° *Explicatio catholicorum systematis de interpretatione litterarum sacrarum*, Munster, 1835; 3° *Esquisse de patrologie ou d'ancienne bibliographie chrétienne*, Frib., 1866; 3e édit., 1874; trad. franç. par P. Belet, Paris, 1867.

AMBROISE D'ALEXANDRIE, célèbre contemporain d'Origène. Il embrassa d'abord les hérésies des gnostiques valentiniens ou basilidiens, mais, attiré par la science et la renommée d'Origène, il déposa ses erreurs et devint l'ami intime et l'excitateur spirituel (ἐργοδιώκτης) du grand théologien. Il rétribua de sa propre bourse sept sténographes et sept copistes pour conserver et multiplier ses travaux et n'épargna aucuns frais pour lui procurer des exemplaires de la Septante et d'autres ouvrages précieux. Il aida aussi son ami dans la comparaison des textes. Origène lui a dédié beaucoup de ses écrits. Ambroise exerçait des fonctions politiques qui exigeaient de fréquents voyages. Pendant la persécution de Maximin, nous le trouvons en prison (235). Jérôme (*De virib. illustr.*, c. 56) prétend qu'il était diacre. Il parle de quelques belles lettres qu'il aurait écrites à Origène. Il mourut vraisemblablement en 250. Beaucoup de martyrologes mettent sa fête au 17 mars. — Voyez Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 18; Epiphane, *Hæres.*, 64, 3.

ANTONELLI (Giacomo), cardinal et homme d'état italien, né à Sonnino, près de Terracine, en 1806, mort à Rome en 1876. Descendant d'une ancienne famille de la Romagne, il fit de fortes études au grand séminaire de Rome et devint l'un des favoris de Grégoire XVI, qui le nomma prélat, puis assesseur au tribunal criminel supérieur, puis délégué à Orvieto, à Viterbe et à Macerata. En 1841, il devint sous-secrétaire d'Etat au ministère de l'intérieur, second trésorier en 1844 et ministre des finances en 1845. Pie IX le fit cardinal en 1847. La souplesse de son caractère, sa fermeté déguisée sous les dehors les plus affables, non moins que ses opinions qui étaient alors libérales, le désignèrent comme président de la consulte d'Etat, chargée d'étudier les besoins nouveaux et de présenter un rapport sur les réformes jugées nécessaires. En mars 1848, Antonelli, devenu très populaire, présida le ministère dit national qui s'apprêtait à combattre l'Autriche dans les Légations et en Lombardie. Mais alarmé par les progrès de la révolution, obligé d'exécuter les promesses d'une constitution repoussée de

tout le haut clergé, le cardinal donna sa démission, tout en restant le conseiller intime de Pie IX et le directeur souverain de sa politique. Après l'assassinat de Rossi, il dirigea la fuite du pape, qu'il ne tarda pas à rejoindre à Gaëte. Ce fut lui qui adressa, le 18 février 1849, la circulaire qui réclamait de la chrétienté tout entière le rétablissement de son souverain spirituel sur le trône de Saint-Pierre. Toutes les mesures réactionnaires que prit Pie IX après son retour à Rome lui furent dictées par Antonelli, devenu ministre des affaires étrangères et partisan décidé de la politique intransigeante. Malgré l'opposition qu'il rencontra au sein du sacré collège et les avertissements donnés au pape par les puissances étrangères, l'inflexible cardinal garda jusqu'à sa mort la faveur de Pie IX. Il ne put empêcher toutefois, en dépit de son habileté consommée, les événements de suivre leur cours, et assista en témoin impuissant et irrité à la décadence et à la ruine du pouvoir temporel du pape. Antonelli prit aussi une large part aux préparatifs du concile œcuménique de 1870, qu'il jugeait nécessaire pour affirmer l'autonomie de l'Eglise, bien qu'il fût secrètement hostile à l'influence grandissante des jésuites et qu'il s'abstînt de voter sur l'infaillibilité. Antonelli, en mourant, a laissé une fortune princière que les journaux ont évaluée à 80 millions, sans compter l'une des plus belles collections de pierreries existant en Europe. Le procès intenté par sa fille, la comtesse Lambertini, à ses héritiers, a causé un certain retentissement.

ARÉVOURDIS. — Les arévourdis ou fils du Soleil formèrent en Arménie au neuvième siècle de notre ère un parti religieux qui professa des doctrines empruntées au christianisme et surtout au mazdéisme. Ils durent le nom sous lequel on les désigne au culte qu'ils adressaient, paraît-il, au soleil. Les origines de cette secte sont d'ailleurs fort obscures. On sait seulement qu'entre l'an 833 et 854 un certain Sembat, paulicien de la province d'Ararat, travailla, de concert avec un médecin et astronome persan, nommé Medschusik, à donner une forme nouvelle à la dogmatique des arévourdis; dans ce but, Sembat se rendit au bourg de Thondrak, d'où ses disciples reçurent le nom de thondrakiens ou thondracéniens. La secte dut se répandre rapidement, s'il est vrai toutefois qu'en 1002 le métropolitain Jacob de Harkh ait adopté leurs principes; mais le fait qu'il aurait donné à leur enseignement un caractère plus chrétien, allant partout prêcher la repentance et le salut par la foi, permet de mettre en doute cette conversion : le nom de thondracénien était probablement alors en Arménie le synonyme d'hérétique. La dissidence de l'évêque Jacob, qui fut mis à mort, devint le signal d'une persécution à laquelle la secte des arévourdis ne semble pas avoir survécu. Les arévourdis étaient plus attachés aux doctrines de Zoroastre que les pauliciens. Les historiens orthodoxes d'Arménie leur reprochent leur panthéisme antinomien; ces sectaires auraient non seulement nié les dogmes fondamentaux du christianisme, la Providence, l'immortalité de l'âme, la grâce, etc., mais renversé toute morale. Ces accusations d'immoralité que l'Eglise a si souvent lancées contre les hérétiques, qu'elle a de tout temps combattus, ne méritent aucune créance. Il est malheureusement regretta-

ble que les arévourdis aient déguisé leurs doctrines sous l'apparence d'une fausse orthodoxie, comme le faisaient les pauliciens, pour échapper à la persécution ; de là provient l'incertitude de nos renseignements sur leurs croyances. E. MONTET.

ARNAULD D'ANDILLY (Robert), fils aîné de l'avocat au parlement, Antoine Arnauld, naquit à Paris en 1588, et non en 1585 ou 1589 selon plusieurs de ses biographes. Issu d'une de ces bonnes familles parlementaires qui se transmettaient les pratiques de la vertu et de l'honneur, il fut élevé dans les principes d'une piété rigide et sincère. Quoique introduit à la cour de bonne heure, il ne paraît pas en avoir subi la dangereuse influence. La modestie et la droiture de son caractère l'y firent aimer, et lui attirèrent les relations les plus élevées et les plus illustres. Dès l'âge de seize ans, nous dit Besoigne, toujours bien informé pour ces petits détails, entré dans l'administration des finances, « il avait la permission d'assister au Conseil, derrière les fauteuils du Roi et de la Reine. » A l'âge de 24 ans, il épousa Catherine Lefèvre de la Boderie, dont le père était employé dans les ambassades, et qui lui apporta la terre de Pomponne ; il reçut lui-même de son père celle d'Andilly dont il porta le nom dès lors. Après avoir occupé diverses fonctions à la cour, il fut nommé intendant des armées du roi, où sa probité lui valut l'estime des plus hauts officiers, notamment du maréchal de Brézé. Etant jeune encore, il avait connu à Poitiers le célèbre abbé de Saint-Cyran (voyez ce nom), sous la conduite duquel il se plaça, et dont il devint l'ami intime. A sa mort, l'austère directeur légua son cœur à celui qui avait été son pénitent le plus aimé, à la condition qu'il quitterait le monde et irait se retirer à Port-Royal-des-Champs pour y vivre dans la retraite et dans la prière. — D'Andilly accepta ce legs, mit ordre à ses affaires, publia ses *Lettres* pour justifier la conduite qu'il avait tenue dans le monde et s'adonna dès lors à des travaux de pure édification. Il les commença par la publication des *Lettres spirituelles* de S. Cyran ; puis il se rendit auprès de la reine pour prendre congé d'elle avant de se rendre à Port-Royal ; dans cet entretien, d'Andilly déclara spirituellement à sa souveraine qu'il n'allait pas devenir sabotier comme les ennemis de Port-Royal le disaient : les jésuites répétaient alors partout que les célèbres solitaires étaient tous sabotiers ou cordonniers ; l'abbé Boileau, frère de notre poète satyrique, à qui l'un de ces Pères affirmait que Pascal avait fait des souliers à Port-Royal, lui répondit : « Je ne sais pas s'il a fait des souliers, mais je sais qu'il vous a porté de bonnes bottes. » D'Andilly s'étant retiré à Port-Royal en 1646, y passa trente ans, sauf les temps de persécution qui l'en éloignèrent ; mais il y revint dès que les circonstances le lui permirent, et il y mourut le 27 septembre 1674, âgé de quatre-vingt-cinq ans et cinq mois. Il avait eu quinze enfants dont cinq étaient morts en bas âge ; les autres, six filles, furent religieuses à Port-Royal ; l'une d'elles était la Mère Angélique de Saint-Jean ; au nombre de ses fils, nous devons citer le marquis de Pomponne, ministre d'Etat. — Dans ce monde de Port-Royal, où les figures se montrent généralement revêtues d'une expression sévère allant jusqu'à la roideur, d'Andilly nous apparaît comme une individualité souriante

qui apporte avec elle, sous les ombres du cloître, un reflet de cette société aimable et brillante où il avait longtemps vécu. Chez ce pénitent qui taille les arbres du potager et qui a charge de recevoir les visiteurs, on sent l'homme de haut ton ; son affabilité, sa parole élégante et courtoise, son exquise distinction, tout en lui rappelle le gentilhomme répandu à la ville comme à la cour. Il cultive des poires, mais il les envoie à la reine. Sa haute taille, son teint clair, sa répartie fine, la nuance ensoleillée qui enveloppe pour ainsi dire sa personne de grand seigneur mortifié, attirent vers lui et reposent la vue au milieu de cette galerie des rigides solitaires. Alerte encore avec ses quatre-vingt-cinq ans, le front couvert de cheveux blancs, toujours aimable quoique recueilli, spirituel quoique humilié, il semble se détacher en saillie lumineuse de ce fond de pénitence. Son style aussi, sans être bien vif, a quelque chose de plus chaud que celui des autres écrivains de Port-Royal ; il est clair, large, facile et parfois pénétré d'onction comme celui de Hamon avec lequel il a une certaine analogie. — Ses ouvrages qui sont nombreux, publiés par Pierre-le-Petit, ont été réunis en huit volumes in-folio dont impression et papier sont de la plus grande beauté ; presque tous sont des traductions. Chacun de ces ouvrages parut séparément à différentes fois et sous plus d'un format ; il serait superflu d'en indiquer ici toutes les éditions. Nous bornant à celle parue en in-folio, sous le titre général *d'Œuvres diverses de M. Arnauld d'Andilly*, nous indiquerons ce qui était contenu dans chacun de ses huit volumes. Tome I : 1° *Poème sur la vie de Jésus-Christ ;* 2° *Stances sur diverses vérités chrétiennes ;* 3° *Discours sur la réformation de l'homme intérieur* (de Jansénius) ; 4° *Lettre de saint Eucher sur le mépris du monde ;* 5° *La Vie de saint Jean Climaque* ; 6° *L'Echelle sainte, de saint Jean Climaque ;* 7° *Instructions chrétiennes tirées des Lettres de M. de Saint-Cyran ;* 8° *La Vie du bienheureux Grégoire Lopez, de François Losa ;* Tome II : 9° *Les Vies des saints Pères des déserts, et de quelques saintes, écrites par des Pères de l'église, et autres anciens auteurs ecclésiastiques* (précédées d'un discours aussi intéressant que remarquable sur ces vies) ; Tome III : 10° *Histoire de l'Ancien Testament, tirée de l'Ecriture sainte ;* 11° *Les Confessions de saint Augustin ;* Tome IV : 12° *Vies de plusieurs saints illustres ;* Tome V : 13° *Les Antiquités judaïques, de Flavius Josèphe ;* Tome VI : 14° *Histoire de la Guerre des Juifs contre les Romains*, du même ; Tome VII : 15° *Les Œuvres de sainte Thérèse ;* Tome VIII : 16° *Les Œuvres du bienheureux Jean d'Avila*. En dehors de ces huit volumes, et outre les *Lettres* dont nous avons parlé plus haut, il y a les *Mémoires de messire Robert Arnauld d'Andilly, écrits par lui-même*, 2 parties en un volume in-12, Hambourg (Paris), 1734. — Sources : Besoigne, *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, t. IV, pp. 55 à 101 ; l'abbé Racine, *Abrégé de l'Hist. ecclés.* t. XI, pp. 474 à 488 ; Fontaine, *Mém. pour serv. à l'hist. de Port-Royal* ; Lancelot, *Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran* ; Du Fossé, *Mém. pour serv. à l'hist. de Port-Royal ; Recueil de pièces pour serv. de supplém. aux Mém. de MM. Fontaine, Lancelot et Du Fossé ;* Dom Clémencet, *Hist. génér. de Port-Royal*, t. VII ; du même, *Hist.*

littér. (manuscrite) *de Port-Royal*; *Vies intéressantes et édifiantes des Religieuses de Port-Royal*, dans lesquelles on trouve des *Mémoires* d'Andilly sur s. Cyran (t. I), et son *Eloge* par Sacy (t. IV); *Lettres d'Ant. Arnauld*, t. III. à la fin du vol.; *Nécrol. de l'Abbaye de Port-Royal, au* 27 sept.; *Nécrol. des plus célèbres défenseurs et confess. de la vérité*, t. I. et IV. A. MAULVAULT.

AUFREDI (Aufrei, Alexandre). — « L'an 1203, Alexandre Aufredi, bourgeois et armateur de La Rochelle, tombé, selon la tradition, de l'opulence dans la pauvreté et redevenu riche par le retour inespéré de ses navires, fonda et dota cet hôpital, s'y consacra avec sa femme, Pernelle, au soin des malades et le légua en 1220 à la commune de La Rochelle. Après le siège de 1628, Louis XIII le confia aux frères de la Charité. Il a été érigé en hôpital militaire en 1811. » Telle est l'inscription complète dans sa brièveté qui perpétue le souvenir du plus populaire des grands hommes de La Rochelle, du laïque chrétien, bienfaiteur de la cité. Une miniature enluminée du quinzième siècle nous montre l'aumônier en robe rouge introduisant les pauvres dans la maison hospitalière, tandis que de pieuses femmes ensevelissent les morts. Quatre écussons armoriés rappellent le royaume de France, le vaisseau de La Rochelle, et le patronage du maire. Le signataire de ces lignes a découvert l'original sur parchemin du testament du fondateur, qui dormait oublié de son sommeil six fois séculaire, mais gardait, malgré les injures du temps et la dent des rats, les caractères indiscutables de son authenticité. « Universis Christi fidelibus ad quos presentes litteræ per- » venerint Alexander Aufredi salutem (Sciatis) quod ego in presentia » venerabilis patris mei P. Dei gratia Xanctonensis episcopi... permis- » sionem vel ordinationem aliquibus vel cum aliquibus fecerim de domo » elemosinaria nova quam ædificavi apud Rochellam voluntate mea » inritum revocavi et statui quod in dicta domo sit procurator rerum » temporalium *laïcus* qui paupe(rum bona) ministret, ad presens autem, » volo et statuo quod P. Barba, si ipsum de transmarinis partibus redire » contigerit (tempora) lium ipsius domus perpetuus procurator, etc.» — Voici un réformateur avant la réforme, voici un bourgeois du treizième siècle qui affirme par son testament ratifié par l'autorité religieuse la nette distinction du domaine spirituel et du domaine temporel. Au laïque l'administration de l'aumônerie à l'ecclésiastique uniquement le service de la chapelle. « Statuo etiam quod ad presens Hubertus pres- » byter et magister Galterius, si forte redierit de transmarinis partibus » ibidem statuantur et ad ecclesiastica sacramenta ministranda pauperibus » et fratribus dicte domus præter baptisma non redierit ad electionem pro- » curatoris domus et consiluim supra dictorum virorum alius presbyter » statuatur, etc.» Le testament est de 1220. Aufredi affirme par la charité sa foi personnelle et libre; il précise par sa vie entière le sens du mot laïque, dans sa plus haute acception. Gagné à la vérité par les épreuves, il ne s'est pas borné à donner ses biens aux pauvres, il s'est donné lui-même avec sa compagne dévouée. Une lettre de Louis XI du 19 novembre 1473 confirmant les privilèges de l'aumônerie, précise ce caractère laïque et municipal imprimé par Aufredi à sa fondation charitable, en

plein moyen âge. « La dicte aumosnerie Saint-Barthomé de la dicte ville estoit du corps et collegge d'icelle ville et desdiz maire, eschevins, conseillers et pers qui en avoient la totalle et principalle administracion... comme membre deppandant d'eulx, en laquelle aumosnerie ils avoient totalle puissance et jurisdicion et estoit icelle aumosnerie office de la dicte ville de La Rochelle, en laquelle... lesdiz maire, eschevins, etc., commectoient et ordonnoient ou eslisoient, toutes voyes que besoing en estoit, l'un d'eulx pour gouverner et administrer icelle dicte aumosnerie... pour recueillir les povres gens, malades, orphelins, etc..., ledict aumosnier... est homme lay, non subgect à paier aucune finance, en icelle dicte aumosnerie Noustre Saint Père le Pape, Archevesque, ne l'Evesque de Xaintonge, ne autre prélat d'Eglise, n'avoient que veoir et que cognoistre en forme et manière qui fust, mais estoit uniquement icelle dicte aumosnerie office de la dicte ville, corps et collegge d'icelle et le service et autres euvres piteuses et charitables qui estoit fait en la dicte aumosnerie estoit fait par chappellains locatifs et par la main dudict aumosnier lay et dudict collegge de ladicte ville, sans ce que les gens d'Eglise y eussent que veoir et que congnoistre, etc. » — Dès le treizième siècle, le prêtre, à La Rochelle, est strictement renfermé dans sa mission purement spirituelle, dans sa chapelle. L'administration des hôpitaux appartient à la commune, aussi bien pour l'aumônerie Saint-Barthélemy que pour toutes les autres aumôneries fondées par Henri de Nochoue (1348), etc., et même l'hôpital de Saint-Etienne fut fondé le 8 février 1710 par une laïque, Anne Forestier, qui, ayant abjuré la foi protestante après les dragonnades, se voua à cette vie hospitalière pour essayer de calmer les troubles de sa conscience. — Voir notre *Inventaire des archives de la Charente-Inférieure, Introduction à l'analyse des archives hospitalières, Découverte du testament original d'Aufredi*, etc. L. DE RICHEMOND.

B

BACON (Léonard), né en 1802, à Detroit (Michigan), où son père était missionnaire parmi les Indiens, prit ses grades littéraires au collège de Yale, en 1820, et fit sa théologie à l'école d'Audover. En 1825, il devint pasteur de Centre-Church, New-Haven (Connecticut). Il occupa cette position jusqu'en 1866. Il devint alors professeur de théologie révélée au collège de Yale; depuis 1871, il occupait dans le même établissement la chaire de politique ecclésiastique (*Ecclesiastical Polity*) et d'histoire de l'Eglise en Amérique. Il prit une part active au journalisme, fut l'un des fondateurs du *New-Englander*, et, de 1848 à 1863, l'un des rédacteurs de l'*Independent*. Il a été, au milieu de la génération con-

temporaine, l'un des derniers représentants du vieux type puritain, et il a lutté toute sa vie pour l'indépendance de l'Eglise locale à l'égard de toute ingérence du dehors et pour la vieille orthodoxie calviniste. Mais il a pris une part non moins active à toutes les grandes luttes du siècle en Amérique. Il fut au premier rang des adversaires de l'esclavage, et l'on assure que ses écrits sur ce sujet contribuèrent à former les convictions abolitionnistes d'Abraham Lincoln. Comme prédicateur, il fut plus solide que brillant, mais comme orateur de *meetings*, il possédait une grande puissance de parole. Il prêcha encore à l'occasion de la mort du président Garfield, et il est mort, le 24 décembre 1881, laissant sur sa table un article inachevé sur la question mormone. — Ouvrages du Dr L. Bacon : *Select Practical Writings of Richard Baxter*, 1831 ; *A Manual for Young Church Members*, 1833 ; *Thirteen historical Discourses*, 1839 ; *Slavery Discussed*, 1846 ; *Christian self-Culture*, 1863 ; *The Genesis of the New-England Churches.*

BAILLET (Adrien), né à la Neuville, village à quatre lieu de Beauvais, le 13 juin 1649, mourut à Paris, le 21 janvier 1706, âgé de 57 ans. Issu d'une famille pauvre, il fut en partie élevé par des cordeliers, puis par le curé de son village qui parvint à le faire entrer au collège de Beauvais où, après avoir terminé ses études, il professa les humanités pendant quelque temps. Il embrassa les ordres et fut pourvu d'une cure modeste qu'il quitta pour devenir, par la protection du docteur Hermant (voyez ce nom), bibliothécaire du respectable Lamoignon, alors avocat général et, peu de temps après, président à mortier du parlement de Paris. A partir de ce moment, la vie de Baillet se résume dans les travaux de sa charge et dans les études qu'elle lui facilitait. Retiré au sein des livres dont on lui avait confié le soin, il en rédige de sa main le catalogue en trente-cinq volumes in-folio. Baillet est auteur d'ouvrages nombreux dont plusieurs sont considérables par leur étendue et leur érudition ; on a dit de lui qu'il y avait lieu de s'étonner qu'il eût pu tant lire, ayant tant composé, et tant composé ayant tant lu. Malheureusement son style n'était pas à la hauteur de son savoir ; Baillet écrivait lourdement, sa phrase est sèche, sans vie, longue, peu soignée comme sa mise qu'il négligeait entièrement. On a de lui : 1° *Jugements des Savants sur les principaux ouvrages des auteurs*, 1685 et 1686, 9 vol. in-12 ; ce n'est que la première partie d'un vaste tout dont Baillet avait conçu l'idée sur un plan qui lui fait honneur. Malgré des qualités incontestables, cet ouvrage, fait hâtivement, renferme des erreurs de jugement qui attirèrent des réponses très vives à leur auteur, dont l'*Anti-Baillet* du poète Ménage est un échantillon. Baillet manquait de ce sens fin, de ce goût et de cette sagacité qui font le critique, et son assemblage de *jugements* laisse souvent dans l'incertitude de ce qu'on doit penser sur un auteur, dont il a rapporté tant d'appréciations contradictoires. 2° *Des Enfants devenus célèbres par leurs études et par leurs écrits*, 1688, 1 vol. in-12 ; 3° *Des Satires personnelles, Traité historique et critique de celles qui portent le titre* d'ANTI, 1689, 2 vol. in-12 ; 4° *Auteur déguisés sous des noms étrangers, empruntés, supposés, faits à plaisir, chiffrés, renversés, retournés ou changés d'une langue en*

une autre, 1690, 1 vol. in-12, ouvrage non terminé ; 5° *Vie de Descartes*, 1691, 2 vol. in-4° ; il en fit un abrégé deux ans plus tard, 1693, 1 vol. in-12 ; 6° *Histoire de Hollande depuis la trève de* 1609, *où finit Grotius, jusqu'à notre temps*, 1690, sous le pseudonyme de la Neuville, 4 vol. in-12 ; 7° *De la dévotion à la sainte Vierge et du culte qui lui est dû*, 1694, in-12. Dans ce livre, l'auteur combat les dévotions excessives dont la Vierge était l'objet déjà de son temps. L'ouvrage souleva une tempête de colères qui le dénoncèrent à l'autorité ecclésiastique ; cependant l'archevêque de Harlay et la Sorbonne refusèrent de le condamner, mais Rome le frappa de ses foudres en 1695 ; 8° *De la conduite des âmes*, 1695, 1 vol. in-12, paru sous le pseudonyme de Daret de Villeneuve. 9° *Vies des Saints composées sur ce qui nous est resté de plus authentique et de plus assuré dans leur histoire*, 1701, 3 vol. in-folio ou 12 vol. in-8°, ce qui donne un volume pour chaque mois de l'année ; 10° *Histoire des fêtes mobiles, les vies des Saints de l'Ancien Testament, la chronologie et la topographie des Saints*, 1703, 1 vol. in-folio ou 5 vol. in-8° ; autres éditions en 1704, 4 vol. in-folio, et en 1739, 10 vol. in-4°. Cet ouvrage, précédé d'un *discours* étendu et fort remarquable sur les vies des Saints, est certainement le meilleur qui soit sorti de la plume de Baillet ; c'est le plus exact sur cette matière ; les fables, les insanités, les faux miracles en ont été écartés, et l'histoire, appuyée sur les documents authentiques, y a remplacé la légende. C'est le travail hagiographique le plus sûr que nous possédions, sans en excepter l'immense répertoire des bollandistes où les fadeurs et les inepties ne manquent pas, soit dit en passant. Pour cette partie de l'Histoire ecclésiastique, l'ouvrage de Baillet tant décrié, surtout de nos jours, est indispensable à quiconque veut s'y approfondir. C'est une sorte de bibliothèque qu'on ne consulte jamais sans profit ; 11° *La vie de S. Etienne de Grandmont*, 1 vol. in-12 ; 12° *Maximes de S. Etienne de Grandmont*, en latin et en français, avec une préface, 1704, 1 vol. in-12 ; 13° *Vie d'Edmond Richer*, 1714, in-12 ; 14° *La vie de Godefroi Hermant*, 1717, 1 vol. in-12 ; 15° *Histoire des démêlés du Pape Boniface VIII avec Philippe-le-Bel, roi de France*, 1717, 1 vol. in-12 ; une autre édition en 1718 ; 16° *Relation curieuse et nouvelle de Moscovie*, publiée sous le nom de Balt-Hezeneil de la Neuville, 1709, in-12 ; 17° *Nouvelle relation contenant les voyages de Thomas Gage, dans la Nouvelle-Espagne*, traduite de l'anglais, par Beaulieu Huet Oneil, 1676, 2 vol. in-8° ; autre édition, 1699, 2 vol. in-12. — Sources : *Vie de Baillet*, (par Augustin Frion, son neveu) qu'on trouve dans l'édition que la Monnoye a donnée des quatre premiers ouvrages de Baillet, Paris, 1722, 7 vol. in-4° A. Maulvault

BALTZER (Jean-Baptiste), théologien catholique, né à Andernach sur le Rhin en 1803, mort à Bonn en 1871, subit à Bonn l'influence du célèbre Hermès (voy. ce nom) et professa la théologie à Breslau depuis 1830. Esprit libéral, il se déclara contre l'infaillibilité en 1870. Ses ouvrages se distinguent par leur caractère conciliant. Nous relèverons parmi eux : 1° *Le caractère fondamental du système hermésien*, Bonn, 1831 ; 2° *Origine de l'opposition de doctrine entre le catholicisme et le protestantisme*, Bonn, 1832 ; 3° *Lettres théologiques*, May. et Bresl.,

3 séries, 1844-1853, dédiées à Günther; 4° *Essai d'un jugement équitable sur le catholicisme et le protestantisme*, Bresl., 1839-40, 2 vol.; 5° *Le dogme de la félicité chrétienne d'après la confession catholique et d'après la confession protestante*, May., 1844; 6° *La création d'après la Bible*, Leipz., 1867-73, 2 vol.

BAUM (Jean-Guillaume), prédicateur et historien célèbre, né à Flonheim, dans la Hesse rhénane, en 1809, mort à Strasbourg en 1878. Fils de parents pauvres, il conquit, après une jeunesse laborieuse, par l'énergie persévérante de sa volonté et les beaux dons de son intelligence et de son cœur, dans la capitale de l'Alsace devenue sa patrie d'adoption, et dont il constatait avec regret les sympathies françaises, les positions enviées de pasteur à l'église Saint-Thomas (1836), de professeur au séminaire protestant (1839) et à l'université (1872). Par son éloquence mâle et enflammée, par l'élévation et la richesse de ses vues, par le dévouement infatigable qu'il apportait dans l'exercice de son ministère, Baum devint l'un des chefs les plus influents du parti libéral alsacien dont il défendit à maintes reprises la cause par sa parole et par sa plume. Comme savant, Baum est surtout connu par ses monographies historiques sur le seizième siècle, animées d'un vif enthousiasme pour les héros de la Réforme. Nous signalerons parmi ses ouvrages, tous écrits en allemand : 1° *François Lambert d'Avignon*, Strasb., 1840; 2° *Théodore de Bèze*, Leipz., 1843-52, 3 vol.; 3° *Jean-George Stuber, le précurseur d'Oberlin au Ban de la Roche*, Strasb., 1846; 4° *Capiton et Bucer*, Elberf., 1860; 5° *Les églises réformées de France sous la croix*, Strasb., 1869; 6° *Jacques Sturm de Sturmeck*, 1870; 7° *Mémoires de Pierre Carrière, dit Corteis, pasteur du désert*, 1871; 8° *Procès de Baudichon de la Maisonneuve accusé d'hérésie à Lyon*, 1873. Baum a aussi collaboré à l'édition des *Opera Calvini*, Brunsw., 1863 ss., à la *Revue de théologie*, au *Bulletin de la Société d'histoire du protest. franç.*, au *Kirchenbote*. Sa veuve a rédigé une *Biographie* intéressante, dédiée à ses enfants, Strasb., 1880.

BAYLE (Marc-Antoine), écrivain religieux fécond, né à Marseille en 1825, mort en 1877, exerça dans sa ville natale les fonctions d'aumônier du lycée. Il a publié, sous le pseudonyme de *Théotime* un volume de poésies religieuses, des ouvrages de dévotion et d'édification, des romans religieux, des sermons, des études historiques et littéraires. Parmi les livres religieux de l'abbé Bayle, nous citerons : 1° *Vie de saint Vincent Ferrier*, Mars., 1856; 2° *Vie de saint Philippe de Néri*, 1859; 3° *Massillon*, 1867; 4° *Oraison funèbre du R. P. Lacordaire*, 1862; 5° *Homélies sur les Evangiles*, Tournai, 1865, 2 vol. Nous mentionnerons encore sa traduction du livre de Dœllinger : le *Christianisme et l'Eglise à l'époque de leur fondation*, et sa collaboration au *Conseiller catholique* (1851-52), à l'*Ami de la religion*, etc., etc.

BECK (Jean-Tobie), célèbre théologien, né à Balingen, dans le Wurtemberg, en 1804, mort à Tubingue en 1878, fit ses études à Tubingue (1822-27) et, après avoir exercé les fonctions de pasteur dans divers villages de la Souabe (1827-36), il professa la théologie à Bâle (1836-42) et à Tubingue (1843) où l'avaient appelé Baur et Ewald pour l'opposer

à Dorner. Beck ne tarda pas à se faire à l'université de Tubingue une position tout à fait indépendante et à exercer sur les étudiants, venus de près et de loin, mais surtout de l'Allemagne du Nord, pour se grouper autour de sa chaire, une influence très considérable. Ce qui frappait d'abord en lui, c'était sa puissante originalité souabe, son absence et son dédain des formes, son aversion contre tout ce qui est forcé, factice, conventionnel, soit dans la vie sociale, soit dans l'Etat, soit surtout dans l'Eglise, dans sa théologie, dans son gouvernement. Beck déploya une grande fidélité dans l'accomplissement de sa tâche spéciale. Il considérait son professorat comme un sacerdoce, s'appliquant non seulement à enseigner la théologie, mais à rendre un témoignage vivant à l'évangile, à représenter d'une manière personnelle la foi chrétienne en face de ses élèves. Sa piété avait un grand cachet d'individualisme, d'énergie et de saveur natives; elle était à la fois humble et exubérante avec un accent de cordialité et une expression de gaucherie qui en rehaussaient le prix. Nature virile, rude, naïve, opiniâtre, il imposait par son grand sérieux, tempéré toutefois par une douce gaîté et une sorte de bonhomie instinctive. — Beck avait quelque chose du prophète, particulièrement dans les digressions polémiques qu'il se permettait dans ses cours contre le pharisaïsme hypocrite et le formalisme correct de la piété contemporaine. Il définissait volontiers sa tendance, une sorte de réalisme biblique. Il ne voulait, en effet, être le disciple de personne que de la Bible et prétendait y puiser directement son système, sans faire d'emprunts à aucune école théologique : il y avait dans cette ambition une grande dose d'illusion, pour ne pas employer un terme plus sévère. Beck était l'adversaire décidé du confessionalisme légal, de la théologie du juste milieu, de l'école historique critique, et flagellait ses représentants d'allusions sarcastiques faciles à saisir. Sa notion de l'inspiration de la Bible était des plus étroites, mais, comme les théosophes wurtembergeois auxquels il se rattachait, il prenait sa revanche par une liberté d'interprétation fort grande. Son exégèse « pneumatique » se complaisait dans la typologie et dans le déchiffrement du sens allégorique et profond de la lettre biblique. Il affirmait d'ailleurs expressément ne point admettre de distinction entre la forme et le fond de l'Ecriture, ni entre les divers types de la doctrine soit prophétique, soit apostolique. Les préoccupations eschatologiques étaient fort grandes chez lui et il jugeait avec une sévérité extrême toutes les productions de la culture moderne. Adversaire passionné des missions, des *revivals*, des conversions opérées en serre chaude, des manifestations fiévreuses de la piété méthodiste et américaine, il n'accordait aucune valeur aux institutions de l'Eglise et croyait qu'elles n'étaient faites que pour en compromettre la spiritualité. Le fonctionnarisme et le bureaucratisme ecclésiastiques, tels qu'ils fleurissent surtout en Prusse, n'avaient pas d'ennemi plus dangereux et plus redouté que lui. Détestant l'hypocrisie sous toutes ses formes, Beck était un grand insoumis aux hommes par soumission à Dieu. Il unissait à un degré extraordinaire l'ardeur de personnalité la plus prononcée à une piété humble et profondément mystique. Il exagérait comme à plaisir les vertus de l'individualisme chrétien. Beck eut souvent maille

à partir avec les autorités et les corporations officielles, et même avec ses auditeurs, les beckistes, qui ne se distinguaient ni par la largeur des vues ni par l'aménité des manières et accueillaient parfois la parole du maître avec cette marque de désapprobation particulière aux étudiants allemands, qui consiste à râcler le plancher avec la semelle de leurs bottes : c'est ce qui arriva, lorsque, pendant la guerre de 1870, Beck comparait l'attitude de la Prusse vis-à-vis de la France à celle du pharisien, qui dit en regardant le péager : « Je te remercie, ô Dieu, de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes qui sont ravisseurs, injustes, adultères, ni même comme celui-là. Je jeûne deux fois la semaine, je donne la dîme de ce que je possède, et... je porte mon livre de cantiques avec moi dans mon havre-sac. » — Beck n'a pas laissé de disciples, et ses ouvrages, laborieusement rédigés, ne rendent qu'imparfaitement l'impression que l'on recevait de son contact personnel si rafraîchissant et si fortifiant. On ne s'est pas beaucoup trompé en l'appelant le Tertullien moderne. Nous citerons de lui : 1° *Introduction au système de la doctrine chrétienne*, Stuttg., 1838 ; 2e édit., 1870 ; 2° *La doctrine chrétienne d'après les sources bibliques*, 1841 ; 3° *Esquisses de psychologie biblique*, 1843 ; 3e édit., 1871 ; 4° *La naissance de la vie chrétienne et de l'amour chrétien des hommes*, 1872 ; 5° *La doctrine chrétienne de l'amour*, 1874 ; 6° *La doctrine des sacrements*, 1874 ; 7° *Discours chrétiens*, 1834-1870, 6 vol. ; 8° *Pensées bibliques sur la vie chrétienne et sur le ministère ecclésiastique*, 1878 ; 9° *Ethique chrétienne*, publiée par Lindemeyer, Gütersl., 1882, 2 vol.

F. Lichtenberger.

BELLOWS (Henry Whitney), philanthrope et théologien unitaire américain, né à Boston en 1814, gradué du collège d'Harvard et de l'école de théologie de Cambridge, a été, depuis 1838 et jusqu'à sa mort, survenue le 30 janvier 1882, pasteur de la première église congrégationaliste unitaire de New-York. Prédicateur distingué et excellent administrateur, il a été l'un des chefs les plus marquants de l'unitarisme américain. Il appartenait au type conservateur de cette église. « Je me range, disait-il, du côté de la religion positive du Fils de Dieu, qui a fait des miracles, qui a été crucifié, qui est monté au ciel, et je considère que le déclin de la foi au christianisme historique est le symptôme le plus redoutable de notre époque et le principal ennemi de notre repos politique, domestique et individuel. » En 1857, il publia une Défense du Drame (*Defence of the Drama*) et fit une série de conférences devant le « Lowel Institute », à Boston, sur le traitement à appliquer aux maladies sociales. Il prit une part active, dès 1859, à l'organisation de congrès pour l'amélioration de la condition sanitaire des grandes villes, et ce fut surtout à ses efforts que l'on dut, en 1861, l'organisation de la commission sanitaire qui a rendu de si grands services pendant la guerre civile. Il fut le président de cette commission pendant les six années de son existence. En 1866, il visita l'Europe pour y propager l'idée de commissions sanitaires internationales pour les armées. Il a rédigé successivement le *Christian Inquirer*, le *Christian Examiner* et le *Liberal Christian*, organes des églises unitaires. Il a publié un volume de ser-

mons sur la doctrine chrétienne et un ouvrage sur le vieux monde, *The old World in its new Face*, 1868-69, 2 vol.

BERNARD DE TOLÈDE, le plus ardent propagateur des idées de Grégoire VII en Espagne. Né à Agen, soldat, puis moine bénédictin, abbé du couvent de Sahaguna en Castille (1080), il rendit d'éminents services, tant au pape qu'au roi Alphonse VI, qui le nomma archevêque de Tolède, lorsqu'il se fut emparé de cette ville sur les Maures, titre auquel il ne tarda pas de joindre celui de primat de l'Eglise d'Espagne que lui décerna Urbain II. Il plaça à la tête des évêchés les plus importants du royaume des moines bénédictins qu'il avait amenés de France et s'efforça de substituer partout la liturgie romaine à la liturgie mozarabique, malgré la résistance du roi et d'une partie du clergé espagnol, soutenu par l'archevêque de Saint-Jacques-de-Compostelle qui contesta à Bernard sa qualité de primat. Son caractère soldatesque se manifesta aussi dans sa conduite à l'égard des Maures et dans son projet d'entreprendre une croisade en Palestine à la tête d'une armée castillane. Il mourut en 1125. On a de lui quatre *Sermones*, qui sont insérés dans les *Œuvres* de Bernard de Clairvaux, Paris, 1719, V.

BESOIGNE (Jérôme) naquit à Paris en 1686 et mourut dans la même ville le 25 janvier 1763, âgé de 76 ans et quelques mois. Issu d'une famille honorable et ancienne de la librairie, qui s'occupa de son éducation avec le plus grand soin, il montra de bonne heure des dispositions pour l'étude ; dès l'âge de sept ans il faisait sa sixième au collège Mazarin. Ayant poursuivi et terminé ses humanités avec succès, il s'adonna à la théologie dont il conquit successivement tous les grades. A l'occasion de sa licence, chargé des Paranymphes pour la maison de Sorbonne, il composa des poésies qui furent appréciées. Après avoir professé la philosophie au collège du Plessis et dirigé l'instruction religieuse des jeunes gens dans plusieurs autres établissements universitaires de Paris il entra au séminaire de S. Magloire. Ordonné prêtre en 1715, il obtint le titre de docteur en Sorbonne en 1718 et se consacra dès lors à la composition des divers ouvrages qu'il a laissés. Mais ayant refusé de se soumettre à la bulle *Unigenitus*, il fut dépouillé de ses charges, exclu de la Sorbonne et banni du royaume où on lui permit de rentrer toutefois quelque temps après, mais demeura privé de toutes ses autres fonctions. D'une profonde piété, Besoigne supporta en vrai chrétien la longue maladie dont il devait mourir. Voici la liste de ses principaux ouvrages : 1° *Concorde des livres de la sagesse ou morale du S. Esprit*, 1737 et 1746 1 vol. in-12 ; 2° *Concorde des Épitres de S. Paul et de toutes les épitres canoniques ou morale des Apôtres*, 1747, 1 vol. in-12 ; 3° *Principes de la perfection chrétienne et religieuse*, 1748, 1 vol. in-12; plusieurs éditions depuis ; 4° *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, 1752, 6 vol. in-12. Cette histoire est divisée en deux parties ; les trois premiers volumes renferment l'*histoire des religieuses* ; les trois derniers, celle *des messieurs*. Composée d'après un très grand nombre de manuscrits concernant Port-Royal, cette histoire est riche en détails intéressants qu'on ne trouve pas ailleurs, écrite de ce style tranquille et posé, de ce ton recueilli qui lui donnent comme une saveur de cloître tout à fait en rap-

port avec le sujet qu'elle traite. Besoigne est le chroniqueur intime de Port-Royal, et sa phrase fervente raconte avec une exactitude pénétrée d'un respect qui finit par gagner le lecteur et par l'émouvoir ; 5° *Vies des quatre évêques engagés dans la cause de Port-Royal*, formant un *supplément* à l'*Histoire* dont nous venons de parler ; 1756, 2 vol. in-12. Les quatre évêques dont la vie est racontée dans ces deux volumes, étaient: *M. d'Alet* (Pavillon), *M. d'Angers* (Henri Arnauld), *M. de Beauvais* (Charles de Buzenval), *M. de Pamiers* (de Caulet); 6° *Prières et réflexions en forme de Litanies pour tous les temps et toutes les fêtes de l'année*, 1757 ; 7° *Principes de la pénitence et de la conversion, ou vie des Pénitents*, 1762, 1 vol. in-12 ; 8° *Principes de la justice chrétienne ou vie des justes*, 1762, 1 vol. in-12. Ces deux derniers ouvrages sont excellents, on y sent une piété nourrie à l'école des Saintes Ecritures, mais l'onction y manque absolument. On les a souvent réimprimés. Ceux qui auraient aujourd'hui la patience de les lire, en seraient largement récompensés par le profit qu'ils en retireraient au point de vue de l'édification. Besoigne est encore auteur de plusieurs autres ouvrages de polémique sur les matières théologiques ou sur les questions concernant la Bulle *Unigenitus* ; ils ne présentent plus aucun intérêt aujourd'hui. On peut consulter sur Besoigne : Rondet, *Mémoires sur la vie et les ouvrages de Besoigne*, 1763, in-8°, paru précédemment en tête du Catalogue des livres de Besoigne ; Cerveau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et amis de la vérité du dix-huitième siècle*, t. VI (Picot) ; *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. pendant le dix-huitième siècle*, t. II et IV ; *Biblioth. jansén.*; t. III. A. MAULVAULT.

BOCQUILLOT (Lazare-André), né à Avallon le 1er avril 1649, mort dans la même ville le 22 septembre 1728, à l'âge de quatre-vingts ans, était issu d'une famille pauvre et obscure. Son père, ancien sergent, était aubergiste ; sa mère, malgré l'humble condition où elle vivait, s'occupa de faire donner une bonne éducation à son fils, et le plaça tout jeune au collège des jésuites, de Dijon, dans lequel, fait remarquer avec complaisance un auteur janséniste, « on n'apprenait point à connaître les livres saints, pas même le Nouveau Testament. » Le jeune homme ne répondit point aux espérances que sa mère semblait concevoir de lui, car, après avoir terminé ses études, on le vit fréquenter de mauvaises compagnies et se livrer à la dissipation. Hésitant tour à tour entre la carrière des armes et l'état ecclésiastique, il embrassa tout à coup la diplomatie. S'étant fait agréer par M. de Mointel, ambassadeur de France à Constantinople, pour faire partie de sa suite, il l'accompagna en Turquie où il passa deux ans. Revenu en France, il se tourna vers le barreau, se fit recevoir avocat à Bourges, et vint exercer cette profession dans sa ville natale où il mena en même temps une vie de plaisirs et d'égarements. Mais cette nature ardente et passionnée était trop généreuse pour pouvoir trouver sa satisfaction dans une pareille existence. Une lassitude morale saisit notre jeune avocat et le jeta dans une profonde mélancolie ; c'était la première phase de l'œuvre de grâce qui allait s'accomplir en lui. Il avait un frère chez les minimes auquel il ouvrit son cœur, et, sur son conseil, il alla passer quelque temps chez les chartreux d'Auvrai. Il sortit de cette

retraite pour entrer au séminaire où il édifia ses condisciples par sa piété et son application dans les choses de Dieu. Ordonné prêtre en 1675, il voulut séjourner quelque temps au séminaire de Notre-Dame-des-Vertus, tenu par les pères de l'oratoire et y eut pour directeurs Michel le Vassor et le célèbre abbé Duguet (voir cet article dans le présent supplément). Nommé curé dans les environs d'Avallon, à Châtelux, il dut bientôt quitter cette paroisse pour cause de surdité. Cette infirmité l'ayant mis en rapport avec M. Hamon (voir cet article), célèbre médecin de Port-Royal, il alla passer huit mois dans cette solitude dont il adopta le régime de vie pour le reste de ses jours, et où sa conversion semble avoir reçu son baptême de feu. A partir de cette époque, Bocquillot, pleinement consacré à Dieu, offre en sa personne l'exemple des vertus chrétiennes. Entièrement livré à l'étude et à la prière, il recherche l'humilité et pratique les exercices d'une profonde piété. De retour dans son pays, il y mena une vie édifiante et studieuse qui lui acquit l'estime de tous les gens de bien. Généreuse et désintéressée, son âme une fois éclairée par la vérité religieuse, y demeura fidèlement attachée. Son opposition à la constitution *Unigenitus* lui attira des disgrâces vers la fin de sa vie, sans qu'il en ait été ébranlé dans ses convictions. Il a laissé plusieurs ouvrages; nous ne citerons que ceux qui ont trait à la religion; ce sont les suivants : 1° *Homélies ou instructions familières sur les commandements de Dieu et de l'Eglise*, publiées sous le pseudonyme de *sieur de Saint-Lazare*, Paris, 1688, 2 vol. in-12 (on trouve un abrégé de catéchisme à la fin du second volume); 2° *Homélies sur les sacrements*, 1688; 3° *Homélies sur le symbole des apôtres*, 1689; 4° *Homélies sur l'oraison dominicale*, 1689; 5° *Homélies sur les fêtes de quelques saints*, 1690; 6° *Homélies pour les vêtures et professions religieuses*, 1694; 7° *Discours sur les jeux innocents et les jeux défendus*, 1702. Ces différents ouvrages que l'auteur publia sur le conseil de Hamon et de Nicole, sont de format in-12; le style en est simple et facile; 8° *Traité historique de la liturgie sacrée ou de la messe*, Paris, 1701, 1 vol. in-8°, ouvrage remarquable et fort estimé, plein de recherches savantes et qui fait autorité sur la matière dans laquelle l'auteur était versé profondément. C'est le livre qui a valu une certaine célébrité à son auteur en le classant parmi les liturgistes les plus distingués. — Sources: *Vie de M. Bocquillot*, par M. Letors; l'abbé Barral, *les Appelants célèbres;* le père Labelle, de l'Oratoire, *Nécrologe des appelants et opposants à la bulle* Unigenitus; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle*, t. IV; Dom Clémencet, *Histoire générale de Port-Royal*, t. VIII, p. 104 et suiv.; Besoigne, *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, t. V; *Nouvelles ecclésiastiques*, au 3 avril 1745; Guibert, *Mémoires historiques et chronologiques sur l'Abbaye de Port-Royal des Champs*, t. VIII de la III[e] partie.

A. MAULVAULT.

BŒHRINGER (George-Frédéric), historien célèbre, né à Maulbronn, dans le Würtemberg, en 1812, mort à Bâle en 1879. Après avoir achevé ses études à Tubingue, compromis par ses opinions politiques avancées, il se vit obligé de fuir en Suisse (1833), fut nommé pasteur à Glattfel-

den, dans le canton de Zurich, et se lia d'amitié avec Strauss. Il donna sa démission en 1853, et se retira à Bâle pour se consacrer tout entier à ses travaux historiques. Aveugle, pendant les quinze dernières années de sa vie, il dut se faire aider pour ses travaux les plus récents. L'œuvre à laquelle Bœhringer a attaché son nom est intitulée *l'Eglise chrétienne et ses témoins ou Histoire de l'Eglise en biographies*, Zurich, 1842-1858, 12 vol.; 2e édit., Stuttg., 1861-1874, 24 vol. : elle s'arrête à Huss.

BOISSY D'ANGLAS (François-Antoine), célèbre conventionnel, naquit le 8 décembre 1756, à Saint-Jean-Chambre, près d'Annonay, dans une famille protestante où paraît s'être conservée la tradition huguenote. Dans un voyage que sa mère fit avec lui à Aiguesmortes, alors qu'il n'avait encore que sept ans, elle le mena à la Tour de Constance, où étaient encore enfermées quatorze prisonnières pour cause de religion; l'enfant conserva de cette visite un profond souvenir que l'homme fait a consigné dans un de ses ouvrages. — Boissy d'Anglas, ses études terminées, était devenu avocat au parlement de Paris, mais, au lieu de plaider, il se livrait à la littérature. La sénéchaussée d'Annonay l'envoya aux états généraux comme député du tiers état. Il y soutint les principes de la Révolution et demanda en 1790 des mesures rigoureuses contre la coalition réactionnaire qui menaçait le Midi de la guerre civile. Il défendit les droits des hommes de couleur dans les colonies. Ses opinions politiques et religieuses le faisaient accuser de rêver l'établissement en France d'une république protestante. Nommé procureur général syndic de l'Ardèche, il s'acquitta de ces fonctions avec fermeté et ne craignit pas d'exposer sa vie pour défendre celle de quelques prêtres enfermés dans la prison d'Annonay. Député à la Convention (septembre 1792), il vota la détention de Louis XVI, puis l'appel au peuple et le sursis à l'exécution du roi. Cet esprit de modération, peut-être aussi la velléité qu'il laissa apercevoir d'un appel à la résistance contre la Convention le firent accuser par ses ennemis de royalisme déguisé. Secrétaire de la Convention après la chute de Robespierre, puis membre du Comité de Salut public, il accepta la lourde responsabilité des subsistances dans une période des plus difficiles et ne se montra peut-être pas toujours à la hauteur de la tâche. Le peuple de Paris, affamé, se porta, le 12 germinal an III (1er avril 1795) sur l'assemblée qu'il envahit demandant du pain et la Constitution de 93. Cette échauffourée provoqua des mesures de rigueur contre quelques montagnards. Malheureusement, l'irritation populaire ne faisait que grandir avec la misère générale. Le 1er prairial (20 mai), l'Assemblée est de nouveau envahie par un flot d'émeutiers qui réclament du pain, la Constitution et l'élargissement des « patriotes » détenus. Boissy d'Anglas remplaçait au fauteuil le président absent. Des forcenés se précipitent vers lui, portant au bout d'une pique la tête du représentant Féraud qui vient d'être égorgé. On présente ce sanglant trophée à Boissy d'Anglas qui, avec une apparente impassibilité, salue la tête de son infortuné collègue et reste immobile à son siège, sans répondre aux injonctions ni aux menaces de la foule. « Ce moment, dit Edgar Quinet, fut le plus atroce de la Révolution; la foule se mit à rire et à applaudir en même temps. » Le courage, le calme imposant du pré-

sident, sauvèrent l'autorité et probablement aussi l'existence de la Convention. En tout cas, un acte si héroïque immortalise à juste titre le nom de son auteur. Boissy d'Anglas prit une part importante à la Constitution de l'an III. Son nom était devenu si populaire qu'il fut désigné par les assemblées électorales de 72 départements pour faire partie du Conseil des Cinq cents. Les propositions de clémence qu'il soutint en faveur des prêtres insermentés et des émigrés, son opposition aux projets d'amnistie des délits révolutionnaires, peut-être aussi des relations personnelles avec les royalistes de ce conseil, suspects de conspiration, le firent, au 18 fructidor, condamner à la transportation. Mais il parvint à fuir. Après le 18 brumaire, Bonaparte l'appela au sein du Tribunat dont il fut élu président et plus tard le nomma sénateur (1805), comte de l'Empire, grand officier de la Légion d'honneur. Ses opinions politiques semblent avoir été assez flottantes à cette époque; en effet, Louis XVIII le nomma membre de la Chambre des pairs, comme ayant accepté la déchéance de Napoléon; celui-ci retrouva ses services sous les Cent jours, et, après Waterloo, il fut l'un des commissaires royaux chargés de négocier avec les alliés. Néanmoins l'ancien conventionnel n'avait pas abdiqué ses principes libéraux et il eut plus d'une occasion de les défendre avec éclat au sein de la Chambre des pairs. Il s'efforça de retenir la Restauration dans les voies constitutionnelles : le jury, la liberté de la presse trouvèrent en lui un défenseur énergique et il sollicita le rappel des conventionnels exilés. — Boissy d'Anglas se montra toujours un protestant dévoué : sous la Révolution, il avait appuyé la liberté des cultes. Il contribua à la rédaction des lois organiques du culte protestant (germinal an X) et devint membre du consistoire de l'Eglise de Paris. En 1818, quand la réaction catholique, au mépris des lois, prétendit contraindre les protestants à tapisser les façades de leurs demeures sur le parcours des processions du Saint-Sacrement, Boissy d'Anglas, conjointement avec un autre protestant illustre, M. de Jaucourt, défendit les droits de ses frères. Il mourut à Paris le 20 octobre 1826. La Société biblique de Paris, dès sa fondation, l'avait choisi pour l'un de ses vice-présidents et l'Institut le comptait au nombre de ses membres. Boissy d'Anglas ne fut ni un grand orateur ni un écrivain brillant; c'était un homme d'étude et sa parole comme sa plume furent constamment au service de la liberté. Il écrivit bon nombre de brochures politiques et de rapports dont quelques-uns remarquables. Ses ouvrages les plus étendus sont les *Essais sur la vie, les écrits et les opinions de M. de Malesherbes*, 2 vol. in-8°, et les *Etudes littéraires et poétiques d'un vieillard*, 5 vol. in-12. H. Draussin.

BONIFAS-LACONDAMINE (Ernest), professeur en théologie, né le 21 octobre 1826, décédé le 19 décembre 1859. Après avoir poursuivi ses études classiques jusqu'à la licence ès lettres, complété sa préparation théologique de la faculté par un séjour de deux ans en Allemagne, il entra dans la carrière pastorale qui était dès son adolescence l'objet de ses vœux les plus chers. Consacré en avril 1854 à Nérac, il exerça pendant quelques mois, au sein de la petite paroisse de Salies-du-Béarn, un ministère que la maladie vint interrompre. Il rentra momentanément dans

sa famille à Montauban et employa ses loisirs à la théologie. Un appel de l'Eglise de Ganges l'arracha à la préparation de sa thèse de licence. Son activité au milieu de cette Eglise, bien qu'elle n'ait duré qu'une année, y a laissé dans les cœurs un souvenir durable. En 1856, son père, M. Bonifas-Guizot, professeur d'hébreu à la Faculté de Montauban, étant mort, les suffrages de la majorité des consistoires, sanctionnés par l'autorité, appelèrent Ernest Bonifas à la chaire vacante. Dans un remarquable discours d'installation, le jeune professeur, exposant les principes de l'enseignement théologique, combattait à la fois le criticisme et le dogmatisme exclusifs. « La théologie, disait-il, est une science positive dans son principe et dans son objet. La théologie repose sur la foi; la science chrétienne sur l'expérience chrétienne. » Il ne concevait pas une telle science désintéressée de la pratique et il estimait avoir « charge d'âmes. » Mais, s'il affirmait que l'école sort de l'Eglise, il voulait une théologie libre en ses travaux. « L'esprit de l'enseignement théologique, le véritable esprit scientifique doit être à la fois un esprit de libre recherche et de foi positive, de critique indépendante et de fidèle soumission. » Tels furent les principes de son enseignement personnel, dont les brillantes promesses ne purent recevoir qu'un commencement d'exécution. Obligé d'interrompre son cours après trois ans seulement, il s'éteignit à Cannes, entouré des siens, donnant au milieu des angoisses et des luttes de l'agonie, comme il l'avait fait dans la santé, l'exemple d'une foi simple et profonde. — Il n'a été publié de lui qu'un volume d'*Homélies et sermons*, où se trouve aussi son *Discours d'installation*.

BONIFAS (François), professeur et écrivain éminent, frère du précédent, naquit à Grenoble le 19 octobre 1837. Doué d'une intelligence vive et pénétrante, il avait conquis à vingt-neuf ans, et de la façon la plus brillante, les deux diplômes de docteur ès lettres et docteur en théologie, lorsqu'il fut, en 1866, appelé à occuper la chaire d'histoire ecclésiastique, vacante à la Faculté de Montauban, par la retraite du doyen Montet. Antérieurement à cet appel, François Bonifas avait rempli près de la même Faculté les doubles fonctions de sous-directeur du séminaire et de professeur agrégé de littérature. Les leçons qu'il donnait alors sur Corneille, résumées plus tard dans des articles de la *Revue chrétienne*, furent très appréciées pour l'originalité des pensées et le talent d'analyse comme pour l'art de bien dire. Peu de professeurs, comme le faisait remarquer justement un de ses collègues, sont arrivés à leurs fonctions aussi remarquablement doués et aussi solidement préparés que lui. L'autorité du savoir se trouvait rehaussée, chez François Bonifas, par une humilité profonde, une piété austère sans raideur ni étroitesse, une droiture de conscience qui l'avaient déjà fait admirer de ses condisciples lorsqu'il n'était qu'étudiant et qui inspiraient à ses élèves, malgré sa jeunesse, une réelle vénération. — Son enseignement avait un succès considérable : l'attention des auditeurs était forcée, saisie par une voix faible et douce qui dénotait, hélas ! la complexion délicate du professeur, mais où transparaissaient également et la candeur de son âme et la finesse de son esprit. Si les grands mouvements lui étaient interdits, sa

diction calme, pure avait un charme pénétrant, et la sûreté de son érudition, la profondeur de ses idées, la clarté de son exposition frappaient tous les esprits, tandis que le souffle moral de tout son enseignement remuait l'âme. — Par ses convictions profondes, François Bonifas se rattachait à ce qu'on est convenu d'appeler l'orthodoxie, et assurément jamais orthodoxie ne fut plus vivante ni plus charitable que la sienne. Pendant les douze ans qu'a duré sa carrière professorale, carrière féconde et bénie, mais beaucoup trop brève au gré des nombreux amis qui se félicitaient de ses travaux dans l'intérêt de la théologie et de l'Eglise, ses idées religieuses acquirent la maturité que donne l'expérience; elles ne varièrent point. Tous ses travaux, tout son enseignement, poursuivis dans un but apologétique, ont été fidèles au programme de son discours d'installation : la foi et la science ne sauraient s'exclure, les affirmations de l'une doivent s'accorder avec celles de l'autre. « Il faut, dit-il, que la philosophie soit religieuse et que la religion soit philosophique... Il n'y a pas deux vérités, il n'y en a qu'une. La vérité que découvre notre esprit ne saurait contredire la vérité que Dieu nous révèle; car notre esprit vient de Dieu et mettre aux prises la science et la foi, la religion et la philosophie, ce serait, selon l'énergique expression de Leibnitz, faire combattre Dieu contre Dieu. L'homme d'ailleurs ne peut être divisé contre lui-même; il ne peut croire comme chrétien ce qu'il rejette comme philosophe ou comme savant. » — François Bonifas fut enlevé à la science, à l'Eglise et à sa famille par une mort prématurée, le 15 décembre 1878. Il n'était âgé que de quarante et un ans; mais il avait pu produire bon nombre de travaux dignes d'attention et dont quelques-uns ont une importance considérable, notamment sa thèse de doctorat ès lettres, *Etude sur la Théodicée de Leibnitz*, ses thèses de licence et de doctorat en théologie, la *Doctrine de la Rédemption dans Scheiermacher* et l'*Essai sur l'unité de l'enseignement apostolique*. Rappelons en passant sa précieuse collaboration à l'*Encyclopédie* elle-même. Il écrivit pour compléter l'ouvrage de M. de Félice une *Histoire des protestants de France depuis* 1861. La *Revue théologique* de Montauban, dont il était le rédacteur-gérant, a publié de lui plusieurs études critiques et dogmatiques dont la dernière, sur la *Trinité*, demeure inachevée. — Deux ouvrages posthumes verront bientôt le jour : une *Histoire des dogmes*, rédigée d'après ses notes et celles de ses élèves par un de ceux-ci, M. J. Bianquis, avec une étude de M. Bois sur l'œuvre du théologien, et un *Recueil de mélanges littéraires et théologiques*, précédés d'une notice biographique étendue, par M. D. Benoit. H. DRAUSSIN.

BOST (John) [1817-1881], philanthrope chrétien, né à Moutiers-Grandval (Berne), où son père, Ami Bost (voy. ce nom) était pasteur. Il souffrit, tout enfant, des nombreux déplacements de sa famille, et, incapable d'un travail de tête appliqué, fut placé comme apprenti chez un relieur de Genève, puis il donna des leçons de musique par goût et pour vivre, se rendant à Paris pour suivre les cours de Chopin et de Kalkbrenner. L'influence du pasteur Louis Meyer le ramena aux traditions de foi de son enfance, et le jeune artiste de 23 ans passa un an à Sainte-Foy et deux ans à Montauban pour étudier la théologie. Mais ses

anciens maux le reprirent et, pour utiliser son temps, on l'envoya se remettre à Laforce, petit village de la Dordogne, qui se trouvait momentanément sans pasteur. Le ministère de John Bost fut fort apprécié et, sans avoir achevé ses études, il se fit consacrer et accepta la direction de l'Eglise libre qui venait de se constituer (1844). C'est alors qu'il fut amené peu à peu à fonder les neuf asiles d'enfants orphelins, idiots, épileptiques qui constituent ce qu'on appelle les œuvres de Laforce (voy. cet article). M. Bost les dirigea, matériellement et spirituellement, avec un zèle, une affection, une fermeté, un entrain que la maladie même ne réussirent pas à paralyser. Il avait trouvé une aide digne de lui dans la personne de M^lle^ Eugénie Ponterie, qu'il épousa en 1851. — Voyez A. Bouvier, *Le pasteur John Bost, fondateur des asiles de Laforce*, Paris, 1881.

BRUCK (le chancelier). Grégoire Heinse, plus connu sous le nom de son lieu natal, Brück, à cinq lieues de Wittemberg, et appelé parfois aussi *Pontanus*, est né en 1484. Il fit ses études en droit à Wittemberg et fut appelé par Frédéric le Sage aux fonctions de chancelier. En cette qualité, qu'il continua à revêtir sous trois électeurs, il rendit de précieux services à la cause de la Réformation. On ignore l'époque à laquelle il embrassa la foi évangélique, mais il est établi que son père vint se fixer, en 1519, à Wittemberg pour se rattacher aux doctrines de Luther. Il négocia à la diète de Worms, au sujet du réformateur saxon, avec Glapion, le confesseur de Charles-Quint. Ferme et conciliant, il contribua puissamment à l'organisation de la nouvelle Eglise et défendit avec tact et persévérance sa cause vis-à-vis de ses adversaires. C'est Brück qui, à la diète d'Augsbourg, fut chargé de la lecture de la confession de foi présentée à l'empereur par les princes protestants. Il montra, en ces jours mémorables, un courage et une confiance que rien ne put ébranler. En 1537, il installa le premier consistoire saxon. Lors de l'issue malheureuse de la guerre de Smalcalde, il accompagna les plus jeunes fils de son prince prisonnier à Weimar. Il termina ses jours à Iéna (1557). — Voyez Th. Kolde, *Der Kanzler Brück u seine Bedeu tung für die Entwicklung der Reformation*, dans la *Zeitschr. für die histor. Theol.*, 1874, p. 343 ss.; Muther, *Allgem. deutsche Biogr.*, III, 388 ss.

BUISSON (Eugène-Louis-Henri-Dautun), pasteur de l'Eglise réformée de Lyon pendant 53 ans et président du consistoire de cette même Eglise pendant 44 ans, est né à Valleraugue (Gard) le 4 mars 1804. Il a vécu dans cette petite ville cévenole jusqu'en 1820. Son enfance a été à la fois très libre et très studieuse. Tout jeune, il perdit sa mère. Il était fils de pasteur, et son père, tout en l'associant à ses courses de montagnes, lui fit faire lui-même de fortes études latines et développa son goût pour la lecture. De là date la double passion qu'il a conservée jusqu'à son dernier jour pour les grands spectacles de la nature et pour le commerce des grands esprits. En 1820, il entra au collège de Nîmes, et, comme il n'avait pas étudié le grec, il dut commencer par la quatrième; mais, en deux ans, il fit quatre classes. Quand ses études de Nîmes furent terminées, on l'engagea fortement à se préparer pour l'Ecole polytechnique; mais sa vocation de pasteur était décidée et, en

1824, il entrait à la Faculté de Genève. Là encore il fit d'excellentes études; sa correspondance avec son père montre qu'il se préoccupait sans cesse d'une forte préparation au pastorat, et, en particulier, de la prédication. Il joignait beaucoup d'autres études à celle de la théologie, il s'appliquait aux langues, aux lettres et aux sciences, s'essayait à la poésie, s'intéressait aux arts, persuadé que toute étude faite sérieusement élève la pensée et contribue à former le digne ministre de Jésus-Christ. — En avril 1828, il soutint sa thèse, et c'est à ce moment même qu'il fut appelé par l'Eglise de Lyon; il y prêcha pour la première fois le 1er août de la même année. Les qualités essentielles de sa prédication étaient déjà alors la simplicité et la noblesse de la forme, la richesse et la profondeur des pensées; mais d'année en année son éloquence a grandi et s'est élevée, même dans des improvisations souvent exemptes de défaillances, à des hauteurs où disparaissaient, pour les fidèles comme pour le prédicateur, toutes les différences dogmatiques, où toutes les âmes s'unissaient par les mêmes élans de foi, d'adoration et de charité. En 1830, il perdit son père; ce fut pour lui une dure épreuve; il ne lui restait de sa parenté qu'une sœur fixée au loin; son profond attachement à la famille Martin-Paschoud fut pour lui une grande consolation. Mêlé bien malgré lui, de 1828 à 1832, aux débats qui s'élevèrent entre Adolphe Monod et le consistoire de Lyon, il n'y prit guère part que pour montrer un esprit d'affectueuse conciliation auquel les deux parties adverses ont toujours rendu témoignage. En 1833, il réorganisa le diaconat de son Eglise et dès lors il ne cessa pas de montrer, pour cette œuvre comme pour toutes celles qui contribuaient au bien de son troupeau ou des Eglises, en général, un mélange de zèle et de prudence qui consolidait les bases de ces institutions et en assurait le développement. En 1836, il entra, par son mariage, dans une des familles protestantes les plus considérables de la ville; l'année suivante, il devint président du consistoire. — En 1848, il présida la grande assemblée des pasteurs de l'Eglise réformée de France et dirigea les discussions de ce synode officieux avec une modération et une impartialité qui se communiquèrent aux assistants d'opinions diverses. Ce n'était pas cependant une nature froide que celle d'Eugène Buisson; le tempérament méridional se manifestait au contraire dans toute sa manière d'être, particulièrement dans les élans de son imagination chaude et colorée. Aussi éprouvait-il une attraction spéciale pour la jeunesse; il en comprenait l'exubérance, il en aimait les enthousiasmes; il s'appliquait avec une vive sollicitude à diriger ses catéchumènes dans la vie, et c'est surtout pour eux qu'il a publié, en 1849, son volume des *Paraboles de l'Evangile*, traduit en plusieurs langues et bien digne de cet honneur. A cette époque, le *Disciple de Jésus-Christ* avait accueilli avec empressement plusieurs de ses excellents sermons et de ses belles poésies; le recueil de chants sacrés en usage dans l'Eglise de Lyon lui doit un bon nombre de ses meilleurs cantiques. Peu après l'apparition de ses *Paraboles*, il publia, en 1849, un volume sur *la Famille*; en 1861, un autre sur *la Société*. Les questions morales, sociales et religieuses qui s'agitaient dans ce temps, avec une grande vivacité, le déterminèrent à exposer les conditions du développement moral

de l'humanité, considérée dans l'individu, dans la famille et dans la société, et les circonstances l'engagèrent à faire paraître en premier lieu les discours qui se rapportent aux deux derniers points de vue; le volume sur *l'Homme* ne fut édité qu'en 1857; tous trois forment un ensemble d'enseignements à la fois classiques et saisissants où la forte logique s'unit à la haute éloquence comme à l'onction pénétrante. Ce fut après la publication de ces livres que le président du consistoire de Lyon reçut la croix de la Légion d'honneur. En 1867, le pasteur Buisson perdit en quelques mois un fils et une fille dans la fleur de l'âge. Alors on put juger de la puissance de ses convictions religieuses par la résignation, par la douceur, par la ferme espérance avec lesquelles il supporta ces cruelles épreuves. Dans la guerre de 1870 et 1871, encouragé par le dévouement de sa femme et de ses deux filles, secondé par des parents et des fidèles généreux, il établit une ambulance protestante dont lui et sa famille eurent la direction et qui guérit ou soulagea un nombre considérable de pauvres blessés, sans dictinction de culte. — En 1872, le pasteur Buisson présida le synode provincial séant à Lyon, et tous les membres de cette réunion le remercièrent de la façon impartiale, éclairée et sympathique dont il avait dirigé les délibérations. Néanmoins il ne fut point nommé délégué au synode officiel, parce que, tout en montrant le plus grand respect pour d'autres opinions que les siennes, il manifesta ouvertement ses propres tendances toujours franchement libérales. Le 1er février 1877, il prononça une dernière prédication dans son Eglise. Frappé bientôt après d'un mal incurable, il envoya, le 30 décembre 1878, sa démission au consistoire qui le supplia, avec succès, de garder les fonctions pastorales, en se déchargeant de celles de la présidence officielle et en gardant le titre de président honoraire. Au mois de juin 1880, sa digne compagne lui fut enlevée. Le 22 octobre 1881, il s'éteignit paisiblement à Saint-Etienne, après avoir déployé dans ses entretiens intimes une charité toujours plus large, toujours plus élevée au-dessus de l'esprit de parti, une résignation sereine, une foi toujours plus semblable à la vue. ÆSCHIMANN.

BULL (George), théologien anglican, né à Wells en 1634, mort en 1710. Après avoir fait à Oxford de solides études qui lui valurent le diplôme de docteur (1680), il fut nommé évêque de Saint-David (1705). Très versé dans la connaissance de l'antiquité ecclésiastique, il composa un grand nombre d'ouvrages qui ont été publiés par Ernest Grabe, à Londres, en 1703, avec des passages des Pères qui avaient échappé aux recherches de l'auteur. Nous citerons parmi eux : 1° *Harmonia apostolica*, Londres, 1669, où Bull s'efforce de montrer l'accord qui existe entre saint Jacques et saint Paul sur la foi et les bonnes œuvres; 2° *Defensio fidei Nicænæ*, Oxf., 1685-1688, où l'auteur cherche à établir que les docteurs et pères avant Nicée enseignaient déjà la doctrine officiellement proclamée dans ce concile; une nouvelle édition de cet ouvrage fut publiée, en 1784, par Zola, professeur à Pavie, avec des additions et des notes; 3° *Judicium Ecclesiæ catholicæ trium priorum sæculorum*, 1694; 4° *Primitiva et apostolica traditio dogmatis in Ecclesia catholica recepti de Jesu Christi divinitate*, 1705. — La *Vie* de

Bull a été publiée par Robert Nelson en 1713, ainsi que ses *Sermons*, en 3 vol.

BURIDAN (Jean), célèbre nominaliste qui professa au XIVe siècle, à l'université de Paris. Né à Béthune, dans l'Artois, il vint à Paris, vers 1310, et s'attacha à Occam ; il enseigna lui-même comme membre de la faculté des artistes, avec un grand succès, sous le règne de Philippe VI, remplit en 1348 les fonctions de recteur, fit partie d'une ambassade à la cour du pape à Avignon ; puis, après la défaite des nominalistes par les réalistes, il quitta Paris pour se rendre à Vienne, en Autriche, où il professa pendant quelque temps. Il mourut vers 1358. Buridan développa avec une grande rigueur et une courageuse franchise les principes de son maître Occam ; l'un des premiers il montra que la dogmatique et la métaphysique, la vérité théologique et la vérité philosophique se mouvaient dans des domaines différents ; l'un des premiers aussi, il accorda une attention particulière aux problèmes psychologiques et éthiques, et s'occupa avec prédilection de celui de la liberté humaine (*utrum sit possibile, quod voluntas, cæteris omnibus eodem modo se habentibus, determinetur aliquando ad unum oppositorum, aliquando ad aliud?*) Mais Buridan pose la question plutôt qu'il ne la résout et se retire prudemment sous l'égide des autorités philosophiques et théologiques régnantes : *Nullus debet de via communi recedere propter rationes sibi insolubiles, specialiter in his, quæ fidem tangere possunt aut mores.* C'est pour rendre plus clair ce problème que notre docteur se servit de la comparaison des deux ânes mourant de faim entre deux bottes de foin ou d'avoine, bien qu'elle n'ait pas été trouvée jusqu'ici dans ses écrits. Ses principaux ouvrages sont une *Summa seu summula de dialectica*, et un *Compendium logicæ*. Editions : Paris, 1500 1516, 1518 ; Oxford, 1637, 1640, 1641. — Voyez Bulæus, *Hist. univ., Paris.*, IV ; Fabricius, *Bibl. lat. med. ævi ;* Hauréau, *Philos. scolast.*, II, 483.

BUSENBAUM (Hermann), célèbre casuiste, né à Nottelen, en Westphalie, en 1600, professa la théologie à Cologne, puis exerça les fonctions de recteur du collège des jésuites de Hildesheim et de Munster. Il mourut en 1668. Outre un traité ascétique : *Lilium inter spinas, de virginibus Deo devotis eique in sæculo inservientibus*, on a de lui une *Medulla theologiæ moralis, facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiæ,* Munster, 1645, qui, en sept livres, traite des principaux cas de conscience, et a eu plus de cinquante éditions. Personne n'y avait rien trouvé à redire, jusqu'à ce que les PP. Lacroix et Collendal en firent deux volumes in-folio à l'aide de commentaires et d'additions, édition qui reparut à Lyon en 1729, avec de nouvelles additions, par les soins du P. Montausan. La dernière édition est de Louvain, 1848. Le parlement de Paris condamna le livre, à cause des propositions relatives à l'assassinat, en particulier au régicide ; celui de Toulouse le fit brûler et cita devant lui les directeurs des collèges de jésuites qui toléraient l'usage de la *Medulla ;* ils nièrent que ces maximes fussent celles de leur ordre, mais un jésuite italien, le P. Zacharia, les défendit. Ces débats ne contribuèrent pas peu à préparer l'orage qui éclata, contre l'ordre des jésuites, sous

le ministère de Choiseul. Malgré des expressions équivoques et des principes trop accommodants, il serait injuste pourtant de placer Busenbaum sur la même ligne que Suarez ou Mariana.

C

CAZALÈS (Edmond de), abbé et représentant du peuple, né à Grenade-sur-Garonne en 1804, mort à Rennes en 1876. Il était fils de Jacques de Cazalès, membre de la première Constituante, étudia le droit et devint juge auditeur au tribunal de Provins. Il abandonna ces fonctions en 1829 pour se consacrer à la discussion des questions religieuses. Il défendit avec enthousiasme les principes des catholiques qui essayaient de concilier l'Eglise romaine avec la Révolution française, et jusqu'en 1834 il fut rédacteur du *Correspondant* et de la *Revue européenne*. En 1835, il obtint une chaire à l'université catholique de Louvain. Deux ans après, il embrassa la carrière ecclésiastique et fut ordonné prêtre en 1843. Après un voyage à Rome, il fut nommé en 1845 directeur du séminaire de Nîmes. A l'avènement de la République de 1848, il était vicaire général et supérieur du grand séminaire de Montauban. Il se fit déléguer par les électeurs de Tarn-et-Garonne à l'Assemblée constituante et à la Législative, où il prit une part active à la discussion de la loi sur l'enseignement. Outre un certain nombre d'ouvrages de piété de moindre importance, on a de l'abbé Cazalès une *Etude historique et critique de l'Allemagne contemporaine*, Paris, 1853, et un écrit de circonstance, *Nos maux et leurs remèdes*, Paris, 1875.

CAZALLA (Augustin), martyr espagnol, disciple de Carranza, archevêque de Tolède, et comme lui confesseur de Charles-Quint. D'une naissance illustre, de beaux dons, une grande fortune, l'éducation la plus distinguée lui frayèrent la voie des premières dignités ecclésiastiques. Au sortir de l'université d'Alcala, grâce à l'influence de son père, Pedro Cazalla, président de la cour royale des comptes, il fut nommé chanoine à Salamanque et attira l'attention sur lui par son éloquence; en 1545, il fut nommé chapelain et aumônier de Charles-Quint; en Allemagne, où il accompagna son maître, à l'époque de la guerre de Smalcalde, il combattit d'abord les luthériens avec une grande ardeur, dans ses prédications et dans ses écrits. Une étude plus attentive de l'Ecriture sainte lui fit reconnaître les erreurs de la doctrine romaine et la vérité de la foi évangélique. De retour à Salamanque, et plus tard à Valladolid, il prêcha ouvertement le salut par la foi seule. La renommée de son orthodoxie, qui le protégeait encore, explique sa présence au couvent de Saint-Just et l'influence qu'il y exerça sur Charles-Quint. Mais il pouvait d'autant moins échapper à l'œil vigilant de l'inquisition que la de-

meure de sa mère à Valladolid était devenue le lieu de réunion de la jeune communauté évangélique. En 1558, il fut arrêté avec deux frères et deux sœurs et 70 à 80 autres protestants; après plusieurs mois d'emprisonnement, menacé de la torture, il confessa par écrit son adhésion aux doctrines de Luther. Il fut brûlé avec ses frères et sœurs et 25 autres personnes sur la place du marché de Valladolid, le 21 mai 1559. Une statue, élevée sur le lieu de la maison détruite et rasée, en mémoire du fanatisme barbare de l'inquisition espagnole, ne fut enlevée qu'en 1809 par les Français. — Voyez M'Crie, *Hist. de la Réforme en Espagne*; Bœhmer, *Inquisit. u. Evangel. in Spanien*, dans la *Deutsche Zeitschr., f. chr. Wissensch.*, 1852, N° 13 ss.; Plieninger, *Aug. Cazalla u. seine vier Geschwister*, dans le *Evang. Kalender* de Piper, 1858, p. 193 ss.; Zœckler, dans la *Real-Encykl.* de Herzog, 2e éd., II, 164 ss.

CLAUSEN (Henri-Nicolas), théologien et homme politique danois, né à Maribo, dans l'île de Laland, en 1793, mort à Copenhague en 1877. Après avoir terminé ses études, il voyagea en Allemagne, en Italie et en France. A Berlin, il subit l'influence de Schleiermacher. De retour dans sa patrie, il fut nommé professeur de théologie à Copenhague et publia, en 1825, un ouvrage qui souleva une longue et vive polémique: *L'Etat ecclésiastique, la doctrine et le rite du catholicisme et du protestantisme.* Il le fit suivre de trois autres publications : *Aurelius Augustinus Hipponensis, sacræ scripturæ interpres*, 1829; *Quatuor Evangeliorum tabulæ synopticæ*, 1829; *Bulla reformationis Pauli papæ III, ad historiam concilii Tridentini pertinens, concepta non vulgata*, 1829. Malgré la persistance de ses adversaires, Clausen vit croître sa popularité et l'estime du roi, qui le nomma, après la publication de ses *Discours populaires sur la Réformation*, 1836, recteur de l'université. Nous avons encore de lui un *Précis historique sur les travaux de l'université de Copenhague en 1837 et 1838*; une *Herméneutique du Nouveau Testament*, 1840; un travail sur le *Développement des dogmes fondamentaux du christianisme*, 1843; une *Explication historique et dogmatique de la confession d'Augsbourg*, 1851; le *Journal de littérature théologique étrangère*, depuis 1831. En politique, Clausen se montra partisan décidé de la nation danoise et des idées libérales. Il siégea dans les assemblées législatives, fut membre du Conseil d'Etat et ministre des cultes (1848-1851).

CLÉMENCET (Dom Charles) naquit en 1703, à Painblanc, village de l'ancien diocèse d'Autun, et aujourd'hui du département de la Côte-d'Or. Placé chez les oratoriens de la ville de Beaune, il y fit ses humanités; de là, il passa chez les dominicains de Dijon où il étudia la philosophie. Entré dans la congrégation des bénédictins de Saint-Maur, il y fit sa profession dans l'abbaye de la Sainte-Trinité, à Vendôme. Envoyé successivement à l'abbaye de Saint-Calais et à celle de Pontlevoy, il y montra de grandes aptitudes pour les divers emplois dont il fut chargé. Venu enfin à Paris, il y habita le monastère des Blancs-Manteaux où il fut associé à Dom Durand pour travailler au recueil des Décrétales, dont il prépara deux volumes. Dès lors, la vie de Dom Clémencet se résume dans les grands travaux qu'il a accomplis seul ou en collaboration avec

ses savants confrères. Il mourut dans la maison que nous venons de nommer, le 5 avril 1778 ; sa piété profonde, sa nature aimante, sa droiture et ses vertus l'on fait considérer, à juste titre, comme l'un des hommes les meilleurs de son époque. Ce savant bénédictin a laissé plusieurs ouvrages considérables dont voici la nomenclature : 1° *L'art de vérifier les dates historiques, des chartes, des chroniques et anciens monuments depuis la naissance de Jésus-Christ, par le moyen d'une table chronologique*, etc., *avec un calendrier perpétuel, l'histoire abrégée des conciles, des papes, des empereurs, des rois*, etc., Paris, 1750, in-4°, dont il donna une nouvelle édition, 1770, in-folio, en collaboration avec Dom Durand et Dom Clément, immense travail d'une colossale érudition ; 2° *Lettres d'Eusèbe Philarète à M. Fr. Morénas, sur son prétendu abrégé de l'Histoire ecclésiastique de M. Fleury*, Liège (Paris), 1753, 1 vol. in-12 ; 3° *Lettres d'un magistrat à M. Fr. Morénas, dans lesquelles on examine ce que dit cet auteur dans la continuation de son abrégé de l'Histoire ecclésiastique, sur ce qui s'est passé en France dans les tribunaux séculiers, au sujet de la constitution* Unigenitus, 1754, in-12 ; 4° *Histoire générale de Port-Royal, depuis la réforme de l'abbaye jusqu'à son entière destruction*, Amsterdam (Paris), 1755-1757, 10 vol. in-12, ouvrage bien écrit, accompagné de pièces et de documents précieux ; 5° *Histoire générale des écrivains de Port-Royal, contenant la vie, le catalogue des ouvrages composés par les solitaires qui ont habité ce célèbre désert, et avec des éloges historiques des auteurs, la chronologie de leurs ouvrages, des remarques sur les principaux, le dénombrement des différentes éditions*, ouvrage qui n'a point été imprimé. D'après l'abbé Grégoire, dans ses *Ruines de Port-Royal*, il devait en exister deux manuscrits dont l'un, possédé par Dom Brial, a été acquis par M. Sainte-Beuve ; il est maintenant à la *Bibliothèque du Protestantisme français*, place Vendôme, à Paris. L'autre exemplaire est probablement celui que M. l'abbé Guettée avait entre les mains il y a quelques années, et qu'il essaya de publier sous le titre de *Histoire littéraire de Port-Royal*, t. I. Paris, 1868, in-8°. Malheureusement, cette publication n'a pas été continuée ; ce tome Ier est le seul paru. Le manuscrit se compose de 5 volumes in-4° ; 6° *Conférences de la M. Angélique de S.-Jean* (Arnauld), *abbesse, sur les constitutions du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement*, Utrecht (Paris), 1760, 3 vol. in-12 ; 7° *La Vérité et l'Innocence victorieuses ; lettres à un ami sur la réalité du projet de Bourg-Fontaine*, Cologne, 1758, 2 vol. in-12 ; 8° *Vains efforts des bénis pères pour renouveler la fable de Bourg-Fontaine et les calomnies publiées dans la* « Réalité du projet de Bourg-Fontaine » *démontrée dans l'exécution*, brochure de 84 p. in-12 ; 9° *Authenticité des pièces du procès criminel de religion et d'état qui s'instruit contre les jésuites depuis deux cents ans, démontrée*, etc., 1760, 1 vol. in-12 ; 10° *Lettre de Philippe Gramme, imprimeur à Liège, à l'auteur de la* « Lettre sur le nouvel abrégé de l'Histoire ecclésiastique, par l'abbé Racine, » Liège, 1759, in-12, 55 p. ; 11° *Justification sommaire de l'Histoire ecclésiastique de l'abbé Racine*, 1760, 1 vol. in-12 ; 12° Les 10e et 11e volumes de l'*Histoire littéraire de la France*, et partie du 12e concernant saint Bernard et Pierre le Vénérable ; 13° les *Œuvres*

de saint Grégoire de Nazianze, le 1er volume, Paris, 1778, in-folio; en collaboration avec Dom Prudent Maran (voir ce nom). Clémencet travailla pendant quatorze années à la préparation de l'édition complète qui a paru depuis. Il avait appris le grec tout seul, et ce long travail prouve qu'il s'en était rendu maître. On a de lui plusieurs autres ouvrages polémiques sur les questions religieuses qui agitaient son époque; ils sont dépourvus d'intérêt de nos jours. A. MAULVAULT.

COFFIN (Charles) naquit le 4 octobre 1676, à Buzanci, bourg de l'ancien diocèse de Reims, aujourd'hui du département des Ardennes. Il fit ses premières études à Beauvais et les termina au collège du Plessis. Ayant embrassé l'état ecclésiastique, il ne voulut point en dépasser les ordres mineurs et se contenta toute sa vie de la simple tonsure. Du reste, quoique pieux, il était plus littérateur que clerc, les belles-lettres l'occupèrent toujours beaucoup plus que la théologie, et sa véritable vocation fut l'enseignement auquel il consacra toute sa vie. En 1718, il devint recteur de l'Université, en succédant à Rollin, charge qu'il exerça avec distinction; mais c'est surtout comme poète latin qu'il s'est illustré. C'est à la prière de M. de Vintimille, archevêque de Paris, qu'il composa les hymnes du nouveau Bréviaire de Paris, et qu'on peut appeler des poésies admirables. Ces hymnes qui, à la grâce du rythme, joignent la simplicité la plus touchante et l'onction la plus tendre, sont d'une latinité exquise. Coffin mourut d'une fluxion de poitrine, en 1749; il était âgé de 72 ans. On a de lui quelques discours et quelques odes latines. Ses œuvres ont été recueillies et publiées en 1755, 2 volumes in-12. Il prit part à la revision de l'*Anti-Lucrèce*, du cardinal de Polignac. — Ses hymnes ont été données au public en un volume in-12; dans l'édition du Bréviaire de Paris de 1836, elles sont marquées d'un C., ce qui permet de reconnaître toutes celles dont il est l'auteur.

COMBALOT (Théodore), célèbre prédicateur catholique, né à Châtenay (Isère) en 1798, mort à Paris en 1873, fut ordonné prêtre à 23 ans, après avoir déjà professé la philosophie avec distinction. Disciple zélé de Lamennais, dont il désavoua plus tard les doctrines, l'abbé Combalot représenta longtemps, dans la chaire, les traditions du journal l'*Avenir*. Ce fut lui qui prêcha, devant Charles X, le carême de 1830. Pendant les dix premières années du règne de Louis-Philippe, il fut, dans les églises de Paris, le principal émule de l'abbé Lacordaire. Le pape Grégoire XVI, devant lequel il prêcha à Rome, lui donna le titre de vicaire apostolique. L'abbé Combalot fut successivement nommé vicaire général des diocèses de Rouen, d'Arras et de Montpellier. L'éloquence de l'abbé Combalot se distingue par son caractère fougueux et intempérant, par un style ampoulé et souvent trivial; il assaisonne son argumentation d'invectives passionnées à l'adresse des philosophes et des hérétiques et ne recule pas devant l'arme déloyale de la calomnie. Le matérialisme religieux, chez lui, fête son triomphe le plus complet : le pape, les évêques, les prêtres sont des divinités en chair et en os, auxquelles est due une soumission absolue. Parmi ses écrits nous relevons : 1° *Eléments de philosophie catholique*, Paris, 1833; 2° *La connaissance de Jésus-Christ, ou le dogme de l'Incarnation envisagé comme la raison dernière et suprême*

de tout ce qui est, 1841; 4° édit., 1852; 3° *Mémoire adressé aux évêques de France et aux pères de famille sur la guerre faite à la société par le monopole universitaire*, 1844, écrit violent qui valut à l'auteur des poursuites judiciaires et une condamnation à un mois de prison; 4° *Conférences sur les grandeurs de la Sainte Vierge*, 1845; 5° *Lettre à M. Guizot sur le libre examen et la propagande des sociétés bibliques*, 1858. On a publié à Nantes des *Analyses développées des discours et conférences de M. l'abbé Combalot*, 1841.

CONDITIONALISME. — Le conditionalisme est une façon nouvelle de concevoir l'immortalité de l'âme. Il nie l'immortalité essentielle de l'âme et n'admet la survivance éternelle que pour ceux des hommes qui auront rempli certaines conditions; de là le nom d'immortalité conditionnelle. Ces conditions peuvent se résumer ainsi : la foi en Christ, la vie en Christ; cette foi seule, cette vie seule communiquent à la personnalité un principe de vie définitif, indestructible. Le but de l'incarnation a été d'immortaliser la vie humaine. Les méchants, les opposants du Christ, périront absolument; leur personnalité sera dissoute. On a aussi nommé cette doctrine doctrine de l'anéantissement des méchants. Cette doctrine, si elle n'a été systématisée et n'est devenue en certains endroits populaire que de nos jours, n'est pas sans parrains plus anciens dans l'histoire religieuse et philosophique; les égyptiens, les stoïciens, les gnostiques valentiniens, Arnobe l'Ancien, certains sociniens (Biddle, père des sociniens anglais), le docteur Watts en admirent le principe avec des nuances dans l'application. Mais ce n'est qu'au dix-neuvième siècle que la doctrine recrute presque simultanément plusieurs défenseurs autorisés et qu'elle tend même à devenir populaire. En divers endroits de leurs ouvrages Weisse et Olshausen déjà y semblent favorables (mais non pas Nitzsch, comme on l'a dit). Rothe, Herm. Schultz, Gess l'adoptent formellement. Mais c'est en Angleterre et aux Etats-Unis seulement que le grand public s'occupa de cette évolution dogmatique et que, de purement théologique et philosophique qu'il était, le débat est descendu sur le terrain religieux. — Le point de départ historique de ce mouvement des esprits est la publication du livre *Life in Christ* par le ministre indépendant Edward Withe, en 1846. Les théologiens anglais prévirent quel ébranlement cette conception nouvelle communiquerait au dogme traditionnel et on s'entendit pour ne pas la combattre, afin de la laisser ignorer. M. White comprit le sens de cette conspiration du silence, et se fit lui-même pendant plus de trente années le prédicateur de ses idées, gagnant ses disciples un à un. Aujourd'hui, plusieurs des plus distingués parmi les hommes d'Eglise et les théologiens de langue anglaise partagent ses convictions et on assure qu'il y a en Angleterre seulement plus de 50,000 conditionalistes. M. White n'a jamais voulu fonder une Eglise séparée, car il considère l'immortalité conditionnelle comme un dogme fondamental du christianisme et espère y ramener toutes les Eglises. Parmi les illustrations du conditionalisme, il faut citer les docteurs Dale, Parker, Perowal, les professeurs Hudson et Stokes, M. Henry Dunn, etc. Le *Christian World*, la *North american Review*, l'*Union chrétienne* de New-York

se sont occupés de cette question avec assez de fracas ; de même à Londres la *Contemporary Review*. — M. Byse vient de traduire la 4e éd. de l'ouvrage de White, qui avait commencé par être une grosse brochure, et qui est devenu un gros volume, toute une théodicée. Quelques pasteurs français, anciens étudiants de Rothe, ont incliné au conditionalisme. M. Renouvier s'en déclare partisan et a publié une série d'articles, dus à la plume de M. Pétavel, dans la *Critique religieuse*, de janvier 1879 ; autant en a fait la *Revue théologique de Montauban ;* M. Byse a étudié la question avec sympathie dans le *Journal du protestantisme français*. A Genève, M. Pétavel est l'éloquent et ardent défenseur du conditionalisme ; il a donné sur ce sujet un cours à l'université et a gagné à sa cause un pasteur en office et un ancien rédacteur de la *Semaine religieuse* qui, elle aussi, avait brièvement traité le sujet. Enfin le *Chrétien évangélique*, de Lausanne, a publié une remarquable étude critique de M. G. Godet, de Neuchâtel (janv. et fév. 1881). — Aux Etats-Unis, la question passionne à ce point que les convictions conditionalistes d'un pasteur, M. Pettingell, l'ont contraint à changer de résidence ; ses collègues ont tâché, sans y réussir, d'obtenir contre lui une déclaration d'hérésie ; le *Bible Bauner*, de Philadelphie, a publié des articles de sa plume et a traduit ceux de M. Byse. Le conditionalisme est discuté en Australie, en Chine et aux Indes. Il a trois journaux exclusivement à son service : le *Rainbow*, le *Bible Echo*, le *Christian Signal*. Il n'y a pas jusqu'au darbysme qui s'en mêle : le conventicule de Neuchâtel a exclu un de ses membres, convaincu d'hérésie conditionaliste. — Chose curieuse, cette évolution dogmatique semble être due à des motifs dépendant uniquement de la morale ; d'une part, les progrès contemporains de l'immoralité, de l'autre un certain abaissement de la prédication ont conduit à étudier les moyens de rendre au christianisme son influence et son activité moralisatrices en train de décliner. M. White et ses disciples ont cru découvrir que l'immortalité essentielle de l'âme n'est dans le christianisme qu'une infiltration platonicienne, et que les termes mârette dans l'Ancien Testament, θάνατος, ὄλεθρος et ἀπώλεια dans le Nouveau signifient anéantissement. Or, au contraire, pour les Hébreux, le mort descendait au schehôl, où il continuait à vivre d'une vie réduite et décolorée, mais où enfin il existait, et la notion d'anéantissement paraît absente de la grande philosophie grecque, comme aussi le terme rigoureux fait défaut au grec classique (*Phédon*, XXIX). L'étude attentive des textes prouve que le mot *mort* (généralement θάνατος) n'a que deux sens dans le Nouveau Testament : mort corporelle et condamnation dans la vie future. Un seul passage est à peu près favorable à l'anéantissement, mais il est dans 2 Pierre II, 12. Une foule de passages, au contraire, le combattent ; citons seulement : Luc X, 18 ; XX, 34-38 ; Jean V, 25-29 ; Luc XVI, 19-31 ; 1 Cor. XV, 22. 23. Les conditionalistes croient trouver chez certains pères leur doctrine favorite ; mais les passages de Polycarpe, de Théophile d'Antioche, d'Irénée et de Clément d'Alexandrie qu'ils tirent à eux sont contredits par toute l'harmonie des ouvrages où ils les puisent. Si Justin, Tatien, Irénée et Théophile pensent que l'immortalité de l'âme est un

don non originel, mais surajouté, ils en font cependant dès lors une qualité constitutive de cette âme. Tous les autres Pères sont formellement contraires au conditionalisme. — Nous sommes obligé d'entasser, de presser et de réduire nos arguments. Christ n'a jamais combattu sur ce point les pharisiens, partisans de l'immortalité essentielle, et pourtant il leur a constamment parlé de la vie future ; on ne distingue sur ce point non plus aucune modification de la foi juive des apôtres. Le conditionalisme est presque en contradiction avec la doctrine de la grâce, puisqu'il affirme l'irréparabilité du mal et la nécessité d'une expiation humaine adéquate au péché, tandis qu'au contraire la foi chrétienne détruit cette irréparabilité, puisque la grâce abroge la nécessité de la réparation. — Philosophiquement, les conditionalistes ont cru pouvoir, pour réconcilier la science expérimentale avec la religion, s'appuyer sur l'évolutionisme ; mais celui-ci n'admettra pas plus une immortalisation possible qu'une immortalité essentielle, car il faudrait toujours sous-entendre chez l'individu l'existence d'un germe de vie immortelle. Moralement, on a voulu voir dans la mort éternelle, non une punition sans fin, mais une punition dont la conséquence ; la destruction est sans fin ; on a transporté à la conséquence du fait la durée du fait lui-même. Or, un châtiment éternel doit avoir une durée morale équivalente, qui n'existe pas si le coupable est soustrait à la souffrance par l'anéantissement ; la souffrance est constitutive du châtiment. Le châtiment est envoyé pour avertir le pécheur et le ramener ; l'anéantissement n'est pas un châtiment, puisqu'il sépare irrémédiablement de Dieu. On ne peut d'ailleurs comprendre où serait, suivant les conditionalistes, la limite entre les viables et les non-viables, puisque tout péché amène une destruction partielle. Enfin l'être libre ne peut pas, selon nous, user de sa liberté pour détruire sa vie (il ne s'agit pas ici de sa vie terrestre), car la vie est le don initial qui domine tous les autres. — Voyez *Life in Christ*, par E. White, 4e édit., Londres, 1879 ; le même (*Vie en Christ*), trad. par Byse, Paris, 1880 ; *La Fin du mal*, par E. Pétavel ; *Life and Death*, par E. White, Londres, 1877 ; *Le Conditionalisme et l'Universalisme conditionnel*, par H. Berguer, Genève, 1879. HENRY BERGUER.

CUVIER (Charles-Chrétien-Léopold) naquit le 24 octobre 1798, dans le presbytère de Seloncourt (Doubs). Il fit ses premières études au collège de Montbéliard et fréquenta plus tard la Faculté de théologie de Strasbourg jusqu'en 1819. Appelé à Paris, il devint le secrétaire de l'illustre Georges Cuvier, son parent, et remplit en même temps les fonctions d'aumônier au lycée Louis-le-Grand. En 1821, il fut nommé professeur d'histoire au collège royal de Strasbourg, et, en 1824, il obtint la chaire d'histoire à la Faculté des lettres de cette ville qu'il occupa pendant quarante ans. En 1859, il fut nommé doyen de la Faculté et, lorsqu'une grave maladie l'obligea de renoncer en 1860 au professorat, le ministre le décora de la croix de la Légion d'honneur et lui décerna le titre de doyen honoraire. C'est pendant la retraite studieuse de 1860-1880 que Cuvier publia son *Cours d'études historiques au point de vue philosophique et chrétien*, dont le sixième et dernier volume a paru un an avant sa mort. — A côté de son enseignement universitaire, Cuvier avait toujours accordé

une large place à la prédication et à une activité chrétienne richement bénie : évangéliser, c'était sa vie. Dès 1823, il avait fondé pour les étudiants en théologie des réunions consacrées à l'étude de la Bible et à la prière. En 1834, il fondait, avec le concours de plusieurs amis, la Société évangélique, qui avait pour but d'empêcher la dissidence et de répondre aux besoins religieux du Réveil. La Société prit possession de la chapelle de l'oratoire où Cuvier organisa à des heures différentes de celles du culte public un service d'édification régulier, auquel il ajouta bientôt une école du dimanche. Ce fut là, dans ces pieuses réunions, que Cuvier déploya toute l'originalité de son esprit et donna une pleine expression aux convictions de son cœur aimant. Ses méditations si familières et si intimes, empreintes de tant de vie, furent pendant trente ans une source de recueillement et de bénédictions à un grand nombre d'âmes. — Cuvier prit aussi l'initiative de la création d'une Société des amis des pauvres, d'un Asile pour les servantes et d'un Refuge pour les jeunes filles tombées. Il présida pendant 36 ans le comité de l'Etablissement des orphelins au Neuhof et enrichit la littérature religieuse d'un *Recueil de psaumes et cantiques*, d'une *Exposition de la doctrine évangélique* et d'une nouvelle édition augmentée de la *Liturgie de la Confession d'Augsbourg*. Ses *Conseils et Consolations de l'expérience*, dont Vinet faisait grand cas, furent traduits en plusieurs langues. — Après la guerre de 1870, M. Cuvier s'établit d'abord à Berne, et résida depuis 1875 dans son pays natal de Montbéliard, où il continua son activité chrétienne et littéraire jusqu'au dernier jour de sa longue carrière. Il s'endormit le 17 avril 1881, à l'âge de quatre-vingt-deux ans.

D

DA COSTA (Isaac), poète et apologiste chrétien en Hollande, né à Amsterdam en 1798, mort en 1860. Originaire d'une famille noble de juifs portugais, il fit ses études en droit à l'université de Leyde, se distingua de bonne heure par ses dons poétiques, et se convertit en 1821, avec son ami le docteur Capadose, au christianisme. Zélé pour la défense de l'Evangile en face des attaques de l'incrédulité moderne, il composa une foule d'ouvrages d'apologétique populaire qui se distinguent par la chaleur de la piété, la variété des connaissances et un style poétique entraînant, plus que par la profondeur de la pensée ou la solidité du raisonnement. Il organisa de même, à Amsterdam, une série de conférences publiques sur les saintes Ecritures, dans lesquelles il s'appliquait à en démontrer la vérité et la divinité, en s'appuyant surtout sur les preuves internes. Parmi ses écrits nous signalerons : 1° *Leçons sur l'unité et l'harmonie des Evangiles*, 1840, 2 vol., dirigées contre la

Vie de Jésus, de Strauss ; 2° *L'apôtre saint Paul*, 1846, contre Baur et l'école de Tubingue; 3° *L'apôtre saint Jean et ses écrits*, 1854; 4° *Les Actes des apôtres*, 1856-58, 5 vol.; 5° *Le peuple d'Israël*, 1849. Il protesta aussi avec énergie contre les tendances néologistes des écoles de Groningue (1847) et de Leyde (1857). — M. Kœnen a publié un *Levensbericht* de Da Costa dans les *Handelingen van de Maatschappy der Nederl. Letterkunde*, 1860, p. 305 ss., avec un catalogue complet de ses ouvrages. Le même auteur publia une édition de ses œuvres religieuses sous le titre de *Opstellen van godgeleerden en geschiedkundigen inhond*, 4 vol. Ses poésies ont paru sous le titre de *Kompleete dichtwerken*, à Harlem, 1861, 3 vol.

DEGUERRY (Gaspard), prêtre français, né à Lyon, en 1797, d'une famille originaire de la Suisse, fit ses études au petit séminaire de sa ville natale, puis au collège de Villefranche. Ordonné prêtre en 1820, il professa la philosophie, l'éloquence et la théologie, et se livra ensuite à la prédication. En 1824, il prêchait à Lyon ; en 1825 et 1826 à Paris, et, l'année suivante, Charles X le nomma aumônier du 6e régiment de la garde royale, qu'il suivit jusqu'en 1830 à Orléans, Rouen et Paris. Après la révolution de 1830 l'abbé Deguerry reprit le cours de ses prédications. Au retour d'un voyage accompli à Rome, en 1840, il devint chanoine de Notre-Dame, puis archi-prêtre, et passa successivement à la cure de Saint-Eustache (1845), et à celle de la Madeleine (1849). Il refusa l'évêché de Marseille que Napoléon III lui offrit, mais se chargea de l'éducation religieuse du prince impérial (1868). Arrêté, après l'insurrection du 18 mars 1871, comme otage, par les fédérés, avec MM. Darboy et Bonjean, il fut conduit à Mazas et fusillé à la Roquette avec ses compagnons. On a de lui deux *Eloges de Jeanne-d'Arc* (1828 et 1856) ; une notice sur *la Trappe* (1844), une *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament* (1846), une *Vie des saints* (1845), une *Retraite prêchée aux conférences de saint Vincent de Paul* (1859) et des sermons prêchés à la chapelle des Tuileries sur l'*Oraison dominicale* (1866).

DENFERT-ROCHEREAU (Pierre-Marie-Philippe-Aristide), le colonel, naquit à Saint-Maixent (Deux-Sèvres), le 11 janvier 1823. Il était fils de René-Clovis Denfert-Rochereau et de Constance David La Noue. La famille Denfert de Rochereau dont il descend est une ancienne famille de la Saintonge qui avait embrassé le prostestantisme dès la Réforme. En 1793, les Denfert de Rochereau ont abandonné la particule de, remplacée depuis par un trait d'union. Le colonel Denfert-Rochereau, après avoir fait de brillantes études à Poitiers, à Toulouse et à Paris, au lycée Louis-le-Grand, fut admis en 1842 à l'Ecole polytechnique, puis entra en 1844 comme sous-lieutenant-élève du génie à l'Ecole d'application de Metz, d'où il sortit le premier en 1846. Il fut envoyé à Montpellier comme lieutenant au 1er régiment du génie que commandait alors le colonel Niel, depuis maréchal de France. En 1849 il prit part au siège de Rome, monta à l'assaut en tête de colonne et eut sa tunique criblée de balles qui, heureusement, ne l'atteignirent pas. Après la campagne, il fut nommé capitaine à Toulon et chargé, à ce titre, de la construction d'un fort très-important. En 1854 il prit part à

l'expédition d'Orient, se signala aux attaques de droite, et monta à l'assaut le premier dans les fameuses journées des 7 et 18 juin (Mamelon vert et Tour Malakoff). Atteint d'un biscaïen à l'épaule, il resta, malgré sa blessure, sur le champ de bataille, à son poste, jusqu'au moment où une balle, lui traversant la jambe, vint le mettre forcément hors de combat. Il reçut pendant cette campagne la croix de la Légion d'honneur, et la médaille de la valeur militaire de Sardaigne. Nommé professeur-adjoint du cours de construction, à l'Ecole d'application dont il avait été autrefois l'un des élèves les plus brillants, il se livra ardemment à l'étude de l'art de l'ingénieur, et fit paraître un mémoire très remarqué sur les voûtes en berceau. Ce mémoire, qui a été publié dans la *Revue d'architecture*, fut présenté à l'Institut par le maréchal Vaillant. En 1860 il partit pour l'Algérie où Il devait trouver l'occasion d'appliquer ses théories sur la stabilité des voûtes, en construisant sur le Tighaout, près d'Orléansville, deux ponts passerelles d'une grande hardiesse. En 1863 il fut promu au grade de chef de bataillon et, en 1864, nommé chef du génie de la place de Belfort où on faisait alors d'importants travaux de fortification. En 1868 il reçut la croix d'officier de la Légion d'honneur. Le 7 octobre 1870, il fut promu lieutenant-colonel à son tour du tableau d'avancement au choix et, le 19 du même mois, colonel et commandant supérieur de la place de Belfort. Elu député du Haut-Rhin pendant le siège même de Belfort qui durait encore au moment des élections, il donna sa démission en même temps que les autres députés de l'Alsace. Réélu au 2 juillet dans le Doubs, l'Isère et la Charente Inférieure, il opta pour ce dernier département. Malgré son attachement pour l'armée et ses goûts entièrement militaires, n'ayant pas été nommé général, il n'avait pas cru pouvoir exercer un commandement de colonel en temps de paix après avoir exercé, avec succès, devant l'ennemi, les fonctions de général de division. Aussi se résigna-t-il à accepter le mandat de député qu'on lui offrait, tout en restant en activité, hors cadres. Son échec aux élections sénatoriales, en 1876, l'obligea à prendre sa retraite pour ne pas rester dans l'armée avec un grade qui ne lui permettait pas d'exercer un commandement en rapport avec ses services. Il fut alors élu député du 6e arrondissement de Paris, puis questeur de la Chambre des députés.—Candidat du comité protestant libéral aux élections consistoriales de l'Eglise réformée de Paris en mars 1872, le colonel Denfert, opposé à M. Guizot, échoua avec une honorable minorité. Il prit part, au mois de juillet de la même année, aux discussions du synode général. Il mourut au palais de Versailles, emporté par un accès de fièvre pernicieuse, le 11 mai 1878. Plein de foi il avait vu approcher sa fin sans en rien dire à ceux qu'il aimait, montrant jusqu'au dernier moment le calme et la fermeté qui ne l'avaient jamais quitté. Il est enterré à Montbéliard où sa famille lui a élevé pour tombeau une simple pyramide de granit. Depuis sa mort on lui a élevé deux statues, l'une à Saint-Maixent, sa ville natale, l'autre à Montbéliard, dans ce pays qu'il a conservé à la France.

DE SANCTIS (Louis). — Né à Rome le 31 décembre 1808, prêtre à 23 ans, il se distingua par son goût pour les études théologiques et son dé-

vouement pour les bonnes œuvres, à Viterbe d'abord, puis à Gênes. De retour à Rome, il fut nommé membre *Qualificatore della Suprema S. Inquisizione*, et curé de la paroisse dite *Maddalena alla Rotonda*. Son zèle pour la prédication et son ardeur à défendre les traditions romaines lui laissèrent dans l'âme un doute poignant, qui se trahit bientôt. Suspect à l'Inquisition, on lui fit un petit procès. La lecture de la Bible acheva de le détacher de l'Eglise de Rome, et un pasteur écossais lui procura l'occasion de s'exiler. Il quitta Rome le 10 septembre 1847, se rendit à Corfou par la voie d'Ancône et de là à Malte. Pie IX, qui l'aimait, lui fit écrire par le cardinal Ferretti, pour l'inviter à retourner. Ce fut en vain. « Je jure devant Dieu que, en abandonnant Rome, je n'ai eu d'autre pensée que celle du salut de mon âme, » dit de De Sanctis dans sa réponse. Sa *Lettre à Pie IX*, publiée l'an 1849, a compté 20 éditions. C'est à Malte qu'il commença la série de ses publications, *Il cristiano cattolico, la Confessione*, etc. Il y épousa Marthe Sommerville, fille du gouverneur de Gorro. Il quitta l'île en 1850 pour se rendre à Genève. Là il évangélisa, et son séjour ne fut interrompu que par une visite missionnaire dans les cantons italiens. En attendant, l'Italie ouverte à la liberté et à l'Evangile le réclamait, surtout l'Eglise Vaudoise, qui l'enrôla parmi ses ouvriers et, à sa demande, lui conféra l'imposition des mains. Il était à Turin, la capitale d'alors, et déjà le réveil évangélique prenait des proportions réjouissantes, lorsqu'une discorde regrettable éclata. De Sanctis se sépara de la communauté vaudoise et, pendant dix ans, appartint à la secte dite plymouthiste. Ramené par l'expérience à l'Eglise qui lui était chère, il dirigea l'*Eco della Verità* et fut nommé professeur à l'Ecole vaudoise de théologie de Florence. C'est là qu'il mourut, le 31 décembre 1869, quelques mois avant la chute du pouvoir temporel qu'il avait contribué à ébranler par ses écrits. Ceux-ci constituent son plus grand mérite. Ils traitent surtout de polémique. Le style en est clair, populaire. Tout y révèle une âme honnête et droite. De Sanctis est l'homme le plus marquant du réveil évangélique italien. — Sources : *Biografia di Luigi De Sanctis*, Firenze, 1870. Cet écrit anonyme, dû à la plume d'un vétéran du Réveil, énumère les nombreux écrits de De Sanctis, même ceux qu'il laissa inachevés, et qui sont encore inédits. Gavazzi publia aussi une notice biographique de notre auteur. Em. Comba.

DIESTEL (Louis de), exégète célèbre, né à Kœnigsberg en 1825, mort à Tubingue en 1879, professa successivement avec un grand succès à Bonn (1851), à Greifswalde (1862), à Iéna (1867), à Tubingue (1872). Sa branche de prédilection était l'exégèse de l'Ancien Testament dont il s'acquittait avec une précision pleine de fraîcheur et une science aussi modeste que sûre. Nous relèverons parmi ses ouvrages : 1° *La bénédiction de Jéhova* (Genèse XLIX), Bonn, 1854 ; 2° *L'histoire de l'ancien testament dans l'Eglise chrétienne*, 1868 ; 3° *Le déluge et les légendes dans l'antiquité*, 1871 ; 2° éd., 1876. Diestel se rattachait au parti libéral modéré.

DIODATI (Jean) [1576-1649]. Parmi les théologiens genevois du XVIIe siècle se détache la figure de Jean Diodati. On se tromperait

fort si l'on mesurait à l'étendue de sa réputation actuelle son influence sur ses compatriotes et sa renommée chez ses contemporains. Il y a des hommes qui devancent leur siècle et sont comme des pionniers défrichant l'avenir. Ce ne sont pas ceux qui ont le plus de succès de leur vivant. Il y a des hommes qui sont tout entiers de leur époque, la résument, et se trouvent à un moment donné les représentants les plus exacts et les plus autorisés d'une nation, d'un état social, d'une religion, d'une nstitution, d'un principe. Cela ne veut pas dire qu'ils ne puissent produire une œuvre traversant les siècles, mais le domaine où ils se meuvent surtout, c'est le présent : ils brillent de tous les rayons qui se concentrent sur eux à un moment donné, mais pour se ternir plus vite. Tel fut Jean Diodati pour l'Eglise de Genève. — Issu d'une famille noble de Lucques, que la persécution avait poussée à Genève, il montra dès son jeune âge des facultés brillantes et fut bien vite un des champions les plus ardents et les plus considérables de la foi réformée. Pasteur et professeur dans la Rome protestante, en un temps sérieux et troublé, les occasions ne lui manquèrent pas de prouver son zèle et ses talents. — Il montra toute sa vie le plus grand intérêt pour l'évangélisation de l'Italie, à laquelle le rattachaient son origine et ses traditions de famille. A certain moment, Venise étant en délicatesse avec Rome, les protestants conçurent le projet de rattacher à la Réforme la puissante république. Un parti influent, dirigé par le célèbre Paolo Sarpi et encouragé par l'ambassadeur anglais, penchait vers les idées évangéliques. Jean Diodati entretint une correspondance active avec les chefs du mouvement, se rendit même à Venise pour préparer les voies, et son nom est indissolublement lié à cette tentative hardie, qui excita de si grandes espérances, qui paraissait avoir tant de chances de succès, mais qui échoua devant les efforts de la réaction catholique et à laquelle le meurtre de Henri IV vint donner le coup de mort. *Spes cum vita regis periit*, écrivait douloureusement Sarpi à Duplessis-Mornay. — Jean Diodati fut plus d'une fois chargé de missions importantes par la compagnie des pasteurs. Ainsi en 1611 il fut envoyé vers les Eglises de France pour quêter en faveur de la République de Genève, dont les ressources étaient épuisées ; en 1618, il fut un des deux députés genevois au synode de Dordrecht et défendit avec une ardeur qu'on a jugée intolérante, les doctrines orthodoxes contre les arminiens. Il fit partie de la commission qui rédigea les célèbres canons de Drodrecht. — Comme prédicateur, Jean Diodati s'acquit une réputation qui dépassa les bornes de sa patrie. Original, courageux au point de s'attirer quelquefois des désagréments avec le gouvernement dont il ne craignait pas de juger les actes, véhément jusqu'à l'excès, il manquait pourtant de clarté, si l'on en croit le propos de Pierre Du Moulin, l'illustre théologien français. Ce dernier ayant prêché un jour dans notre ville, quelqu'un demanda à Diodati ce qu'il pensait de son sermon. « Les eaux claires ne sont jamais profondes, » répondit le pasteur genevois. Le même dimanche, Diodati ayant fait une prédication à laquelle assista Du Moulin, celui-ci fut invité à se prononcer sur le discours qu'il

venait d'entendre. Connaissant le propos tenu sur son compte, il dit spirituellement : « Les eaux profondes ne sont jamais claires. » — Mais le vrai titre de glore de Jean Diodati, c'est sa traduction italienne de la Bible. De là vient que son nom est beaucoup plus connu au delà des Alpes que dans son propre pays. Il maniait l'italien avec plus de facilité et d'élégance que le français, et son travail obtint, dès son apparition, un succès qui n'est comparable qu'à celui de la version de Luther en Allemagne. Encore aujourd'hui, après plus de deux siècles, c'est la version de Diodati qui se répand à profusion dans la Péninsule. et qui est entre les mains de tous les Italiens évangéliques. Elle parut la première fois à Genève en 1607. Jean Diodati mit aussi les psaumes en vers italiens, et en vers français. Le premier de ces ouvrages eut un grand nombre d'éditions. Il traduisit en français la Bible, qu'il enrichit de notes et commentaires (1644), *l'Histoire du Concile de Trente* de Paoli Sarpi, et un livre anglais d'Edwin Sandys intitulé : *Rapport de l'état de religion en Occident*. Il écrivit en outre beaucoup de dissertations théologiques en latin. — La principale biographie de Jean Diodati est due à la plume de M. Eugène de Budé, *Vie de Jean Diodati*, Genève, 1869. Nous en avons tiré en grande partie la matière de cette notice. Voir aussi Senebier, *Histoire littéraire de Genève*, t. II, p. 79-86 ; deux articles assez complets insérés dans la *Nouvelle biographie générale* de Hœfer, Paris, 1858, et dans la *Biographie universelle ancienne et moderne* de Michaud, Paris, 1854, ainsi que les articles de M. Charles Dardier sur *Jean Diodati à Nîmes* dans le *Journal du Protestantisme français*, 1882, nos 1 et 2. A. Guillot.

DRELINCOURT (Laurent), né à Paris en 1626, digne fils du pasteur Charles Drelincourt. Après de brillantes et solides études à l'académie de Saumur, il reçut vocation de l'Eglise réformée de La Rochelle et, comme La Chapellière, fit de sa vie tout entière la plus éloquente des prédications. Il fut consacré par son père, à La Rochelle, au ministère évangélique, en 1651, avec le concours des pasteurs Auboyneau, Bouhereau, Flanc et du Faur, et justifia la confiance des Rochellais par l'assiduité en sa charge, la sainteté de sa vie, la douceur de ses mœurs, ses lumières, son humilité chrétienne, sa charité et son dévouement inépuisable. Forcé d'abandonner son troupeau en 1660 par suite de l'édit qui interdisait le séjour de La Rochelle aux familles des protestants qui n'étaient pas domiciliées avant le siège de 1628, il fut appelé par l'église de Niort et mourut le 2 juin 1680, dans sa 56e année, à la suite de cruelles souffrances supportées avec un héroïsme chrétien. — On lui doit : *Le saint ministère de l'Evangile* (1651) ; *Sermon sur les noces de Cana* (1657). *Le salutaire lever du soleil de justice* (1665) ; *Les étoiles de l'Eglise et les chandeliers mystiques* (1677). Un recueil de *Sonnets chrétiens*, souvent réimprimés et qui soutinrent la foi de nos pères pendant les persécutions. « Ces sonnets sont fort pieux, écrivait l'abbé Goujet, assez bien versifiés, exacts pour le dogme comme pour l'histoire, et je n'en ai pas vu un seul, ajoute le bon abbé, qui se ressente des erreurs du calvinisme dans lesquelles M. Drelincourt

était engagé. » L'inspiration religieuse a certes sa puissance dans les vers suivants sur l'épreuve.

Coupe, brûle, mon Dieu, cette chair criminelle,
N'épargne point ma vie, éteins-la si tu veux,
Pourvu que ta bonté, répondant à mes vœux,
Me sauve des horreurs de la mort éternelle.

La peine dont Ta loi menace l'infidèle
Me fait glacer le sang et dresser les cheveux,
Et que sont au prix d'elle et les fers et les feux
Dont je sens les assauts en ma course mortelle?

Mais mesure ma force à celle de Tes coups,
Verse pour me guérir Ton baume le plus doux,
Fais que j'éprouve en Toi les tendresses d'un père,

Qu'adorant Ta sagesse, et pleurant à Tes yeux,
J'envisage ma croix comme un mal nécessaire,
Puisque c'est par la croix que l'on s'élève aux cieux!

L. de Richemond.

DUFF (Alexandre), missionnaire anglais, né en 1806 à Pitlocry, dans le comté de Perth, en Ecosse, mort à Edimbourg en 1878. Ayant terminé ses études à l'université de Saint-Andrew (1829), il s'embarqua sur le *Lady Hallond* pour aller prêcher la foi chrétienne dans les Indes orientales. La navigation, qui fut des plus malheureuses, dura huit mois: le bâtiment fit naufrage au cap de Bonne-Espérance, fut assailli de violentes rafales, près de l'île Maurice, et à l'embouchure du Gange fut jeté à la côte par un ouragan. Duff passa quelques années au milieu des peuplades les plus farouches de l'Inde. Rentré en Ecosse en 1863, après plus de trente ans de travaux missionnaires, il fut élu président du comité des missions étrangères de l'Eglise libre; il fit créer de nouvelles chaires de théologie dans les collèges et consentit à en accepter une, mais sans aucune rétribution. Nous citerons parmi ses ouvrages 1° *Les missions de l'Eglise écossaise dans l'Inde*, 1835; 2° *Apologie des missions indiennes*, 1837; 3° *Nouvelle phase de la littérature anglaise dans l'Inde*, 1837; 4° *L'Inde et les missions*, 1839; etc., etc.

DUGUET (Jacques-Joseph). Bien que ce sujet ait déjà été traité dans l'*Encyclopédie* (t. IV, p. 132), nous croyons devoir consacrer à Duguet un second article, plus complet. Il naquit à Montbrison le 9 décembre 1649. Son père, Claude Duguet, avocat du Roi au Présidial de cette ville, était un homme universellement estimé, un magistrat intègre, vertueux et d'une science peu commune. Le jeune Duguet fit ses études chez les Pères de l'Oratoire dans le collège qu'ils possédaient dans sa ville natale. N'ayant encore que douze ans, il eut occasion de lire l'*Astrée* de d'Urfé, et, charmé de cette lecture, il résolut d'écrire un roman dans le même genre, ce qu'il fit non sans un succès relatif; satisfait de son travail, il le lut à sa mère, femme chrétienne, pleine de sens et de piété qui, après l'avoir écouté, lui dit ces paroles qui semblent avoir eu une grande influence sur l'avenir de son fils : « Vous seriez bien malheu-

reux si vous faisiez un si mauvais usage des talents que Dieu vous a donnés. » Il n'en fallut pas davantage pour faire prendre au jeune Duguet la résolution de renoncer pour jamais à des travaux d'imagination. Il brûla son roman, et s'attacha dès ce jour-là aux études sérieuses qui ont rempli sa longue vie et dans lesquelles il a excellé. — Devenu membre de l'ordre dans lequel il avait reçu son éducation, il fut envoyé à Saumur pour y être professeur de théologie, puis à Troyes où on lui confia le cours de philosophie. Après avoir passé quelque temps dans la maison d'Aubervilliers, plus connue sous le nom de Notre-Dame-de-Vertus, il fut appelé à Paris et vint habiter au séminaire de S. Magloire appartenant aux Pères oratoriens, où il donna de 1677 à 1680 des conférences sur la théologie, sur l'Ecriture sainte et sur l'histoire ecclésiastique. Ces conférences, très remarquées, attirèrent bientôt des auditeurs en grand nombre et parmi lesquels se trouvaient des personnages distingués. Elles ont été publiées après sa mort et forment deux volumes in-4° ; on les lit encore aujourd'hui avec profit. En 1685, l'abbé Duguet se sentit obligé de sortir de la congrégation de l'Oratoire à cause d'un certain formulaire qu'on voulait faire signer aux professeurs. Il se rendit alors à Bruxelles auprès d'Antoine Arnauld et du Père Quesnel, mais le climat des Flandres le contraignit à revenir à Paris, après avoir été toutefois quelque temps à Strasbourg où il donna aussi quelques conférences. De retour à Paris, il y vécut dans une profonde retraite, se dérobant à tous les regards et se laissant ignorer de ses amis mêmes. Pourtant, en 1690, il alla se fixer auprès du président de Menars qui lui ouvrit sa maison dans laquelle il vécut trente années, toujours occupé de travaux sur la religion et des devoirs de son ministère ecclésiastique. On pouvait présumer que sa carrière s'achèverait paisiblement dans cet asile où le respect et l'amitié l'entouraient de leurs soins, mais la fameuse bulle *Unigenitus* qui eut pour effet de jeter tant de troubles dans les divers diocèses de France, atteignit l'abbé Duguet par la résistance qu'il se crut obligé de lui opposer. Il devint comme le chef de ce que l'on appelait alors les *Opposants*. — Le nombre d'écrits qui parurent alors, soit en faveur, soit surtout contre cette bulle, est incalculable. L'abbé Duguet prit part à ces derniers et fut comme l'inspirateur de beaucoup d'entre eux. « De tous les écrits qui parurent alors contre la constitution et les jésuites, dit un de ses biographes, il n'y en a point qui leur fit plus de peine que le *Traité de l'action de Dieu sur les créatures*, les *Hexaples* et le livre du *Témoignage de la vérité dans l'Eglise*. Les jésuites suggérèrent au roi qu'il serait important que des personnes capables de bien écrire prissent la défense de l'Eglise contre ces trois ouvrages dangereux. Ils indiquèrent entre autres M. Duguet, qu'ils soupçonnaient d'en être lui-même auteur. Le roi donna des ordres conformes aux désirs des jésuites. En conséquence M. d'Argenson écrivit à M. Duguet qu'il avait ordre de l'entretenir le mardi 16 mai 1715. M. Duguet se rendit au jour marqué. « Le roi, dit M. d'Argenson, sait que vous écrivez bien, et il souhaite que vous me marquez quand vous pourrez commencer, et quand vous croirez pouvoir finir, Sa Majesté voulant elle-même voir votre ouvrage, contre les trois livres en question, avant qu'il paraisse. » M. Duguet aperçut le piège qu'on lui tendait, il

répondit donc simplement « qu'il n'était point auteur de ces trois livres, ni d'aucun d'eux, et qu'il n'était point disposé à écrire contre. » — Mais, en quittant M. d'Argenson, l'abbé Duguet comprit qu'il n'avait pas de temps à perdre pour se dérober à la tempête qui le menaçait, aussi se hâta-t-il d'aller chercher un refuge dans l'abbaye de Tamied, dont le supérieur était son ami. Cette abbaye était située dans les états du roi de Sardaigne, à la prière duquel il composa l'un de ses ouvrages les plus remarquables : l'*Institution d'un prince*. Ce livre, désiré par Victor-Amédée, alors régnant, pour l'éducation de son fils aîné, et rédigé avec autant de science que de sagacité par l'abbé Duguet, place certainement son auteur au rang des écrivains et des penseurs les plus recommandables. Sans dire, avec l'abbé Goujet, que l'*Institution d'un prince* est le bréviaire des souverains, on peut néanmoins affirmer qu'elle renferme des leçons qui peuvent leur être précieuses à plusieurs égards. Cet ouvrage, commencé en Savoie, fut achevé à Paris où l'auteur était revenu à la mort de Louis XIV. — Les dernières années de Duguet furent très agitées ; son attachement au P. Quesnel lui attira mille traverses. Constamment obligé de fuir la persécution dont il était l'objet, nous le voyons successivement en Hollande, à Troyes, à Paris, se cachant pour échapper aux poursuites de ses ennemis, et gardant partout aussi la paix de l'âme, jointe à une grande douceur et à une entière modération. Ces qualités qui ne furent point altérées par les rencontres pénibles qu'il traversa brillèrent dans cet homme excellent jusqu'au moment où Dieu le retira de ce monde. Il mourut à Paris, le dimanche 25 octobre 1733, à huit heures du matin, âgé de 84 ans. Il fut inhumé le mardi 27, à midi, dans l'église de St-Médard, au faubourg St-Marcel. Son corps fut placé à côté de celui de Nicole qui repose dans la même église, au bas des marches de la principale porte du chœur. — Duguet a beaucoup écrit. On en pourra juger par la liste de ses ouvrages qui va suivre. Son style est pur, élégant, parfois même noble et élevé, mais un peu trop ingénieux ; sa phrase a trop de recherche et tombe par moments dans l'affectation. L'abbé Trublet trouve qu'il y avait en lui du Nicole et du Fénelon. Cette remarque judicieuse n'empêche pas de le trouver au-dessous de l'un et de l'autre. Moins ample que Nicole, quoique plus vif, il n'en a pas la correction, et, dépourvu du naturel charmant de Fénelon, il n'en atteint pas non plus la pureté attique. Cependant, comme écrivain, il demeure avec les mérites qui lui sont propres ; il est généralement solide, bien mesuré, touchant et animé. On peut même dire qu'il y a chez lui une onction plus pénétrante que dans la plupart des écrivans de son parti. — Voici la liste de ses principaux ouvrages : *Explication de l'ouvrage des six jours*, Paris, in-12. Ce livre n'était que le commencement d'un autre ouvrage dans lequel il a reparu depuis, nous voulons parler de l'*Explication de la Genèse*, Paris, 1732, 6 vol. in-12, explication faite à la demande du pieux Rollin pour les élèves du collège de Beauvais dont il était alors principal. M. le pasteur Gonthier a donné un abrégé de l'*Explication de l'ouvrage des six jours* sous le titre de *Coup d'œil religieux sur quelques-uns des ouvrages de la Création*, 1824 et 1839, in-12. Les autres ouvrages de Duguet, sont : *Explication du livre de Job*, Paris, 1732, 4 vol. in-12 ; *Explication du livre*

des Psaumes, 8 vol. in-12; la préface est de l'abbé d'Asfeld; *Explication du Prophète Isaïe, de Jonas, d'Habacuc et du XII*e *chapitre de l'Ecclésiaste*, avec une *Analyse d'Isaïe*, par l'abbé d'Asfeld, 7 vol. in-12; *Explication des Rois, des Paralipomènes, d'Esdras et de Néhémie*, 7 vol. in-12; *Explication du Cantique des Cantiques, et de la Sagesse*, Paris, 1754, 2 vol. in-12; *Le mystère de Jésus-Christ crucifié, dévoilé par S. Paul*, Amsterdam, 1727, in-12; *Explication du mystère de la Passion de Jésus-Christ accusé devant Pilate, le portement de la Croix*, etc., Amsterdam, 1732, 2 vol. in-12; *Explication du mystère de la Passion selon la Concorde, ou blasphèmes des passants, prêtres, soldats*, etc., Amsterdam, 1730, 1 vol. in-12; *Explication de l'ouverture du côté et de la sépulture de Jésus-Christ, selon la Concorde*, Bruxelles, 1731, 1 vol. in-12; *Jésus-Christ enseveli ou réflexions sur le mystère de la sépulture*, Bruxelles, 1731, 1 vol. in-12; *Croix de N.-S. Jésus-Christ*, Amsterdam, 1727, 1 vol. in-12. Ces divers ouvrages sur la Passion ont été réunis en un seul sous le titre de *Traité de la Croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou explication du mystère de la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, selon la Concorde*, Paris, 1733, 9 tomes en 14 vol. in-12; *Explication du mystère de la Passion, selon la Concorde, ou Jésus-Christ crucifié*, Paris, 1728, 2 tomes en 1 vol. in-12; cet ouvrage n'a pas été compris dans les 14 volumes du *Traité de la Croix; Explication de l'Epître de S. Paul aux Romains*, Avignon, 1756, 1 vol. in-12; *Explication des qualités ou caractères que S. Paul donne à la charité*, Amsterdam, 1728, 1 vol. in-12. Ce livre remarquable est un des meilleurs sortis de la plume de l'auteur, disons mieux, de la piété de son cœur. Les personnes qui en feront la lecture y puiseront encore des enseignements précieux et pleins d'édification. M. le pasteur Moulinié en a publié, en 1824, une édition adaptée aux chrétiens réformés, tout en ignorant le nom de l'auteur. — *Règles pour l'intelligence des Saintes Écritures, avec les vérités sur le retour des Juifs*, un grand nombre d'éditions in-16 et in-24; *Traité sur la prière publique et sur les dispositions pour offrir les saints mystères, et y participer avec fruit*, Paris, 1713, 1 vol. in-12. Bien que composé expressément pour les ecclésiastiques de l'Eglise à laquelle l'auteur appartenait, ce traité ne saurait être lu sans utilité par les pasteurs de toutes les communions. — *Conduite d'une Dame chrétienne*, composée pour Madame d'Aguesseau, la mère du chancelier; *Réfutation d'un écrit où l'on justifie l'usure*; *Traité sur les devoirs d'un Evêque*, Caen, 1710, édition défectueuse, réimprimé en 1737 à Utrecht dans les *Opuscules* de l'auteur, et plus tard encore dans les *Conférences*. On ne saurait trop recommander la lecture de ce traité à ceux qui entrent dans le ministère ecclésiastique. Vinet le cite fréquemment et avec estime dans sa *Théologie pastorale*. — *Traité des scrupules*, « estimé et estimable, » dit le *Nouv. Dict. Histor.*; *Lettres sur divers sujets de morale et de piété*, 10 vol. in-12. Souvent on ne rencontre que 9 volumes, le 10e vol. n'ayant paru que longtemps après les neuf premiers, mais l'ouvrage complet a bien 10 volumes. Ces lettres forment une bibliothèque spirituelle d'une grande valeur pour les personnes pieuses qui y trouvent des conseils, des directions, des avertis-

desements et des consolations pour les divers états de la vie. M. le pasteur Gonthier en a publié un choix qui forme le III[e] tome de sa *Collection de lettres chrétiennes.* — *Réfutation du système de M. Nicole, touchant la grâce universelle*, 1716, reparue plus tard (1737) dans les *Opuscules* sous le titre de *Lettre sur la grâce générale*; *Dissertation théologique et dogmatique sur les exorcismes et les autres cérémonies du baptême*, à laquelle on a joint le *Traité de l'usure*, et un *Traité dogmatique sur l'Eucharistie*, composé en 1722, Paris, 1727, 1 vol. in-12. Il faut ajouter ici deux *Lettres* imprimées en 1737 ; la première est adressée *à feu M. l'Evêque de Montpellier* au sujet du Formulaire ; la seconde fut écrite à un savant (Van-Espen) et traite des mêmes questions que la précédente : l'une et l'autre in-4°. — *Principes de la foi chrétienne*, Paris, 1736, 3 vol. in-12, ouvrage malheureusement inachevé ; *Institution d'un Prince, ou traité des qualités, des vertus et des devoirs d'un souverain* (avec la vie de l'auteur, par l'abbé Goujet), in-4° et 4 vol. in-12, 1740 et 1750 ; *Pensées d'un Magistrat sur la déclaration qui doit être portée au Parlement*, 1720, brochure in-4° ; *Maximes abrégées sur les décisions de l'Eglise, etc., contre la constitution*, in-4° et in-12, 1727 ; *Lettre à un professeur*, etc., 1732 ; *Opuscules* renfermant le *Traité des devoirs d'un évêque ; Lettre sur la grâce générale ; Lettre à M. de Montpellier* ; *Lettre à M. Van-Espen*, Utrecht, 1737, 1 vol. in-12 ; *Conférences ecclésiastiques ou dissertations sur les auteurs, les conciles et la discipline des premiers siècles de l'Eglise*, 2 vol. in-4°, 1742 ; on y a joint le *Traité des devoirs d'un évêque*. Il a été publié à Paris, en 1764, 1 vol. in-12, intitulé *Esprit de M. Duguet* ; il est dû aux soins de l'abbé André, oratorien. — On voit par ses écrits que, si Duguet était janséniste, il ne se laissa pas aller aux excès qui déshonorèrent son parti ; il écrivit contre les *Convulsionnaires*, ainsi que contre les violences des *Nouvelles ecclésiastiques*, organe de l'ultrajansénisme à cette époque. — Duguet, par sa vie tout évangélique et par ses ouvrages, appartient à toutes les communions de l'Eglise universelle ; né dans l'une d'entre elles, il y demeura et y mourut, mais sa piété, sa douceur, son caractère et la sainteté de sa longue carrière l'ont rendu cher à tous les cœurs chrétiens. Ses ouvrages qui, presque tous, ont pour objet l'explication de nos saintes Ecritures qu'il a tant aimées et fait aimer, lui ont acquis le droit de cité dans toutes les Eglises chrétiennes. — Sources : *Nouvelles ecclésiastiques* du 23 novembre 1733, à l'article de Paris ; Du Pin, *Biblioth. ecclés.* ; *Vie de Duguet*, par l'abbé Goujet ; *Appelans célèbres ou abrégé de la vie des personnes les plus recommandables*, etc., 1753 ; 1 vol. in-12 ; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, 1761 et 1763, tomes II et IV, in-12 ; *Etude sur Duguet* par Paul Chételat, Paris, 1879, 1 vol. in-8°, comprenant la correspondance avec la duchesse d'Epernon.

A. Maulvault.

DUPANLOUP (Félix-Antoine-Philippe), l'un des prélats les plus éminents du catholicisme contemporain. Né à Saint-Félix, en Savoie, en 1802, il obtint des lettres de naturalisation en 1838. Il se fit remarquer promptement par son intelligence, son énergie et cette passion sincère qu'il a portée dans tout ce qu'il a entrepris. Amené en 1810 à Paris, il

fit successivement ses études dans la maison de la rue du Regard, à Saint-Nicolas et à Saint-Sulpice. Ordonné prêtre en 1825, il fut attaché à la paroisse de l'Assomption et y fit les catéchismes pendant plusieurs années. M. Borderies, évêque de Versailles, lui avait dit : « Les catéchismes ! Je leur dois tous mes biens. Vous leur devrez tout. Soyez toujours vrai avec les enfants, et vous serez un bon prêtre. » Pendant plus de quinze ans, l'abbé Dupanloup put voir se confirmer la justesse de ce conseil. Il aima les enfants avec une âme de père et de mère : « Après Dieu, s'écriait-il, qu'aimerions-nous sur la terre, si ce n'est les enfants ? » Sa tendresse pour eux était patiente et ingénieuse ; rien ne la rebutait. Pour arriver à son but, elle s'épuisait en pieuses industries et en attentions délicates. Jamais il ne se lassa d'aimer les enfants ; ils le charmaient et le consolaient ; c'était la source d'eau fraîche à laquelle il revenait toujours. En 1827, l'abbé Dupanloup devint confesseur du duc de Bordeaux ; en 1828, catéchiste des jeunes princes d'Orléans et, quelques mois avant la révolution de Juillet, aumônier de madame la Dauphine. — Il débuta, comme prédicateur, en 1834, où il fut chargé d'ouvrir les conférences de Notre-Dame. Son éloquence se distinguait par l'abondance des développements et la vigueur du débit plus que par la richesse des idées ou l'harmonie de la forme. La pensée n'est ni profonde ni originale ; le souffle manque de puissance. Jamais, comme orateur sacré, Dupanloup n'a occupé le rang des Lacordaire, des Ravignan. Ce fut comme directeur de l'enseignement, des consciences et des affaires qu'il acquit la haute influence qu'il n'a cessé d'exercer. Son esprit souple à la fois et ferme était fait pour s'insinuer et pour commander : on le redoutait et on lui obéissait. L'autorité dont il jouissait s'appuyait d'ailleurs sur une vie très digne et très pure, entièrement consacrée à la cause qu'il servait. Il était dur envers lui-même. Son état de maison, dans tous les temps, était simple jusqu'à l'austérité, ses manières franches, cordiales, bien qu'un peu rudes. Le trait dominant chez lui était la passion. Le temps même n'en amortit pas la violence. A voir ce vieillard infatigable, grand, sec, maigre, un parapluie sous le bras, marcher dans la campagne, tête nue, pour calmer la chaleur d'un sang toujours en mouvement, on pouvait prévoir que l'âge lui-même ne serait pas capable de lui donner la sérénité. — Préfet des études au petit séminaire de Paris, premier vicaire de Saint-Roch, vicaire général de M. de Quélen, l'abbé Dupanloup fut appelé, en 1841, à occuper la chaire d'éloquence sacrée à la Sorbonne. Il ne fit qu'un petit nombre de leçons, car son cours fut suspendu à la suite d'une séance tumultueuse provoquée par des paroles sur Voltaire. Nommé évêque d'Orléans en 1849, il déploya, dans son diocèse, une activité prodigieuse, unissant le travail de la prédication au soin de l'administration, surveillant de près tout l'enseignement, soutenant dans son petit séminaire la concurrence contre les établissements laïques, ouvrant école même dans son palais. Amateur éclairé des lettres classiques, il se plaisait à convier, aux représentations des tragédies grecques qui se donnaient dans son petit séminaire, les amis de la littérature ancienne, parfois aussi ceux qu'il supposait peu sympathiques à l'éducation cléricale. Il demanda aussi la restauration des

études philosophiques, si cruellement mutilées; il voulait que l'enseignement philosophique fût chrétien. Mais, pour y réussir, que proposait-il? De revenir à la scolastique. — Dans la discussion sur la part à faire aux classiques païens dans l'enseignement chrétien, l'évêque d'Orléans, partisan du plus large développement des études littéraires, se vit attaqué violemment par l'*Univers*. Il adressa, à cette occasion, à son clergé une instruction pastorale sur le mal que les polémiques de l'*Univers* faisaient à l'Eglise et défendit que ses séminaires fussent abonnés à cette feuille. Un grand nombre d'évêques se joignirent à lui. Des instructions venues de Rome mirent fin à cette controverse. Malheureusement les brochures par lesquelles Dupanloup combattit cette nouvelle invasion de barbares dans le champ de la littérature sont écrites avec une verve passionnée et un emportement qui fait tort à la solidité des arguments. Elu membre de l'Académie française en 1854, il ne tarda pas à obtenir, dans cette compagnie, une influence qui se manifesta par des exclusions célèbres. En 1863, notamment, son *Avertissement aux pères de famille*, personnellement dirigé contre MM. Littré, Maury, Taine et Renan, et composé en grande partie de citations découpées avec un art perfide dans les ouvrages de ces écrivains, fit échouer les premières candidatures du savant auteur du *Dictionnaire de la langue française*. Lorsqu'enfin, en 1871, Littré eut été élu, l'évêque d'Orléans crut devoir donner avec éclat sa démission d'académicien et refuser de continuer à faire partie d'une compagnie qui admettait des athées dans son sein. Il revint sur cette détermination sur les instances de ses collègues; toutefois, il s'abstint dès lors de paraître à l'Institut. Quelques jours avant sa mort, il exprima ses regrets de ne pouvoir se rendre à l'Académie pour y donner sa voix à M. Taine dont les nouveaux livres avaient gagné sa sympathie. — Dans ses controverses avec l'*Univers*, Dupanloup s'était montré partisan du catholicisme libéral des Montalembert et des Lacordaire, essayant de concilier la doctrine de son Eglise avec la société moderne. Il est cependant un point sur lequel il se trouva d'accord avec ses adversaires ultramontains : il défendit comme eux le pouvoir temporel du saint siège; il s'y porta avec sa virulente ardeur dès qu'il le vit menacé par la politique de Napoléon III. Avec une véhémence et une liberté de langage à laquelle le second empire n'était pas habitué, il dénonça en chaire « les calomnies vomies par la plume » de M. Edm. About, puis poursuivit, dans sa *Lettre à un catholique* (1859) « les sophismes, les contradictions flagrantes, les absurdités palpables » de la brochure anonyme, *le Pape et le Congrès*, à laquelle on attribuait une origine impériale. Les termes blessants dont il parla des rédacteurs du *Siècle* et de l'un de ses prédécesseurs sur le siège épiscopal d'Orléans, Mgr Rousseau, lui attirèrent, de la part du journal et de la nièce de cet évêque, une double plainte en diffamation; le procès aboutit à un arrêt sévère de la Cour impériale, mais sans condamnation (1860). — Après l'apparition de l'*Encyclique* de 1864, Dupanloup, au grand étonnement du public, fit une apologie du Syllabus qui condamnait d'une manière si sévère les tendances du parti catholique libéral, bien qu'il eût tout fait pour en empêcher la publication. A partir de ce moment la conduite de

l'évêque d'Orléans subit une modification sérieuse. Dans diverses circonstances, notamment dans l'un des congrès de Malines (1867), il donna son adhésion complète aux doctrines politiques, philosophiques et sociales du Syllabus. Il fut aussi l'un des plus zélés promoteurs du denier de Saint-Pierre et envoya des sommes considérables au pape. Après s'être montré publiquement l'adversaire de l'infaillibilité du saint père en matière de foi (lettre du 9 novembre 1869) et après l'avoir énergiquement combattu au sein du concile œcuménique du Vatican, à la tête de la minorité, Dupanloup, une fois le dogme proclamé, déclare se soumettre sans réserves à la décision du concile. — Pendant la guerre de 1870-71, l'évêque d'Orléans, qui avait tout fait pour raviver les traditions de Jeanne d'Arc et qui ne se consolait pas d'avoir échoué dans ses tentatives de faire canoniser l'héroïque pucelle, se montra grand patriote et chrétien dévoué. Il se multipliait pour alléger autour de lui le poids des charges de la guerre et pour améliorer l'installation des ambulances. Aux élections du 8 février, il fut élu représentant du Loiret à l'Assemblée nationale dans laquelle il joua un rôle considérable, à la tête de ce que l'on a, par ironie sans doute, appelé le parti de l'ordre moral. Partisan de la fusion des Bourbons et des d'Orléans, adversaire de la loi de l'instruction gratuite, obligatoire et laïque et des réformes libérales de l'enseignement, il faisait entendre sa parole véhémente, devenue pesante et embarrassée avec l'âge, chaque fois qu'il croyait menacés les intérêts et les privilèges de l'Eglise. Il joua le rôle prépondérant dans la discussion de la loi qui constitua des universités catholiques libres et leur accorda le droit de conférer les grades. Le journal qu'il inspirait, *la Défense religieuse*, se montra l'un des organes les plus violents de la réaction cléricale. — Dupanloup fut élu sénateur inamovible en 1875. Malgré sa soumission absolue au saint siège et son zèle à faire remplacer dans son diocèse la liturgie parisienne par la liturgie romaine, il ne put obtenir le chapeau de cardinal, parce qu'on le trouvait « trop remuant et trop inventif. » L'âge porta une sensible atteinte à son talent d'orateur et de polémiste. Ses derniers discours firent peine à entendre. Il les débitait à la tribune d'une voix éteinte avec des efforts visibles de mémoire et un désordre trop réel dans la suite des idées. — Dupanloup, qui habitait le village de Viroflay pendant les sessions parlementaires, mais qui avait coutume de passer quelques semaines de ses vacances en Dauphiné, mourut subitement au château de Lacombe, près de Domène, le 10 octobre 1878. Avec lui disparaissait le représentant le plus fidèle du catholicisme français pendant le demi-siècle qui vient de s'écouler. Mgr Dupanloup en a connu toutes les luttes, il en a essuyé toutes les défaites ; il portait en lui-même les contradictions qui l'ont déchiré sans parvenir à les surmonter. C'est ce qui lui donne parfois, comme on l'a dit, l'apparence d'un certain manque de sincérité. Au fond, ce n'est pas là par où il pèche : c'est sa position qui était fausse et non son âme. La loyauté parfaite est bien difficile dans une religion d'autorité, car il faut sans cesse ruser avec cette autorité pour n'être pas brisé par elle. De bonne heure, et d'une manière toujours plus sensible, à mesure que

s'achevait le cycle des sacrifices à la vérité, la conscience de l'éminent prélat se courbatura. Pour étouffer ses dernières velléités de résistance et les suprêmes révoltes de sa délicatesse, il multiplia contre son siècle les anathèmes sommaires qui aigrissent sans éclairer; il multiplia les sentences rigoureuses et ces malédictions routinières qui ressemblent à un thème appris par cœur ou transmis de chaire en chaire pour l'édification des dévots et le scandale de ceux qui pensent. — Nous avons déjà dit que l'évêque d'Orléans a beaucoup écrit, sans pourtant avoir laissé un seul ouvrage d'une valeur durable. Ce sont tous des écrits de circonstance, composés hâtivement au milieu du feu de la lutte et où une rhétorique assez lourde de séminaire et une science de seconde ou de troisième main se mêlent à des vues assez superficielles et à une préoccupation polémique constante. Ses écrits sont de tous points bien inférieurs à ses discours. En morale, notre auteur penche volontiers vers la casuistique, avec les élans de mysticisme d'une piété réelle, un peu étroite, poussant aux pratiques ascétiques. Nul n'a vu mieux que lui tout ce que le désœuvrement, qu'il a rencontré si fréquemment dans ses relations avec les cercles aristocratiques, pouvait amener de désordre parmi les heureux et les privilégiés de ce monde. Ce n'est pas lui qui encouragea ce funeste esprit d'abstention où s'énervent et se perdent les forces vives d'une brillante jeunesse, et qui n'est bon qu'à créer une classe d'oisifs au milieu d'une génération active. Il s'était proposé d'indiquer en détail, aux hommes du monde, un plan, un programme complet d'études littéraires. Mais dans ses préférences comme dans ses prescriptions, il resta singulièrement étroit. Le XVIIIe siècle, en particulier, était l'objet de ses plus violentes sorties. C'est toujours « l'odieuse licence de Voltaire, la honte des *Lettres persanes*, l'insupportable sophisme de Rousseau » ; c'est toujours le même système, commode mais brutal, des exécutions sommaires; toujours le même conseil d'éviter avec soin ces mauvaises lectures. Il persistait à ne voir chez eux, et notamment chez Voltaire, que l'impiété, l'immoralité et l'indécence de certaines pages, sans jamais se souvenir de tout ce qu'avaient de monstrueux et d'antichrétien les institutions, le régime que ces philosophes contribuèrent à détruire en croyant s'attaquer au christianisme.—Nous citerons ceux des ouvrages de Dupanloup qui ont eu le plus de succès: 1° *De l'éducation*; 2° *De la haute éducation intellectuelle*, 1866, 3 vol.; 9e éd., 1872; 3° *Le Mariage chrétien*, 1868; 4e éd., 1875; 4° *L'Enfant*, 1869; 3e éd., 1874; 5° *Méthode générale de catéchisme*, 1841, 2 vol. Dupanloup a composé d'extraits de Bossuet une *Journée du chrétien*, 1838, et d'extraits de Fénelon, son auteur favori, toute une série de publications: *Exposition des principales vérités de la foi catholique*, 1832, 2 vol.; *La vraie et solide vertu sacerdotale*; *Éléments de rhétorique sacrée*, 1841; *le Christianisme présenté aux hommes du monde*, 1844, 6 vol. Parmi les discours prononcés en diverses circonstances solennelles, nous citerons: le *Panégyrique de Jeanne d'Arc*, le *Discours de réception à l'Académie française*, l'*Oraison funèbre du P. de Ravignan*, le *Discours prononcé au Congrès de Malines sur l'enseignement populaire* (1864), l'*Oraison funèbre de Lamoricière* (1865); enfin toute une série de *Lettres pastorales*

et de *Mandements*. On a commencé une édition de ses *Œuvres choisies*, 1873-1875, 7 vol. — Voyez Falloux, *Etude sur la vie de Mgr. Dupanloup*, dans le *Correspondant*, déc. 1878; Vapereau, *Dictionnaire des contemporains*; E. de Pressensé, *Revue chrétienne*, XXV, 711 ss.

E

EBRARD, Eberard ou Everard, de Béthune, vivait du douzième au treizième siècle. On ne sait rien de la vie de cet auteur qui s'occupait de théologie et de grammaire. Son ouvrage principal est un poème de plus de 2,000 vers, intitulé *Græcismus*, très répandu dans les écoles du moyen âge, dans lequel l'auteur traite, sans plan ni méthode, de la rhétorique, de la poétique, de la grammaire, etc. On a aussi d'Ebrard un *Liber antihæresis* dans lequel il combat les Cathares, alors très nombreux en Flandre; il s'y applique principalement à réfuter la manière dont ces sectaires interprétaient la Bible. Cet ouvrage a été publié pour la première fois par le jésuite Gretser, sous le titre erroné *Contra Waldenses*, dans les *Trias scriptorum contra Waldenses*, Ingolst., 1614, in-4°; puis dans la *Biblioth. P. P. Max.* de Lyon, XXIV; enfin dans les *Œuvres complètes* de Gretser, XII, 2.

EHRENFEUCHTER (Frédéric-Auguste-Edouard), théologien distingué, né à Léopoldshafen, près de Carlsruhe, en 1814, mort à Gœttingue en 1878. Après un vicariat à Weinheim et à Carlsruhe, il fut appelé comme professeur en théologie à l'université de Gœttingue (1845), où il enseigna avec succès pendant plus de trente ans. Sa spécialité était la théologie pratique dont il cultiva toutes les branches avec le plus grand soin. Unissant à une piété d'une chaleur communicative, un esprit net et un sentiment profond de ce que doit être le culte chrétien, estimé de tous les partis pour la droiture et l'élévation de son caractère, Ehrenfeuchter a exercé une influence bénie sur plusieurs générations d'étudiants. Homme de paix et de conciliation, poursuivant avec un zèle et une abnégation que rien ne pouvait décourager, l'alliance de la science et de la foi, de l'Eglise chrétienne et de la culture moderne, d'un naturel timide et défiant de lui-même, il a beaucoup souffert des agissements du parti ultraluthérien. Ses ouvrages sont inférieurs à ses cours. Nous signalerons parmi eux : 1° *Théorie du culte chrétien*, Hamb., 1840; 2° *Histoire de la catéchétique*, Gœtt., 1857; 3° *La Théologie pratique*, Gœtt., 1859, restée malheureusement inachevée; le premier livre contient les principes fondamentaux de cette science; le second, la théorie de la mission; 4° *De la mission intérieure*, dans la *Monatsschrift für Theol. u. Kirche*, 1847; 5° *Du discours sacré et profane*, dans les *Jahrb. f. d. Theol.*, 1869; 6° trois programmes latins sur *Celse*, 1848;

7° *Le christianisme et la conception du monde moderne*, 1864, ainsi que de nombreux articles biographiques et autres disséminés dans les recueils périodiques. Notons aussi deux recueils intéressants de *Sermons* (1849 et 1852). Ehrenfeuchter avait été nommé en 1855 conseiller consistorial, en 1856 abbé du couvent protestant de Bursfeld, position très lucrative, et comblé de toutes les distinctions possibles par le roi de Hanovre.

ENGELHARDT (Maurice de) [1828-1881], historien de l'Eglise et professeur de théologie à l'université de Dorpat, a laissé un certain nombre de monographies et une série d'articles d'un mérite solide sur certains points obscurs de l'histoire du moyen âge, insérés dans la *Revue de théologie historique* et dans d'autres publications périodiques. Quelques-uns de ces travaux ont été recueillis dans le volume intitulé: *Etudes d'histoire ecclésiastique*, Erl., 1832, en particulier les belles recherches sur *Joachim de Flore*. Parmi les ouvrages plus étendus d'Engelhardt nous citerons: 1° *Valentin Lœscher, sa vie et son activité*, 1853 ; 2e éd., 1856; 2° *Schenkel et Strauss*, 1864 ; 3° *Catholicisme et protestantisme*; *Exposition populaire des principes fondamentaux du catholicisme et de la réformation luthérienne*, 1867 ; 4° *La tâche de l'instruction religieuse au temps présent*, 1870 ; 5° *Le christianisme de Justin Martyr*, 1878, monographie très soignée dans laquelle Engelhardt cherche à démontrer que Justin était resté païen même après sa conversion au christianisme, ou du moins que toute sa doctrine est comme imprégnée d'éléments païens ; cette thèse a été combattue par Stæhelin, *Justin Martyr et ses juges les plus récents*, 1880. Engelhardt a aussi publié un volume de *Sermons*, 1880.

F

FAVRE (Jules), orateur célèbre, l'une des gloires de la tribune et du barreau français, né à Lyon le 21 mars 1809, mort à Versailles le 19 janvier 1880. Après avoir fait ses études de droit à Paris, où il se trouvait encore lors de la Révolution de juillet, il entra au barreau de sa ville natale et ne tarda pas à s'y distinguer. La défense des ouvriers mutuellistes de Lyon en 1834 venait de mettre son nom en relief lorsqu'un procès plus grave, celui des accusés d'avril (1835), devant la Chambre des pairs, attira sur ce jeune avocat de 26 ans l'attention générale. Pendant trois mois, il porta seul le poids de la défense, déployant une énergie et un talent extraordinaires; sa renommée fut consacrée dès lors, mais l'extrême fatigue d'un effort si prolongé, compromit sa santé au point que l'on put craindre un instant pour sa vie. En 1836, il alla se fixer à Paris; tout en se livrant aux travaux du barreau,

il collaborait successivement au *Droit*, au *National* et au *Monde*. Secrétaire de Ledru-Rollin au ministère de l'intérieur (1848), il fut élu à la Constituante par le département de la Loire, puis à l'assemblé législative par le département du Rhône. Lors du coup d'Etat du 2 décembre, il se réunit aux députés qui organisaient la résistance et signa l'appel au peuple rédigé par Victor Hugo. — Eloigné de la politique durant six années, les élections de 1857 l'y ramenèrent : il entra au Corps législatif comme député de Paris et il suffit de nommer le groupe des *cinq*, pour rappeler le rôle considérable dévolu à Jules Favre dans la campagne énergique de revendications libérales et d'opposition patriotique entreprise contre le régime impérial par les représentants de la démocratie. Son éloquence ne parvenait jamais à ébranler la majorité officielle, mais ses discours produisaient dans le pays une impression profonde, qui se traduisait à chaque renouvellement de la Chambre, en 1863 et en 1869 par une augmentation progressive du nombre des députés indépendants. La présence d'orateurs tels que Thiers et Berryer renforçait l'opposition sans diminuer l'éclat de l'action personnelle de Jules Favre, qui demeurait le chef de la gauche et l'antagoniste le plus redouté du pouvoir. Il ne laissait pas de relâche aux défenseurs de la politique impériale, les harcelant sur tous les points, relevant avec une ironie impitoyable les contradictions et les mensonges d'un système qui, pour faire vivre en harmonie le bon plaisir du souverain et la volonté populaire, n'avait pas trouvé de meilleur expédient que de frelater le suffrage universel ; qui, au dehors, répandait le sang français pour l'affranchissement des peuples opprimés, tandis qu'à l'intérieur il résistait à toutes les aspirations libérales et corrompait l'esprit public; qui prétendait enfin concilier l'indépendance et l'unité de l'Italie avec la papauté temporelle. Sa parole puissante dénonçait au pays les scandales de l'expédition mexicaine : son patriotisme, alarmé par l'ambition de la Prusse, s'efforçait de mettre l'Empire en garde contre le péril dont la France était menacée de ce côté ; avant Sadowa, il avait prédit l'unité germanique: « Un jour peut-être, disait-il le 2 mars 1866, cette nation sera appelée, non plus seulement dans les conseils, mais sur les champs de bataille, à devenir notre rivale. Souffrir sans s'y opposer son téméraire agrandissement, ce serait une faute énorme que la France ne doit pas commettre. » C'est surtout dans la revendication des libertés publiques et dans les protestations de la conscience contre le débordement d'immoralité, que l'éloquence de Jules Favre trouvait les plus admirables accents. « La France est saturée de gloire militaire, » s'écriait-il un jour, et, après avoir flétri le cynisme et l'impudicité encouragés au théâtre, il ajoutait : « Non, nous ne sommes pas faits pour les voluptés terrestres. Nous pouvons être grands et honorés dans le monde, mais nous ne sommes rien, si nous ne pouvons lever les yeux vers le ciel, et nous ne le pouvons pas si nous ne sommes pas libres. » — L'importance et l'éclat des services rendus par Jules Favre à la cause libérale, la fermeté de ses convictions, le prestige de son talent lui avaient acquis une popularité aussi grande que légitime. Au 4 septembre 1870, il devint vice-président du gouvernement de la Défense nationale, et se chargea du portefeuille

des affaires étrangères. Une période de grandes difficultés et de douloureuses épreuves commençait pour lui; nous n'en pouvons indiquer ici que les faits les plus saillants, dont le premier est la fameuse entrevue de Ferrières. Jules Favre était allé demander à M. de Bismarck un armistice pour la convocation d'une assemblée constituante ; il désirait en outre pressentir les exigences du vainqueur, quant aux conditions de paix. On doit reconnaître que le représentant de la France avait trop de candeur et de sensibilité pour se mesurer avec un diplomate aussi habile et aussi froid que l'homme d'Etat prussien ; mais ceux-là font preuve d'autant de légèreté que d'ingratitude, qui lui reprochent les larmes versées en cette circonstance : le pays en fut vivement touché et l'humiliation infligée à son mandataire, bien loin d'exposer au blâme la démarche qu'il avait cru devoir tenter, en fit mieux voir le mobile patriotique et affermit partout la résolution d'une guerre à outrance. « Ni un pouce de notre territoire ni une pierre de nos forteresses !» Cette déclaration d'une généreuse imprudence devint le mot d'ordre de tous. Jules Favre et ses collègues du gouvernement travaillèrent, sous la présidence du général Trochu, à la défense de Paris assiégé, tandis qu'une délégation organisait la guerre en province, sous la direction de M. Gambetta. La capitulation de Paris mit fin à la lutte. Dans la rédaction de détail de l'armistice, un oubli regrettable de Jules Favre servit de prétexte aux vainqueurs pour exclure notre armée de l'Est du bénéfice de la suspension d'armes, et pour l'écraser. — Aux élections du 8 février 1871, le vice-président de la Défense nationale fut élu député dans six départements. M. Thiers, nommé chef du pouvoir exécutif, le maintint au ministère des affaires étrangères. Si Jules Favre avait été préoccupé du soin de sa popularité, il eût alors décliné toute participation aux actes du gouvernement ; il resta aux affaires, selon ses propres expressions « pour assister M. Thiers dans la tâche cruelle dont il acceptait la responsabilité avec une admirable et patriotique abnégation. » Il lui fallut apposer sa signature au bas des préliminaires de paix, puis au bas du traité qui livrait à l'Allemagne deux provinces françaises. « Je me suis pris à la fois en pitié et en mépris, » écrivait-il au lendemain de cette terrible épreuve. Le malheur de la patrie avait été pour lui un coup foudroyant. Nul n'en pouvait douter à voir, dans les dernières années de sa vie, le puissant athlète d'autrefois fléchir sur sa haute stature, la tête inclinée, le visage empreint d'une incurable tristesse, la démarche tout entière trahissant dans sa majestueuse gravité une lassitude profonde. Il se retira du pouvoir à la suite d'un vote de l'assemblée qui renvoyait au ministère des affaires étrangères la pétition des évêques en faveur de la papauté temporelle. Jules Favre, qui avait sans cesse combattu le pouvoir temporel des papes et l'intervention de la France à Rome, ne pouvait pas se faire l'agent d'une politique tout opposée ; il adressa à M. Thiers une lettre de démission conçue dans les termes les plus dignes. Quand il fut redevenu simple député, ses ennemis cherchèrent à l'accabler de leurs attaques les plus passionnées et exploitèrent même contre lui la calomnie. Il trouva un adoucissement aux amertumes dont on

l'abreuvait et aux regrets dont son âme était obsédée, dans son union avec une personne aussi distinguée que dévouée, fille d'un pasteur d'Alsace. D'ailleurs, malgré la réserve qu'il s'imposait désormais dans la vie parlementaire, il n'en continuait pas moins à défendre les grandes causes qui lui étaient chères et travailla jusqu'à la fin à l'affermissement de la République. Sous le 24 mai, puis sous le 16 mai, il lutta encore vaillamment contre la réaction et l'on revit plus d'une fois à la tribune l'orateur des grands jours. En 1876, il avait été élu sénateur du Rhône. — Comme avocat, Jules Favre eut une activité considérable; il plaida dans une foule de procès politiques, civils et criminels. Son plaidoyer pour Orsini est un véritable chef-d'œuvre. Il se dépensait sans compter, trouvant encore des loisirs pour l'étude, même pour la poésie, et donnait à des œuvres d'instruction ou de bienfaisance le concours si recherché de sa parole dans des conférences populaires. De son éloquence on ne peut rien dire qui ne soit devenu un lieu commun à force d'être répété. A la tribune et au barreau, il fut un maître incomparable, unissant à la grandeur et à l'élévation des pensées la perfection de la forme. On ne saurait oublier, quand on a eu le privilège de l'entendre, cette voix tour à tour mélodieuse et éclatante, ce langage d'une richesse étonnante, ces périodes qui se déroulaient majestueuses avec une sorte de cadence poétique sans jamais s'embarrasser au milieu des incidents et sans que le style fût déparé par des incorrections ou des trivialités. — Jules Favre était membre de l'Académie française; dans son discours de réception il fit une profession très nette de spiritualisme, qui lui aliéna quelques sympathies, mais dont ne pouvaient s'étonner ceux qui connaissaient tant soit peu l'illustre orateur. En effet, il fut dès sa jeunesse, non seulement spiritualiste, mais déiste et, malgré le vague où s'enveloppa longtemps sa religiosité, il croyait à la Providence et à la bonté de Dieu. Trop indépendant et trop jaloux des droits de la raison pour se soumettre à l'Eglise romaine et à ses dogmes, il n'hésita point à faire acte de protestantisme quand l'intimité d'une épouse protestante et chrétienne l'eût mis à même d'apprécier les bienfaits de l'Evangile et son respect de la liberté humaine. Quelques articles de lui sur des sujets d'histoire religieuse, notamment une étude sur l'*Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise* de M. de Pressensé et une préface à l'*Histoire du peuple suisse* de Lændiker, marquaient une évolution intéressante de sa pensée à cet égard. Il suivait assidûment le culte réformé, et c'est d'après sa volonté expresse que M. le pasteur Passa, pour lequel il professait une affectueuse estime, présida ses funérailles.— On a de Jules Favre les *Discours du Bâtonnat*, suivis de la *Défense d'Orsini* et de quelques *Discours parlementaires*, 1 vol. in-12; *Quatre conférences faites en Belgique en* 1874, 1 vol. in-12; *Le Gouvernement de la défense nationale*, 3 vol. in-8°; *Rome et la République française*, un vol. in-8°; depuis la mort de son mari, M^me^ Jules Favre, née Velten, a publié de lui des *Conférences et mélanges*, 1 vol. in-12 et le recueil complet des *Discours parlementaires*, de 1848 à 1879, 4 vol. in-8°. H. Draussin.

FINNOIS (Mythologie des). Le nom de Finnois est pris dans tant d'acceptions différentes qu'il faut commencer par préciser le sens que nous lui

donnons. Nous ne l'appliquons pas exclusivement aux habitants de la Finlande propre, formant la pointe sud-ouest du grand-duché, mais nous ne l'étendons pas aux Esthoniens, ni aux Lapons, ni aux autres peuples ougro-finnois de la Russie. Il désigne ici la branche de cette famille qui forme le fond de la population du grand-duché de Finlande, et qui s'étend aussi, de temps immémorial, dans quelques cantons voisins ou peu éloignés, soumis à la Suède, à la Norvège et à la Russie. Le sujet ainsi restreint est fort mal éclairé pour les temps purement païens pendant lesquels les Finnois ignoraient encore l'usage de l'écriture; mais les documents de la période catholique, en latin, en vieux norrain, en suédois et en russe, commencent à jeter quelque lumière sur la mythologie finnoise, passée à l'état de superstition chez un peuple converti au christianisme depuis la fin du XII^e siècle; c'est seulement dans les temps modernes que l'on a recueilli une multitude de chants, de traditions et de contes populaires, remplis d'allusions aux anciennes croyances. Depuis une centaine d'années des mythographes, s'appuyant sur ces diverses catégories de documents ont essayé de retracer la physionomie des divinités finnoises; ils nous la montrent bien sous la dernière forme qu'elle ait affectée; mais ils ne pouvaient réussir à la dégager complètement des traits empruntés aux mythologies scandinave et slave ou modifiés sous l'influence du christianisme. Nous ne répondons pas que l'exposé suivant soit absolument conforme à l'idée que les Finnois païens se faisaient de leurs dieux, mais il résume les croyances de leurs descendants à demi christianisés. — Les *deux principes* sont juxtaposés dans cette mythologie; chacun d'eux domine dans sa sphère propre, mais ils ne sont pas d'égale puissance et, lorsqu'ils entrent en conflit, celui du *mal* cède toujours à celui du *bien*, représenté par *Jumala* (le ciel), le *Jomalé* des Bjarmes au XI^e siècle (nom qui a été appliqué postérieurement au Dieu des chrétiens), aussi appelé *Ilman ukko* et *iso* (le vieillard et le père de l'air), *Taatto taivahinen* (le Père céleste), *Ylijumala* (le Dieu suprême), *Luoja* (le Créateur, sous l'influence des idées chrétiennes, car ce n'est pas lui qui crée les astres et la terre), *Kaikivalta* (le Tout-Puissant), *Pauvanne* (le Tonnant), *Armollinen* (le Miséricordieux), *Pyhæ* (le Saint). On le plaçait tellement au-dessus de l'humanité qu'on ne lui en attribuait ni les passions ni les défauts. Si *Akka* (la Vieille), aussi appelée *Rauni*, était sa femme, comme le croient quelques mythographes, ce n'est pas d'elle qu'il a engendré les *Luonnotar* (génies de la nature); ce n'est pas non plus en se faisant fendre le crâne, comme Jupiter lors de la naissance de Minerve, qu'il leur a donné le jour, mais c'est en se frottant les deux mains contre le genou gauche, trait qui se retrouve dans la mythologie groenlandaise. Quant aux magiciens, c'est au figuré qu'ils se nomment *Fils d'Ukko* (*Ukon pojat*). La vieillesse qu'on lui attribuait signifiait seulement qu'il remontait au delà de la création du monde; elle n'était pas synonyme de décrépitude, puisqu'on le regardait comme plus puissant que tout; c'est à lui que l'on s'adressait, quand il ne restait plus d'autre recours. Avec l'arc-en-ciel il lançait des flèches en cuivre ou des traits de pierre, ces haches du premier âge, que tous les peuples ont regardées comme des carreaux de la foudre. L'éclair

était son glaive étincelant et le marteau figurait aussi parmi ses armes. De la sphère élevée où il dominait, il ne s'occupait pas ordinairement des menus détails. C'était aux divinités inférieures, aux *Haltia* (protecteurs, gardiens), qu'incombait le soin de maintenir l'ordre qu'il avait établi. Chaque élément, chaque classe d'êtres, chaque chose même, tout jusqu'aux idées abstraites avait son *haltia ;* aussi, la plupart du temps, ces génies n'avaient-ils pas d'autre nom que celui de l'objet dont ils étaient la personnification, nom auquel on ajoutait : *Ukko* (vieillard), *Akka* (vieille), *Emæ*, *Emæntæ* et *Eukko* (mère), *Isæ* et *Isæntæ* (père), *Poika* (fils), *Impi* (vierge), *Neitti* et *Tyttæ* (fille), *Miniæ* (belle-fille), *Kave* (au pluriel *Kapeet*, être), *Kuningas* (roi), *Tar* ou *Tær* (que l'on prend ordinairement pour une abréviation de *Tytær*, fille, mais qui pourrait bien correspondre à la particule *dar* du persan) ; par exemple : *Metsæn Ukko* (le vieillard du bois), *Havon Akka* (la vieille de la pinière, qui favorisait la croissance du chien), *Veen Emæntæ* (la mère de l'eau), *Maa-Emæ* (la mère-terre), *Luonnon Eukko* (la mère de la nature), *Manteren Isæntæ* (le père du continent), *Pæivæn Poika* (le fils du jour), *Ilman Impi* (la vierge de l'air), *Pellon Neitti* (la fille du champ), *Pohjan Tyttæ* (la fille du Nord), *Metsæn Miniæ* (la belle-fille de la forêt), *Meren Kave* (le génie de la mer), *Kosken Kuningas* (le roi de la cataracte), *Lænnetær* (la nymphe de l'Ouest), *Karehetar* (le génie du rocher). Quelques divinités moins objectives portaient un nom primitif et non composé ; c'étaient : *Panu*, fils du soleil et dieu de la chaleur ; *Ahto*, Dieu de la mer, roi des vagues, avec *Vellamo*, sa femme, protecteurs des navigateurs et des pêcheurs ; *Tapio*, génie de la forêt et maître des animaux qu'elle renferme, était invoqué par les chasseurs qui convoitaient quelque pièce de son troupeau, et par les paysans qui craignaient pour le leur ; sa femme s'appelait *Mielikki* ou *Mimerkki*, son fils *Nyyrikki*, ses filles *Tellervo* et *Tuulikki*. On peut encore citer : *Sampsa Pellervoinen*, le génie de l'agriculture ; *Kekri* ou *Kœyri*, le protecteur des animaux domestiques, *Liekkiæ*, le dieu des jardins ; *Kændœs*, le génie du défrichement ; *Rongoteus*, le génie du seigle ; *Egres*, le génie des légumes ; *Vironkonnas*, le génie des champs d'avoine ; et dans un autre ordre d'idées : *Munu*, génie de la vue ; *Lemmas*, génie des blessures ; *Suonetar*, génie des veines ; *Sukkamieli*, le génie de la tendresse. Voilà pour les dieux conservateurs et protecteurs, qui tous habitaient l'air, l'eau ou la surface de la terre ; il n'y avait guère d'exception que pour *Mannum Ukko* et *Emæntæ* (le vieillard et la mère du sol) qui demeuraient dans la terre végétale et favorisaient la végétation. — Toutes les autres divinités souterraines étaient malfaisantes, telles que *Mana* ou *Tuoni* (la mort), avec sa suite de *Akka*, *Emæntæ*, *Poika*, *Neitti*, *Tyttær*, *Væki* (gens), *Rakki* (Roquet, Cerbère) ; *Kalma*, le génie des tombeaux ; *Surma*, le génie du meurtre ; *Syœjætær*, la mangeuse, l'ogresse, mère du reptile ; *Tursas*, le grand serpent de mer ; *Loviatar*, mère de tous les maux, la plus hideuse des filles de Tuoni ; *Kippu-Tyttæ*, autre fille de Tuoni et cause des maladies, qu'il ne faut pas confondre avec *Kivutar*, divinité secourable qui guérissait les maladies. C'est dans leur royaume souterrain, appelé *Manala* ou *Tuonela* et séparé de la demeure des

vivants par un fleuve, qu'étaient enfermés les morts et que les criminels subissaient de terribles supplices. — Sur terre, mais seulement au fond des sombres forêts et dans les montagnes désertes, vivait une autre classe d'êtres malfaisants, la nombreuse famille de *Hiisi*, le démon, aussi appelé *Lempo* (méchant), *Pahalainen* (malin), *Perkele* (diable, le *Perkunas* des Lithuaniens), *Piru* (le *Perun* des Slaves), *Juuttas* (le *Judas* du Nouveau Testament). Toute cette infernale séquelle faisait le mal, mais, à la différence de Satan, elle n'induisait pas l'homme en tentation. — Les héros jouent dans cette mythologie un rôle d'autant plus grand que nous la connaissons surtout par les rapsodies épiques. Les principaux sont le vieux *Væinæmœinen*, puissant par les formules magiques ; l'éternel forgeron *Ilmarinen*, inventeur et grand artiste ; et le bouillant *Lemminkæinen*. Issus d'êtres surnaturels, ils tiennent à la fois de la divinité et de l'humanité ; aussi remplacent-ils le *deus ex fabulâ*, qui, chez les Grecs, les Romains, les Scandinaves, intervient directement dans les affaires humaines. La conception de l'anthropomorphisme n'avait pas pénétré assez profondément dans la mythologie finnoise, pour qu'elle prêtât toute sorte d'aventures à ses dieux. — A un degré inférieur se trouvaient placés les magiciens, qui ne se donnaient pas pour autre chose que de simples mortels, mais qui prétendaient acquérir une force, une clairvoyance ou une puissance surnaturelles, en se mettant en extase, en formulant des invocations, des exorcismes, ou en se livrant à diverses pratiques. Ils étaient les prêtres des anciens Finnois ; ils sont encore médecins et devins dans quelques cantons éloignés d'où la superstition n'est pas bannie. Les sagas nous donnent une haute idée de leur-savoir faire et de l'imposant appareil dont ils s'entouraient, lorsqu'ils allaient, avec une nombreuse troupe de chanteurs, donner des splendides représentations jusque chez les Scandinaves. Ils avaient une telle réputation de science que les peuples voisins envoyaient des disciples à leur école. Il est vrai qu'ils partageaient ce prestige avec les Lapons, aussi appelés *Finns* par les Norvégiens, et qu'ils les reconnaissaient même comme leurs supérieurs, à tel point que, de nos jours encore, des Finnois du Savolax, province où ne manquent pourtant pas les magiciens, vont consulter les sorciers d'Akkala, près de Kandalaks dans la Laponie Russe. — On n'a guère de détails sur le culte des Finnois au temps du paganisme, mais on sait qu'ils avaient des bosquets sacrés, où ils sacrifiaient des chrétiens au XI^e siècle ; qu'ils rendaient un culte aux rochers, aux cours d'eau, aux sources ; qu'ils révéraient l'ours, l'aigle, l'abeille ; qu'ils faisaient des sacrifices aux dieux ; et que les magiciens présidaient aux cérémonies de la naissance, du baptême, des funérailles, quand ils ne devenaient pas les chefs de leur tribu. — Sources : le *Kalevala*, collection de rapsodies épico-mythiques, éditée par E. Lœnnrot, Helsingfors, 1835 in-8° ; 2^e édition presque doublée, *ibid.* 1849 ; édition à bon marché, avec un dictionnaire mythologique par F. W. Rothsten, *ibid.*, 1877. Traduit en suédois par Castrén et Collan ; en allemand par A. Schiefner, 1852 ; en français par Léouzon-Leduc, 1845 ; 2^e édit., Paris, 1868, in-8° ; *Suomen kansan muinaisia loitsurunoja* (anciens chants magiques du peuple

finnois), édités par E. Lœnnrot, Helsingfors, 1880, in-8°; *Suomen kansan satuja ja tarinoita* (contes et traditions du peuple finnois), édité par E. Salmelainen (Erik Rudbæck), Helsingfors, 1862-1866, 4 vol. in-8°; M. Agricola, le premier évêque protestant d'Abo, a résumé en 62 vers, insérés dans la préface de sa traduction des *Psaumes* (Psaltaren, Stockholm, 1551), ce qu'il savait des faux dieux de la Finlande; *De superstitione veterum Fennorum theoretica et practica*, thèse de Chr. E. Lencqvist, soutenue à Abo, en 1782, sous la présidence de H. G. Porthan, dans les *Opera selecta* duquel elle a été rééditée, t. IV, Helsingfors, 1870, in-8°, p. 33-115; Chr. Ganander, *Mythologia fennica*, Abo, 1879; 2e édit., 1822; abrégée en allemand par Chr. I. Peterson, Reval, 1821, in-8°; Résumés dans les histoires de Finlande, par Rühs, Rein, Yrjœ Koskinen et J. Krohn; O. Donner, *le Kalipoeg aux points de vue mythologique et historique*, dans *Suomi*, 2e série, t. V, 1866; M. A. Castrén, *Finsk Mythologi*, Helsingfors, 1853, in-8° (traduit en allemand par Schiefner, Saint-Pétersbourg, 1853), et deux mémoires dans le t. VI de ses *Nordiska resor och forskningar*, Hels., 1870; E. Beauvois, *la Magie chez les Finnois*, 3 articles dans la *Revue de l'histoire des religions* de M. Vernes, 1881-82. E. Beauvois.

FISCH (Georges), l'un des représentants les plus populaires du protestantisme français contemporain, né à Nyon (Vaud) en 1814, mort à Orbe en 1881. Après avoir achevé ses études à Lausanne et débuté à Vevey comme pasteur d'une communauté allemande, il fut appelé à Lyon pour être le suffragant d'Adolphe Monod, qui venait de rompre avec l'Eglise officielle et avait groupé autour de lui un troupeau assez nombreux. Fisch lui succéda comme pasteur dans cette Eglise qui ne tarda pas à devenir un ardent foyer de mission intérieure. Homme du Réveil, plus préoccupé d'ailleurs de ce qui nourrit la vie chrétienne que de ce qui alimente les disputes des écoles, Fisch déploya, dès lors, dans ce milieu lyonnais, si sympathique à ses propres tendances, ces dons d'activité religieuse, de charité expansive, de sens pratique qui l'ont rendu si utile dans la direction des œuvres religieuses. En 1855, il fut appelé à succéder à M. Louis Bridel à l'église Taitbout à Paris, et s'occupa plus spécialement, secondé par une compagne admirable d'abnégation et de dévouement, de celle de ses sections qui s'est constituée au centre du Paris commerçant et industriel, dans les quartiers des Enfants-Rouges et du Temple, où leur nom et leur œuvre sont devenus si populaires. Le nom de Georges Fisch est lié à la plupart des grandes manifestations de l'activité protestante contemporaine. C'est ainsi qu'en 1856 il contribua à jeter, à Londres, les bases de l'alliance évangélique (voy. ce mot), dont il fut un des membres les plus fervents et les plus zélés. Il ne se contentait pas de participer à ses grandes assises à Londres, à Paris, à Berlin, à Genève, à Amsterdam, à New-York; il en était l'âme en France. Il prit, de même, part au synode constituant de 1849, d'où sortit l'Union des Eglises évangéliques libres de France, et, depuis la mort de Frédéric Monod, il en devint le véritable leader, dirigeant la plupart de leurs synodes avec une sûreté et un tact reconnus et appréciés de tous. Il présidait de même la commission synodale dans l'intervalle des sessions, ne se laissant jamais

décourager par les difficultés financières toujours renaissantes et puisant, pour accomplir les devoirs et satisfaire aux besoins de chaque jour, des forces toujours nouvelles dans l'optimisme serein de sa foi chrétienne, humble et confiante comme celle d'un enfant. Georges Fisch était, de plus, un membre actif de la plupart des comités des sociétés religieuses, mais il consacra des soins particuliers à la Société évangélique qu'il dirigea en qualité de secrétaire général et dont il visitait tous les ans les principales stations. L'œuvre de M. Mac-All parmi les ouvriers de Paris trouva également en lui un collaborateur dévoué et infatigable. — Avec toutes ces occupations, qui eussent suffi à l'activité de plusieurs, Fisch trouvait encore le moyen de réunir à son foyer, pour des entretiens apologétiques, les jeunes gens qui lui étaient recommandés. Nulle maison pastorale ne fut plus hospitalière à toutes les misères, nulle main ne s'ouvrit plus généreusement que la sienne pour les secourir. « Sans doute, dit M. de Pressensé, auquel nous empruntons la plupart de ces détails, pour suffire à cette activité immense, il avait reçu de Dieu des dons remarquables, une facilité extraordinaire de travail, un esprit prompt, souple, une merveilleuse aisance à parler les langues étrangères, une grande force physique ; mais ce qui a fait sa puissance, c'est surtout la amme intérieure, c'est l'amour profond du Christ et des âmes, c'est 'ardente ambition de les sauver, c'est ce mélange admirable de la bonté la plus expansive et du zèle le plus intense » (*Revue chrétienne*, XXVIII, 527 ss).

FROBEN (Jean), le plus célèbre imprimeur en terre germanique, mérite une mention dans l'histoire de la théologie en raison de l'action qu'il exerça sur son siècle par la publication de plus de 300 ouvrages importants et plus encore par l'esprit dans lequel il exerça son art, non point avant tout comme une source de revenus, qui ne fut pas brillante, mais comme un moyen de propager les lettres renaissantes et le mouvement scientifique. Né vers 1460 à Hammelburg (Franconie), il étudia quelque temps à l'université de Bâle, sans pousser cependant très loin ses études, comme on l'a dit par erreur. La typographie existait à Bâle dès 1468 au moins (cf. Rettig, *Anfænge der Buchdruckerkunst in der Schweiz*, dans le *Berner-Tachenbuch*, t. 27, 1878). Gagné à cet art par son compatriote Jean Pétri (né en 1441, mort vers 1512) et par le célèbre Jean-Amerbach (1434-1514), tous deux imprimeurs à Bâle, avec lesquels il s'associa souvent dans la suite pour diverses publications, Froben travailla d'abord comme correcteur dans l'atelier du dernier, dont il devint le successeur à sa mort, en 1514. Reçu bourgeois de Bâle en 1490, il commença en 1491 à imprimer pour son propre compte, et donna une telle impulsion à la typographie dans cette ville, que c'est essentiellement à son influence que Bâle doit la gloire d'avoir été pendant plus d'un demi-siècle la métropole de l'imprimerie allemande. — Sa première publication, une Bible latine (1491), est remarquable non seulement par sa correction et par l'autorité qu'elle acquit de manière à servir de type à de nombreuses réimpressions (Masch, *Biblioth. sacra*, P. II, t. III, 137), mais encore par l'heureuse innovation de Froben, qui, en imprimant le premier la Bible entière dans le pratique format

in-8°, contribua pour sa part à faciliter la diffusion des saintes Ecritures. L'excellence de son papier, la beauté de ses types qu'il gravait lui-même, la collaboration artistique de Hans Holbein le jeune, que Froben le premier employa à l'ornementation pleine de goût de ses livres (cf. Didot, *Essai sur l'histoire de la gravure sur bois*, Paris 1863, p. 43; Butsch, *Die Bücher-Ornamentik der Renaissance*, Leipz., 1878, p. 39), et plus encore le soin scrupuleux qu'il apportait à la correction des produits de ses presses (Pellican, Capiton, Musculus, Œcolampade, Erasme furent au nombre de ses correcteurs) répandirent au loin la renommée de l'imprimeur bâlois. Ces mérites ainsi que les éloges qu'il donna à Erasme en réimprimant une édition de ses *Adagia* (1513), dans laquelle il inaugurait le premier à Bâle les caractères italiques imités des Alde, mirent Froben en rapport dès 1513 avec le grand humaniste, qui cherchait un imprimeur de taille à mener à bien les deux importantes publications qu'il projetait: les œuvres complètes de saint Jérôme et le Nouveau Testament grec, encore inédit. — Après plusieurs séjours passagers, Erasme se fixa enfin (1521) dans une ville qui lui assurait un tel metteur en œuvre pour ses ouvrages, ville à la gloire de laquelle, grâce à Froben, il donnera un éclat de plus par sa présence. Domicilié ordinairement chez Froben, avec lequel il se lia d'une étroite amitié, qu'il continua ensuite à ses fils, Erasme donna une toute nouvelle impulsion à son imprimerie. Aussi le catalogue des livres qui en sortirent (cf. C. Gesner, Stockmeyer et Reber) nous transporte-t-il en plein humanisme; il ne présente pas un seul ouvrage en langue allemande; par contre les réimpressions de classiques y sont nombreuses, comme aussi les travaux grammaticaux; l'hébreu est dignement représenté par Capiton et surtout par Münster; les noms honorés de Glareanus, de Beatus Rhenanus, d'autres encore, y reviennent souvent; mais le grand nom d'Erasme les domine tous, tant par son importance sans rivale que par le chiffre de ses éditions. L'imprimerie de Froben est bien réellement l'imprimerie d'Erasme, aussi ne peut-elle être au nombre de celles qui reproduiront les livres issus directement de la réforme religieuse. Une seule fois, pendant un voyage de Froben à la foire de Francfort (oct. 1518), Capiton fit réimprimer dans cette officine, mais sans en indiquer le nom, un recueil des premiers écrits réformateurs de Luther; Erasme menaça aussitôt de rompre tout rapport avec Froben, qui se le tint pour dit et laissa à son jeune compatriote et ami, Adam Petri (1454-1525 ou 27, neveu et successeur de Jean Petri, et souche de la famille des habiles imprimeurs Henric-Petri), le mérite et le profit de très nombreuses réimpressions d'ouvrages de Luther (cf. Baum, *Capito u. Butzer*, p. 31). — Parmi les ouvrages les plus importants sortis des presses de Froben nous citerons les travaux bibliques d'Erasme, surtout ses éditions du *Nouveau Testament grec* (éd. princeps, 1516) accompagnées de son élégante version latine et de ses courtes *Annotations*, ainsi que ses *Paraphrases* plus développées; enfin la belle collection de pères de l'Eglise par laquelle Froben suivit l'exemple de son ami Amerbach, qui n'avait craint ni peine ni dépense pour donner, d'après de nombreux manuscrits rassemblés par ses soins, les œuvres complètes d'*Ambroise*

(1492) et d'*Augustin* (1506, 9 vol. fol. avec la coopération de J. Petri et de Froben), et qui préparait lors de sa mort l'édition de saint Jérôme. Les éditions de Froben, auxquelles collaboraient Erasme et d'autres savants, ont conservé un juste renom: *Jérôme*, 1516; *Chrysostome*, 1517; *Cyprien*, 1520; *Tertullien*, 1521; *Eusèbe*, 1523; *Irénée*, 1526; *Ambroise*, 1527; *Augustin*, 1529. Cette dernière édition, en 10 tomes in-folio, ne fut achevée qu'après la mort de Froben (octobre 1527). — Son imprimerie fut continuée par son fils Jérome (1501-1563, longtemps associé avec son beau-frère Nicolas Lévesque, réfugié français pour cause de religion, qui latinisa son nom en celui d'Episcopius, et avec Jean Herwagen, qui avait épousé la veuve de Jean Froben), puis par les deux fils de Jérôme Ambroise et Aurelius Froben, qui maintinrent la bonne réputation de l'officine de Froben jusqu'au commencement du dix-septième siècle; cette seconde et cette troisième génération continuèrent à travailler dans l'esprit de Jean Froben; elles se signalèrent spécialement par d'importantes publications hébraïques, telles que le *Dictionarium hebraicum* de J. Forster (1557; 1564), une édition corrigée de la *Concordance hebr.* de Isaac Nathan (1581), l'édition bâloise du *Talmud* (1578-81, 6 vol. in-fol.). Jean Froben avait un neveu du même nom, avec lequel on l'a quelquefois confondu; il étudia à Schleststadt et à Paris au commencement du seizième siècle et séjourna ensuite à Bâle auprès de son oncle. — Georges-Louis Frøben (1566-1645), philologue et mathématicien, puis libraire à Hambourg où il édita environ 185 ouvrages, parmi lesquels quelques-uns de sa composition, était le petit-fils d'un frère cadet resté en Allemagne, du grand imprimeur de Bâle (cf. F. L. Hoffmann, *Der gelehrte Buchhændler G. L. Frobenius in Hamburg*, Hamb., 1867). — La bibliothèque de Bâle possède des lettres de Jean Froben à Bonif. Amerbach, ainsi que son portrait peint par Holbein. — Sources: *Index librorum officinæ Frobenianæ usque ad* 1549, en tête de Conr. Gesneri *Partitiones theologicæ, Pandectarum universalium liber ultimus*, Tiguri, 1549, fol.; Maittaire, *Annales Typographicæ*, t. I. p. 221; t. II, p. 2-37 et 347 suiv. (M. Manni) *Notizie de Gio. Froben*, dans *Raccolta d'opuscoli scientif. e filol.*, t. 28, Venise, 1743, p. 83-127; P. Wegelin, *Die Buchdruckereien der Schweiz*, S. Gall, 1836; Stockmeyer u. Reber, *Beitræge zur Basler Buchdruckergeschichte*, Basel, 1840, Fechter, *Beitræge zur ælltesten Gesch. d. Buchdruckerkunst in Basel* (dans *Basler Taschenbuch*, t. XI, 1863, p. 245) et *Miscellen zur Basler Buchdruckergeschichte*, dans les *Beitræge zur vaterl. Geschichte, hrsg. v. d. hist. Gesellsch. in Basel*, t. IX, 1870, p. 524. A. Bernus.

FROSSARD (Benoît-Daniel-Emilien), pasteur français, né à Paris le 26 juin 1802, mort à Bagnères-de-Bigorre le 25 janvier 1881. Le plus jeune des fils de B.-S. Frossard qui fut professeur et doyen de la Faculté de théologie de Montauban (voyez ce nom). Il fut envoyé en Angleterre à l'âge de quinze ans; là il se trouva en relations directes avec plusieurs membres distingués de la Société des Amis (quakers) et en reçut une empreinte ineffaçable; pendant sa longue carrière, il se montra toujours plein de sympathie pour toutes les nobles causes, religieuses et philantropiques, dont les quakers ont été les plus ardents défenseurs.

Après son retour en France, E. Frossard entra comme étudiant à la Faculté de Montauban ; sa thèse de bachelier en théologie, qui avait pour titre : *Accord entre le récit de Moïse sur l'âge du genre humain et les phénomènes géologiques,* révélait déjà le goût marqué de son esprit pour les sciences naturelles, et spécialement pour la géologie qui fut l'une des passions de toute sa vie. En 1825, appelé par le consistoire de l'Eglise réformée de Nîmes comme pasteur catéchiste, il s'acquitta de ses fonctions avec autant de zèle que de talent et occupa tour à tour les postes d'aumônier de la maison centrale, de pasteur suffragant, adjoint, d'aumônier du collège et enfin de pasteur en titre. L'amabilité de son caractère, la distinction de ses manières, la culture de son esprit et son infatigable activité lui conquirent bientôt les sympathies de ses coreligionnaires et l'estime de ses concitoyens ; sa prédication, où l'élégance de la forme s'unissait à la netteté de la pensée, était aussi très recherchée et très appréciée. Sous l'influence du réveil religieux dont le souffle passait alors avec force sur nos églises du Midi, la foi du jeune pasteur devint plus vivante et plus expansive ; elle ne se contentait pas des cadres officiels pour se répandre et se communiquer. De concert avec ses collègues et amis pénétrés du même esprit, Borel et Gardes, E. Frossard fonda à Nîmes la Maison de santé, qui devint un foyer de consolation et d'édification chrétienne. C'est pendant cette période si féconde de son ministère qu'il publia quelques-uns de ses meilleurs écrits : *L'ami de la Famille, Les Archives évangéliques* (recueils hebdomadaires), la *Vie réelle,* le *Livre des faibles, Le Catéchisme biblique* (qui a eu cinq éditions), et il sut encore trouver le loisir de composer et d'éditer des ouvrages d'un autre genre : *Vues prises dans les Pyrénées françaises* (avec des gravures dont il avait fourni les dessins), et surtout le *Tableau pittoresque, scientifique et moral de Nîmes et ses environs à vingt lieues à la ronde,* qui eut un grand succès et plusieurs éditions. — Nommé en 1847 directeur du séminaire qui venait d'être fondé près la Faculté de théologie de Montauban, il n'eut pas de peine à se concilier l'affection des étudiants, mais il rencontra de grandes difficultés dans l'application des nouveaux règlements qu'il aurait voulu moins sévères ; la Révolution du 24 février 1848 vint encore relâcher les liens de la discipline. Avant la fin de l'année scolaire, Frossard donna sa démission de directeur et, réalisant un des vœux de sa jeunesse, alla s'établir à Bagnères-de-Bigorre, au pied de ces belles montagnes des Pyrénées qu'il avait déjà visitées et décrites et qu'il devait si souvent parcourir pendant un ministère de trente-deux ans. Le zèle de l'ancien pasteur de Nîmes ne se ralentit pas en changeant de champ de travail ; l'œuvre d'évangélisation qu'il avait fondée sous les auspices de la Société chrétienne de Bordeaux et qu'il dirigea plus tard sous ceux de la Société centrale (branche du Béarn), prospéra si bien qu'elle est devenue (1874) un poste reconnu par l'Etat. Les petites communautés protestantes du département des Hautes-Pyrénées, jadis ignorées et dispersées au sein d'une population catholique, qu'il a rassemblées, vivifiées et constituées en églises, d'une manière permanente, à Bagnères et à Tarbes ; en été, à Cauterets, à Luz, à Barèges et occasionnellement au camp de Lannemesan ; les trois temples qu'il a fait

bâtir; la fondation d'une école protestante à Tarbes; une tournée périlleuse accomplie en Espagne, en faveur des protestants alors persécutés de Madrid et d'Andalousie, tels sont les effets de son activité; aussi, dans les derniers temps de sa vie, on l'avait déjà surnommé « l'apôtre des Pyrénées. » Mentionnons, durant cette période, son court, mais laborieux ministère en Orient (1855), où il fut appelé pendant la guerre de Crimée comme aumônier et comme organisateur de la première aumônerie protestante en temps de guerre, et qui donna naissance à l'un de ses plus charmants écrits: *Lettres d'Orient.* — L'œuvre pastorale n'épuisait pas l'ardente activité de Frossard. Doué d'une intelligence à la fois ouverte et active, il ne se bornait pas à s'intéresser à distance à tous les progrès, à toutes les améliorations dans les divers domaines de la science, de l'art, de la littérature, de l'industrie, de l'agriculture elle-même; il aimait à prendre une part personnelle et directe à ces améliorations et à ces progrès. A Nîmes, il était devenu un des membres les plus zélés et les plus influents de l'Académie de cette ville, et il avait concouru à l'établissement des écoles d'enseignement mutuel et à la réforme des prisons; à Bagnères, il fonda la Société Ramond, pour l'exploration et l'étude des Pyrénées, dont il fut jusqu'à la fin le président, et, de concert avec elle, participa à la création de l'observatoire du Pic du Midi; il créa aussi la Société d'encouragement poqr l'agriculture et l'industrie qui a rendu et rend encore au pays tant de services. Dans ses heures de loisir, dans ses courses d'évangélisation, il maniait tour à tour le crayon du dessinateur et le marteau du géologue. Il a laissé des milliers de dessins où il a su reproduire en traits rapides, mais d'une ressemblance frappante, les divers aspects de cette nature qu'il a tant aimée. Il cultivait aussi avec ardeur et soins la minéralogie et la géologie, étudiant les terrains, décrivant les roches, modelant le relief de ses chères Pyrénées, rédigeant des notices et des manuels, donnant des conférences, correspondant avec les savants de divers pays et amassant, jour après jour, les matériaux d'une riche collection de géologie pyrénéenne. — Le trait distinctif de cette personnalité si attachante, c'était l'alliance de la foi la plus ferme aux vérités de la révélation avec le respect le plus absolu de la science et l'amour le plus ardent pour l'humanité. N. Recolin.

G

GAUME (Jean-Joseph), l'abbé, né à Fuans (Doubs), en 1802, mort en 1879, fut appelé, en 1827, à professer la théologie au séminaire de Nevers. Successivement directeur du petit séminaire, chanoine et vicaire général du même diocèse, il fonda plusieurs institutions de charité, et,

après avoir publié ses premiers ouvrages, partit pour Rome en 1841. Docteur en théologie de l'université de Prague, membre de plusieurs sociétés savantes, et vicaire général de Reims, de Montauban et d'Aquila, il fut nommé par Pie IX, en 1854, prélat romain, avec le titre de protonotaire apostolique. L'abbé Gaume est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages d'une valeur médiocre, mais dont quelques-uns ont eu un succès considérable. Nous signalerons parmi eux : 1° *Du catholicisme dans l'éducation*, 1835; 2° *Manuel des confesseurs*, 10e éd., 1872; 3° *Catéchisme de persévérance ou exposé de la religion depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours*, 10e éd., 1872, 8 vol. in-8° ; 4° *Abrégé* du même ouvrage, 15e éd., 1858, in-18; 5° *Histoire de la société domestique*, 2e éd., 1854, 2 vol.; 6° *La Religion dans le temps et dans l'éternité*, 1855 ; 7° *La Révolution*, 1856, 12 vol.; 8° *Traité du Saint-Esprit*, 2e éd., 1869, 2 vol. Promoteur de la réforme qui consisterait à substituer l'étude des Pères de l'Eglise à celle des classiques dans l'enseignement secondaire, l'abbé Gaume publia pour la défendre un grand nombre de pamphlets, notamment le *Ver rongeur des sociétés modernes*, 1851, qui excita l'admiration de l'*Univers* et de la presse ultramontaine. Il écrivit dans le même esprit les *Lettres sur le paganisme dans l'éducation*, 1852, et publia une *Bibliothèque des classiques chrétiens latins et grecs*, 1852-1855, 3 vol. in-12, et les *Poètes et prosateurs profanes complètement expurgés*, 1857, 2 vol.

GAUTHEY (Louis-François-Frédéric), pasteur et pédagogue distingué, est né à Grandson (Vaud) le 8 mai 1795. Ayant failli périr à l'âge de sept ans, dans les eaux du lac de Neuchâtel, son père, reconnaissant de l'avoir conservé, le consacra à Dieu. Il fit ses études en vue du ministère évangélique, au collège de l'académie de Lausanne et fut consacré en 1818. Il n'entra pas aussitôt dans la carrière pastorale. D'abord précepteur au château de Cristier, il se rendit ensuite en Angleterre, pour y terminer l'éducation de lord Bruce, fils du comte Elgin. Il revint en Suisse en 1823, et exerça jusqu'en 1826 les fonctions de suffragant à Yverdon, où il eut de fréquents rapports avec Pestalozzi. Nommé en cette dernière année pasteur de la paroisse de Bullet, située sur l'un des plus hauts plateaux du Jura, il dut échanger ce poste contre celui de Lignerolles, sa santé ne lui permettant pas de supporter un aussi rude climat. Lorsque, en 1824, la persécution légale se déchaîna sur le canton de Vaud, Gauthey soutint de toute la force de ses convictions la liberté de conscience, et signa le premier la pétition qui la réclamait pour tous. En 1830 et 1831, il fut un des collaborateurs actifs du journal la *Discussion publique* que M. L. Burnier publiait dans l'intérêt de ce même principe. — La révolution de juillet 1830 eut son contre-coup dans le canton de Vaud. Sa constitution fut changée, et ses nouveaux magistrats, désireux de favoriser l'instruction générale, nommèrent une commission chargée de la réorganisation de l'éducation populaire. Gauthey adressa à cette commission un mémoire (*Des changements à apporter au système de l'instruction primaire*, Laus., 1833, in-12), dont les principales vues furent adoptées. En 1833, il fut appelé par le gouvernement à fonder et à diriger, à Lausanne, une école normale sur laquelle il publia, six ans plus

tard, un rapport fort remarquable : *De l'éducation normale dans le canton de Vaud, depuis sa fondation jusqu'à aujourd'hui* (Laus., 1839, in-8°), qui attira l'attention de M. V. Cousin. D'autres écrits encore sur l'*Education dans les classes moyennes*, puis sur l'enseignement des *Droits et devoirs des citoyens vaudois ou Essai d'instruction civique*, Laus., in-8°, 1840, contribuèrent à ranger Gauthey parmi les pédagogues les plus distingués de son temps. — La révolution de 1845 et la démission d'une partie du clergé vaudois qui en fut la conséquence, démission à laquelle Gauthey s'associa, rendit sa position comme directeur de l'instruction primaire suffisamment délicate pour qu'il se décidât à y renoncer. En 1846, cédant à l'invitation de la Société pour l'encouragement de l'instruction primaire chez les protestants français, il prit, au mois de juillet, la direction de l'école normale protestante de Courbevoie, près de Paris. Cet établissement dut à son zèle et à son intelligence une rapide prospérité. En 1854, Gauthey y publia le premier volume du grand ouvrage qu'il a consacré à l'éducation, sous le titre : *De l'éducation, ou principes de pédagogie chrétienne*. En 1856, le deuxième volume voyait le jour, et en 1860 et 1861, deux autres écrits qui le complètent sur la *Vie dans les études* ou *Essai sur les moyens d'inciter la jeunesse au travail*, Paris, in-12, 1860, et le *Délassement après le travail*, ou *Essai sur les récréations de l'enfance*, Paris, in-12, 1861. — Dans son ouvrage principal, Gauthey traite en cinq livres, du développement des facultés humaines en général, de l'éducation physique, de l'éducation intellectuelle, de l'éducation des sentiments et de l'éducation morale ou de l'éducation de la volonté. Un troisième volume, qui n'a pas paru, devait traiter des méthodes et des objets d'enseignement. Il suffira pour indiquer l'esprit dans lequel enseignait et écrivait le pédagogue vaudois, de citer quelques lignes de l'introduction à son livre de l'*Education*. « Nous avons trois grands objets à considérer dans l'éducation : 1° l'*homme* qu'il s'agit de développer et d'instruire ; 2° la *connaissance* destinée à éclairer et à nourrir son esprit ; 3° *Dieu*, en vue duquel doit s'accomplir cette œuvre excellente, puisque toutes choses sont de *Lui*, par *Lui* et pour *Lui*. Il y a ici de quoi former une sorte de triangle pédagogique. La base donnée, c'est la nature de l'homme ; l'un des côtés, c'est le développement des forces dont il est doué ; l'autre côté, c'est l'instruction ou la communication des connaissances proprement dites. Ces deux côtés convergent vers le sommet qui est *Dieu*, source éternelle de l'être. *Elever la nature humaine jusqu'à lui*, tel est le but final de l'éducation. » — C'est le même esprit, éminemment chrétien, que nous trouvons dans les derniers écrits de Gauthey qu'il nous reste à mentionner : des *Sermons* (Laus., in-8 ; 2° édit., 1836), et surtout l'*Année évangélique*, *méditations et prières pour le culte de chaque jour*, Paris, 2 vol. in-12, 1864, où le penseur déjà malade a voulu déposer, avant de mourir, le fruit de ses expériences et l'expression de sa foi. Si ces deux volumes ne présentent pas beaucoup d'idées neuves et originales, ils offrent en revanche au lecteur une exposition claire, simple et fidèle de l'Evangile. Gauthey est mort le 10 novembre 1864. — Voyez : la *Nouv. Biogr. générale*, art. Gauthey ; A. de Montet, *Dict. biogr. des genev. et des vaud.*, etc., Laus., 1877,

vol. I. ; L. Burnier, *Hist. litt. de l'éducat. morale et relig.* etc., t. II, Laus., 1864. LOUIS RUFFET.

GEIGER (Abraham), savant rabbin allemand, et chef du parti de la réforme juive, né à Francfort-sur-le-Mein en 1810, mort à Berlin en 1874. Après avoir achevé de solides études aux universités de Heidelberg et de Bonn, il obtint, en 1832, la place de rabbin de la communauté israélite de Wiesbaden. Il fut appelé au même titre à Breslau (1838), à Francfort (1868) et à Berlin (1870), où il devint en outre professeur à l'école supérieure des sciences judaïques, nouvellement érigée. L'esprit d'indépendance avec lequel Geiger a jugé les usages religieux encore en vigueur parmi les Israélites, et proposé des réformes, lui valut des sympathies et des animosités également vives. Pour concilier les opinions dissidentes, il provoqua des assemblées de rabbins qu'il présida à diverses reprises; la première se tint à Brunswick en 1844. Geiger débuta dans le monde littéraire par un mémoire qui fut couronné sur cette question, proposée par la Faculté de philosophie de Bonn : *Qu'est-ce que Mahomet a emprunté de la religion judaïque?* Bonn, 1833. Plus tard, il publia le *Journal de la théologie judaïque*, Francf. et Stuttg., 1835-1839; Grünb. et Leipz., 1842-1847, qui devint un des plus importants organes du judaïsme en Allemagne. Il faut, en outre, citer de lui : *Melo Chofnajim*, Berl., 1840 ; *Hite Haamanim*, 1847 ; *Etudes sur Moses-ben-Maimon*, 1850; *De la défense israélite contre les attaques chrétiennes au moyen âge*, 1851-52 ; *Isaak Troki, apologiste du judaïsme à la fin du XVI^e siècle*, 1853, la traduction du *Divan du Castillan Abul-Hassan-Juda-ha-Levi*, 1851, avec commentaire et notice biographique; *Manuel de la langue de la Mischna*, 1845.

GIBERT (Jean-Louis), un des plus zélés et des plus courageux pasteurs du désert, sorti du séminaire de Lausanne en février 1741, traqué comme un malfaiteur par la maréchaussée, réunit de nombreuses assemblées de prières la nuit en Saintonge, fit des baptêmes et des mariages, malgré l'espionnage des agents de l'intendant Baillon, stimulé par le clergé romain et les ministres de Louis XV. Gibert échappa providentiellement à un guet-à-pens qui lui fut tendu par l'évêque de Saintes, Simon-Pierre de la Corée. Voici le récit que nous extrayons mot à mot du registre catholique de baptêmes et de mariages de la paroisse Saint-Martin, de la main et de la signature de M. Forfet, curé de Pons, témoin oculaire non suspect des faits qu'il relate. Le registre fait aujourd'hui partie des archives de l'état civil de la mairie de Pons : « Vers le mois de mai 1754, dit l'abbé Fortet, vint s'établir à Pons, avec sa femme, un homme qui se nomma Syntier et qui paraissait être de quelque considération. M. Syntier parut d'abord un zélé protestant; il ne voulait avoir aucune communication avec les catholiques, pas même pour les marchandises dont il avait besoin. Les protestants de Pons lui donnèrent toute leur confiance. Sa femme vint à accoucher au commencement de novembre; n'ayant point apporté son enfant à l'église, le curé soussigné alla avec le sieur Paroissier, son vicaire, chez le sieur Syntier. Il ne s'y trouva point; la dame qui commençait à se lever se présenta et dit que son enfant était baptisé par ces messieurs. Le curé fit sa déclaration au

greffe, et en conséquence le procureur fiscal envoya dire au sieur Syntier de porter son argent à l'église. Le lendemain le sieur Syntier opposa au curé une lettre de M. l'Evêque. Elle était du 18 novembre 1751, conçue en ces termes : « J'ai des raisons essentielles, Monsieur, pour souhaiter que l'on ne presse pas le sieur de Syntier, votre paroissien, de porter son enfant à l'église pour y recevoir le baptême, je vous prie donc de ne faire aucune démarche d'ici à trois semaines. Si l'enfant venait d'ici-là en danger, j'ai des personnes de confiance qui y veillent et qui auront soin de faire anticiper le temps pour éviter les accidents. J'ai l'honneur, etc.. » Sur cette lettre, le curé resta tranquille. Peu de jours après, M. Syntier fit baptiser son enfant par un ministre. Il pria ce ministre à dîner pour le lendemain. Mais les protestants commençaient à soupçonner M. Syntier. Ils lui voyaient faire de fréquents voyages à Saintes. Le ministre refusa de dîner chez lui. Dans la nuit, M. Syntier avait envoyé avertir les cavaliers de la maréchaussée Saint-Gems pour une espèce de soldat qu'on disait son beau-frère, et qui demeurait chez lui depuis environ deux mois. Les cavaliers arrivèrent de grand matin à l'auberge du Petit-Saint-Jean, près de la croix de Saint-Vivien. Un instant après le ministre passa à cheval, accompagné de deux personnes. Les cavaliers montèrent promptement à cheval et coururent après le ministre. Ils l'atteignirent au carrefour qui conduit à Chardon. Ceux qui accompagnaient le ministre se mirent en défense ; ils tirèrent sur les cavaliers, et ceux-ci en tuèrent un qui était gentilhomme de Sainte-Foy ; ils en prirent un autre, mais dès le commencement du combat le ministre se sauva au galop, et il ne fut pas possible de le reprendre. Les cavaliers chargèrent le mort sur son cheval et garrottèrent l'autre qui était diacre ; ils les passèrent par Coudenne et le champ de foire pour les conduire à Saintes. M. Syntier et son beau-frère allèrent pour le reconnaître. Les cavaliers firent semblant de les éloigner, mais les protestants ne prirent point le change, ils prirent Syntier comme un espion et ils lui auraient fait un mauvais parti. Sur-le-champ M. Syntier se retira avec son beau-frère et ils ne parurent plus à Pons. Quelques jours après, M^me^ Syntier s'en alla aussi escortée par les cavaliers de la maréchaussée. On a dit qu'ils se retirèrent à la Rochelle et qu'ils y firent baptiser leur enfant... *Signé :* Fortet, curé de Saint-Martin de Pons. » — Il existe aux archives du consistoire de la Rochelle un autre récit de ce guet-apens, récit dans lequel on établit, ce qui est en effet beaucoup plus vraisemblable, que les cavaliers de la maréchaussée attaquèrent les premiers l'escorte du pasteur. Le 14 juillet 1756, l'intendant Baillon rendit une sentence à laquelle on donna une large publicité. Gibert fut condamné par coutumace à être pendu, son frère Etienne à l'amende honorable et aux galères perpétuelles, Gentelot à la même peine, la mémoire du chevalier Jean-Daniel de Belrieu de la Grâce fut supprimée (et vouée ainsi à l'immortalité) et André Bonfils banni à perpétuité. Ce cruel arrêt n'effraya nullement Gibert qui continua à tenir des assemblées religieuses en Saintonge avec ses collègues, Gounon dit Pradon et Pellissier dit Dubessé. Il fut tué dans une assemblée surprise par la maréchaussée. Son frère Etienne mourut en 1817 pasteur à Guernesey, laissant diverses

publications religieuses, notamment des *Observations sur les écrits de M. de Voltaire sur la religion.* — Sources : *Archives de l'intendance de la généralité de La Rochelle* (série C), *de la mairie de Pons et du conservatoire de La Rochelle. Biographie de la Charente-Inférieure* par M. H. Feuilleret ; ouvrages historiques de MM. Crottet et Douen.

L. DE RICHEMOND.

GILLES DE ROME, archevêque de Bourges depuis 1295, mort en 1316, appartenait à la famille des Colonna. Il étudia à Paris sous Thomas d'Aquin et Bonaventure, fut précepteur du roi Philippe le Bel, docteur et professeur en théologie et en philosophie à l'université de Paris, où il conquit le surnom de *doctor fundatissimus, theologorum princeps* ; il était aussi général de l'ordre des augustins et un défenseur ardent des doctrines de Thomas d'Aquin. Parmi ses nombreux ouvrages, dont beaucoup n'ont pas encore été imprimés, nous citerons : 1° des *Commentaires sur l'Hexaméron, sur le Cantique des Cantiques, sur les Epîtres de saint Paul, sur les Sentences* de Pierre Lombard ; 2° un *Compendium theologiæ ;* 3° des traités dogmatiques *De corpore Christi, de peccato originali ;* 4° un ouvrage *De regimine principum*, etc., etc. — Voyez Trithème, *De scriptor. eccles.*, p. 121 ; Bulæus, *Histor. univ. Paris.*, III, 671 ; Cave, *Hist. lit. script. eccl.*, II, 326.

GLAIRE (Jean-Baptiste), savant orientaliste, né à Bordeaux en 1798, mort à Issy (Seine) en 1879. Il vint terminer ses études théologiques à Saint-Sulpice, tout en suivant les cours de langues orientales. Il entra dans les ordres en 1822. Elève de Sylvestre de Sacy et d'Eugène Burnouf, il se livra à l'enseignement des langues orientales. Il fit, de 1822 à 1834, au séminaire de St-Sulpice un cours d'hébreu, suppléa, en 1825, Chaunac de Lanzac à la Sorbonne, le remplaça en 1831, et devint, dix ans après, doyen de la Faculté de théologie réorganisée. Il reçut, en outre, les titres de chanoine, de vicaire général honoraire de Bordeaux et fut attaché, en 1840, au chapitre métropolitain de Notre-Dame. On a de l'abbé Glaire : 1° *Lexicon manuale hebraïcum et chaldaïcum*, 1830 ; réédité et augmenté en 1843 ; 2° *Principes de grammaire hébraïque et chaldaïque*, 1832 ; 3° édit., 1843 ; 3° *Chrestomathie hébraïque et chaldaïque*, avec *la Sainte Bible* en latin et en français, notes explicatives et réflexions morales, 1834, 3 vol. ; 4° *Torath Mosché, le Pentateuque*, etc., 1836-1837, 2 vol. ; 5° *Introduction historique et critique aux Livres saints*, 1836, 6 vol. ; 2° édit., 1843 ; 6° Les *Livres saints vengés*, 1845, 2 vol. ; 2° édit., 1874, 3 vol. ; 7° abrégé de l'introduction historique, 1846 ; 5° édit., 1870 ; 8° *Manuel de l'hébraïsant*, contenant des *Eléments de grammaire hébraïque*, une *Chrestomathie* et un *Lexique*, 1856 ; 4° édit., 1873 ; 9° *Concordances arabes du Coran* ; *Principes de grammaire arabe*, 1857 et 1861 ; 10° *La Bible selon la Vulgate*, 1863, avec beaucoup de notes ; 11° *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, 1868, 2 vol ; puis de nombreux articles dans l'*Encyclopédie du XIXe siècle*, l'*Encyclopédie catholique*, la *Bibliographie catholique*, etc., etc.

GOBAT (Samuel), évêque anglican de Jérusalem, né en 1799 à Crémine, dans le canton de Berne, mort à Jérusalem en 1879. Après avoir acheve

ses études théologiques à Berne et à la maison des missions de Bâle, il alla à Paris étudier l'arabe avec M. Silvestre de Sacy ; puis il se rendit à Londres où il se mit au service de la Société des Missions d'Islington (1825), chargé de prêcher l'Evangile aux Abyssins et de leur porter une édition des quatre évangiles, imprimée en langue ambarique. Il partit pour le Caire avec un missionnaire wurtembergeois, Christian Kugler, mais ne put pendant trois ans, à cause de la guerre, passer au lieu de sa destination. M. Gobat se rendit à Gondar, où la langue ambarique est parlée. Les habitants se montrèrent fort dociles à ses instructions. Mais la mort de son compagnon et la reprise des hostilités le forcèrent de quitter la contrée (1833). Son *Journal d'un séjour en Abyssinie pendant les années* 1830-32, Paris, 1834 ; 2e édit., Londres 1847, fait connaître l'état du christianisme en Abyssinie, et contient des entretiens théologiques de l'auteur avec les indigènes. Après avoir été missionnaire à Malte où il dirigea le collège protestant, M. Gobat fut nommé, en 1846, évêque d'anglican à Jérusalem, avec juridiction sur la Syrie, la Chaldée, l'Egypte et l'Abyssinie ; il fonda des communautés, des écoles, des orphelinats, des hospices à Jérusalem, Bethléhem, Jaffa, Naplouse et Nazareth, déployant un véritable zèle apostolique dans l'exercice de ses importantes et délicates fonctions.

GOUJET (Claude-Pierre), né à Paris le 19 octobre 1697, et mort à l'âge de 70 ans dans la même ville, le 1er février 1767, était fils d'un tailleur, homme d'un caractère dur qui, selon Chaudon, s'opposa, mais en vain, au goût de son fils pour l'étude. Mis en pension rue Gît-le-Cœur, chez un maître de pension, le jeune Goujet montra tant d'aptitude à profiter des leçons qui lui étaient données, qu'il fut envoyé dès l'âge de sept ans au collège Mazarin où il entra en sixième. Il y poursuivit ses humanités jusqu'en troisième qu'il fit, ainsi que ses classes de seconde et de rhétorique, au collège des jésuites. Ces Pères, voyant en lui des dispositions remarquables pour l'étude, cherchèrent à l'attirer dans leur Société, mais ils ne purent y parvenir. Dès cette époque, il montrait un goût prononcé pour la piété, aimant la prière et suivant les conférences religieuses auxquelles il pouvait assister. Il se relâcha pourtant un peu dans ce zèle, jusqu'au moment où il se lia avec des jeunes gens pieux qui se préparaient à entrer dans le sacerdoce ; leur exemple exerça sur lui une influence salutaire, on peut même ajouter décisive. Entré un jour dans l'eglise de Saint-Germain-l'Auxerrois, il y fut soudainement rencontré par un rayon de la grâce qui le pénétra jusqu'au cœur. Touché de componction, il se prosterna la face contre terre, versa des larmes de repentance au souvenir de ses péchés, et pendant une heure entière répandit ainsi avec ferveur son âme devant Dieu. A partir de ce moment, on le vit rompre avec toutes les relations qu'il jugeait peu favorables à ses progrès dans la religion.— Résolu à embrasser l'état ecclésiastique, Goujet suivit les instructions que l'on donnait aux jeunes clercs, et reçut la tonsure (1715). Après avoir terminé sa classe de philosophie, il étudia la théologie par lui-même sans en suivre le cours régulier. Il y joignit l'étude des belles-lettres dans lesquelles il devait briller plus tard avec tant d'éclat ; car il fut à la fois excellent théologien et littérateur d'un grand mé-

rite. Homme droit, et de conviction sincère, il combattit, dès les premiers jours de son sacerdoce, la morale relâchée des jésuites, s'opposa aux énormités de la bulle *Unigenitus*, et, bien que cela dût le compromettre et nuire à sa carrière, il embrassa les doctrines jansénistes dont le sérieux répondait aux besoins de sa pieté. Ayant reçu les ordres mineurs, il entra dans la congrégation de l'Oratoire, mais ayant été nommé chanoine de S. Jacques-de-l'Hôpital, il s'en retira du consentement de ses supérieurs. Elevé au sacerdoce en 1724, il en remplit les fonctions pratiques avec zèle pendant six ans. Atteint de la pierre, il en fut guéri en 1736, et attribua son rétablissement à l'intercession du diacre Pâris. Appelant et réappelant, il se vit constamment privé des avantages auxquels son savoir et sa piété lui donnaient le droit de prétendre. On lui offrit plusieurs fois de riches bénéfices et des charges lucratives à la condition qu'il renoncerait aux doctrines qu'il avait embrassées ; il refusa tout pour ne pas blesser sa conscience, quoiqu'il fût l'unique appui de nombreux parents qu'il ne soutenait que difficilement. Devenu presque aveugle dans les dernières années de sa vie, ne pouvant plus demander à sa plume les ressources qui lui manquaient, il dut, pour se les procurer, vendre sa bibliothèque qu'il avait été cinquante ans à former et qui se composait de dix mille volumes. Un grand seigneur aussi généreux que délicat, le duc de Béthune-Charost, lui en avait offert le prix qu'il en demanderait lui-même. Mais quelques jours après que les livres eurent quitté sa demeure, le digne et pieux savant fut atteint d'une paralysie qui l'emporta en quelques heures. —L'abbé Goujet était membre de plusieurs académies de province ; le cardinal de Fleury, alors premier ministre du roi, empêcha qu'il fût admis à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres où sa place était marquée par son immense savoir. Chaudon dit qu'il était peut-être le premier de nos savants pour sa connaissance de la littérature française. Goujet a écrit presque sur toutes les matières théologiques et littéraires, et écrit solidement surtout, ce qu'il faut constater, non sans étonnement. On est confondu à la vue du nombre des ouvrages qui sont sortis de sa plume savante et féconde. Il fut certainement l'un des érudits les plus remarquables et les plus distingués que la France ait produits ; sa droiture et son intégrité le privèrent des légitimes récompenses qui étaient dues à ses travaux infatigables, mais la postérité doit s'efforcer de réparer les injustices de son époque intolérante, en rendant à sa mémoire un tribut de reconnaissance pour les services qu'il a rendus à la science et aux lettres. Ecrivant bien, quoique sans aucune recherche, il se fait lire sans fatigue, et son style est généralement plus agréable que celui des écrivains de son école ; d'ailleurs, il était trop littérateur pour revêtir sa pensée d'une phrase qui n'eût pas été claire et correcte. On trouve une liste très étendue de ses ouvrages dans le Moréri de 1759, et dans les *Mémoires historiques et littéraires* qu'il a laissés *sur sa vie*.—Voici le catalogue que nous en avons dressé à l'aide des répertoires bibliographiques les plus autorisés, en y joignant nos propres recherches : 1. *Maximes sur la pénitence et sur la communion*, Paris, 1733, 1 vol. in-18, plusieurs éditions. Selon le Moréri de 1759, on trouve ces « Maximes » à la suite des « Prières du pécheur réconcilié » par le P. Rousseau, prêtre de l'O-

ratoire ; selon Barbier et Quérard, au contraire, elles sont jointes à la « solide dévotion du Rosaire » par le P. Boyer, Paris, 1727, 1 vol. in-12. Il se peut qu'on les trouve dans chacun de ces deux ouvrages; 2. *Les vies des Saints pour tous les jours de l'année, avec l'histoire des mystères de Notre Seigneur*, Paris, 1730, 7 vol. in-12, 1734, 1740 etc., 2 vol. in-4. Les mois de janvier, de février et de mars, jusqu'au douzième jour sont de Mésenguy. (voir ce nom dans le présent supplément) ; le mois de décembre est de Roussel, professeur de l'Université. L'histoire des fêtes mobiles, de Mésenguy et Goujet ; les prières et les pratiques des dernières éditions, de Blondel ; 3. *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIII*e *siècle, pour servir de continuation à celle de M. du Pin* (*avec deux lettres de S. Denis l'Aréopagite, et les ouvrages qu'on lui attribue*), Paris, 1736 et 1737, 3 vol. in-8 ; l'abbé Goujet avait composé un 4e volume qui est resté manuscrit, les jésuites en ayant empêché l'impression ; 4. *Réponse à l'article VI des mémoires de Trévoux du mois de janvier* 1737, 1737, in-8, réimprimée plus tard, avec une seconde lettre en réponse à un article du « pour et du contre, » de l'abbé Prévost (voir « Biblioth. franç. » de Duc Sauzet) ; 5. *Supplément au Diction. histor. de Moréri*, Paris, 1735, 2 vol. in-folio ; 6. *Nouveau supplément au Diction. histor. de Moréri*, Paris, 1749, 2 vol. in-folio ; 7. *Additions à ce nouveau supplément*, Paris, 1735, 1 vol. in-folio ; 8. *Dissertation sur l'état des sciences en France, depuis la mort de Charlemagne jusqu'à la mort du roi Robert*, Paris, 1736, 1 vol. in-12 ; 9. *Dissertation sur les anciennes lois des Crétois*; 10. *Bibliothèque française, ou Histoire de la littérature française depuis l'origine de l'imprimerie jusqu'aujourd'hui*, etc., *avec un catalogue des ouvrages dont on parle dans cette Bibliothèque, et un discours préliminaire*, Paris, 1740-1759, 21 vol. in-12; 11. *Lettre de M..., à un ami au sujet du* « Temple du Goût, » *par M. Arouet de Voltaire*, 1733, in-8. ; 12. *Abrégé du Dictionnaire de la langue française par Richelet*, Lyon, 1756, 1 vol. in-8. ; 13. *Dictionnaire de la langue française*, par Richelet, Lyon, 1758, 3 vol. in-folio ; 14. *Histoire de la vie et des ouvrages de M. Nicole*, Luxembourg (Paris), 1733, 1 vol. in-12 et in-18, souvent réimprimé; forme le tome XIV des « Essais de Morale, » de Nicole, dont Quérard affirme que Goujet fut l'éditeur ; 15. *Vie de M. Félix Vialart de Herse, évêque et comte de Châlons en Champagne*, Utrecht, 1738, 1739 ; Rouen, 1741, in-12 ; la « Relation des miracles, » qu'on a jointe à ce livre, n'est pas de Goujet. 16. *Vie de Léonard d'Arrezo, chancelier de la république de Florence ;* 17. *Mémoire en forme d'observations, sur le Dictionnaire des livres jansénistes*, 1755, 1 vol. in-12 ; 18. *Vie du cardinal de Bérulle*, resté manuscrit ; 19. *Mémoire historique et littéraire sur le collège royal de France, fondé par le roi François* Ier, Paris, 1758, 3 vol. in-12, et 1 vol. in-4 ; 20. *Almanach de Dieu, pour l'année* 1738, 1 vol. in-24 ; 21. *Histoire des Inquisitions*, Cologne (Paris) 1759, 2 vol. in-12 ; 22. *Histoire du Pontificat de Paul V*, Amsterdam (Paris), 1765, 2 vol. in-12 ; 23. *Lettre à l'abbé Popillon*, Paris, Didot, 1827, broch. in-8 ; 24. *Lettre de l'auteur de l'* « Histoire du collège royal de France, » *à l'auteur de l'* « Histoire de l'Université de Paris » (Crévier), *au sujet du collège royal de France*, Amsterdam (Paris), 1761, 1 vol. in-12; 25. *Re-*

lation abrégée de la vie et de la mort de madame Marie-Elisabeth Tricalet, veuve de M. Lebœuf. Paris, 1761, 1 vol. in-12; 25 bis. *Abrégé de la vie de M. Tricalet, directeur du séminaire de S.-Nicolas du Chardonnet*, en tête de sa « Biblioth. portat. des Pères de l'Eglise; » 26. *Vie de Rufin, prêtre de l'Eglise d'Aquilée*, Paris, 1724, 2 vol. in-12; cette vie avait été primitivement composée par Dom Gervaise, l'abbé Goujet la refondit entièrement, de sorte qu'on peut considérer cette édition comme un ouvrage nouveau, appartenant à notre auteur; 27. *Eloge de M. Lévier, prêtre inhumé dans le chœur de l'église de S. Leu*, Paris, 1735, in-4; 28. *Eloge de M. Gibert, célèbre canoniste*, 1736, in-4; 29. *Eloge historique du cardinal Passionei*, La Haye, 1763, 1 vol. in-12; 30. *Vie de M. Singlin, confesseur des Religieuses de Port-Royal*, en tête de ses « Instructions sur les mystères, » 1736, in-12, a été aussi publiée séparément; 31. *Vie de M. Nicolas Boileau Despréaux*, en tête de ses « œuvres, » Paris, 1735, in-12; 32. *Eloge du P. Reyneau, de l'Oratoire*, en tête de la « Science du Calcul, » Paris, 1735, in-4; 33. *Eloge de M. Lombert*, en tête de sa traduction de la « Cité de Dieu, » de S. Augustin, Paris, 1736, in-12; 34. *Abrégé de la vie de Nicolas Fontaine*, en tête de ses « Mémoires pour servir à l'Histoire de Port-Royal, » 1736, in-12; 35. *Eloge de M. Floriot*, en tête du tome VI de sa « Morale du Pater, » Bruxelles (Rouen), 1745, in-12; 36. *Vie du poète Ovide*, en tête de ses « Métamorphoses traduites par l'abbé Banier, Paris, 1737, in-4 et in-12; 37. *Eloge historique de M. Duguet*, en tête de son « Institution d'un Prince, » in-12, 1740, paru aussi séparément; 38. *Eloge de M. Boullenger*, avocat au Conseil et expéditionnaire en cour de Rome, en tête du catal. de sa bibliothèque, Paris, 1741, 1 vol. in-12; 39. *Eloge historique du P. Avrillon, minime*, avec un *Avertissement*, en tête de ses « Pensées sur divers sujets de Morale, » Paris, 1741, in-12; 40. *Eloge historique de François de Poilly, célèbre graveur*, en tête du « catal. de ses œuvres, » Paris, 1752, in-12; 41. *Eloge historique de feu M. Muratori*, dans les « Mémoires » de l'abbé d'Artigny, t. VI, Paris, 1753, in-12; 42. *Eloge historique du P. Bourgerel*, prêtre de l'Oratoire, dans le « Journal de Verdun, » juin 1743, p. 445 et suiv.; 43 *Eloge histor. du P. Fabre*, prêtre de l'Oratoire et continuateur de l' « Hist. ecclés. » de Fleury, dans le même journal, janvier 1754, p. 60; 44. *Eloge historique de M. Bourgoin de Villefore, traducteur de s. Augustin, de s. Bernard, de Cicéron*, etc., dans le « Journal » de du Sauzet; 45. *Eloge historique de feu M. Jean Devaux, célèbre chirurgien, avec une lettre préliminaire*; dans les « Mém. » de Desmolets, t. VIII; 46. *Eloge historique de Dom Simon Mopinot, bénédictin de la Congrégation de s. Maur*, dans les mêmes « Mém., » t. X; 47. *Eloge historique du R. P. Jean Nicéron, barnabite*, à la tête du 40e vol. de ses « Mémoires; » 48. *Eloges historiques d'Augustin-Charles d'Aviler; de Pierre Thomas, sieur du Fossé; de Jean-Claude Sommier; et de Philippe Hecquet*, médecin, dans les mêmes « Mémoires; » 49. *Remarques sur divers articles des* « Mémoires » *de Nicéron*, dans les tomes X et XX desdits « Mém. »; 49. *Trois lettres au même père Nicéron* : la 1e, *sur Jean Labadie*; la 2e *sur André Valladier, abbé de S. Arnoul de Metz*, dans le t. XX des « Mém. » du P. Nicéron;

la 3e *sur Antoine Arnauld,* dans la « Biblioth. rais. des ouvr. de l'Eur., » t. VIII et dans le « supplém. au Nécrol. de Port-Royal ; » 50. *Dissertation sur la vie et les ouvrages d'Hypatie ; et Justification de S. Cyrille d'Alexandrie*, dans les « Mém. » de Desmolets, t. V ; 51. *Lettre où l'on réfute ce que M. Benetot de Perrin dit de l'Eglise de S. Jacques de l'Hôpital, dans sa dissertation sur les hospices*, dans le « Mercure de France, » 1736 ; 52. *Lettre sur la famille du Cardinal Jouffroy*, dans le « Journal de Verdun, » 1738 ; 53. *Relation du chapitre général des bénédictins tenu à Marmoutier en* 1735, 1736, in-4. ; 54. *Dissertation où l'on examine qui l'on doit suivre, d'Hérodote ou de Ctésias, dans l'histoire des rois d'Assyrie et des Mèdes*, dans les « Mém. » de Desmolets, t. I ; 55. *Réponse à une critique de M. Fréret de la dissertation précédente*, dans les mêmes « Mém. » ; 56. *Dissertation sur Chalcidius, commentateur du Timée de Platon*, dans les mêmes « Mém. » ; 57. *Lettre sur le* 8e *extrait du journal des savants du mois de juin* 1726, contre M. Andry, médecin, mêmes « Mém. » ; 58. *Relation de l'assemblée de la nation de France à Constance, pendant la tenue du Concile, au sujet des annates ; avec une lettre préliminaire*, mêmes « Mém, » t. III ; 59. *Explication d'une médaille de Trajan*, mêmes « Mém. » t. IV ; 60. *Lettre sur l'utilité du travail fait en commun dans les communautés religieuses*, mêmes « Mém. », t. IV ; 61. Un grand nombre de corrections au Moréri de 1732 ; 62. *Mémoire et lettres au sujet des cartons faits au supplément de Moréri de* 1735, *sans la participation et contre le gré de l'auteur*, insérés à l'insu de l'auteur dans le « Journal des savants » (éd. de Hollande) septembre 1750 ; 63. *Trois lettres en réponse à M. l'abbé des Fontaines* au sujet du supplément de Moréri, 1735, dans le « Pour et le Contre, » de l'abbé Prévost ; 64. *Lettre à M. Roques, ministre à Bâle*, à l'occasion de ses « Remarques » sur le même supplément, dans le « Journal » de du Sauzet ; 65. *Lettre au sujet du prospectus par lequel le même M. Roques a annoncé l'édition du Moréri faite à Bâle*, « journal de Trévoux, » « journal des Savants » et ailleurs ; 66. *Corrections et additions* au Moréri de 1750 : ce sont celles que l'on a désignées dans cette édition par ces mots : *Mém. miss. de M. l'abbé Goujet ;* 67. *Discours sur le renouvellement des études, et principalement des études ecclésiastiques dans le XIVe siècle et dans le XVe*, en tête du 33e volume de l' « Histoire ecclésiastique, » de Fleury, (continuation du P. Fabre) ; 68. *Lettre où l'on répond à la critique de ce discours*, « Mém. de Trévoux » ; 69. *Lettre à M. l'abbé des Fontaines sur un endroit de la* « Dissertation » (voir no 8 de cette notice bibliographique), publiée dans les « Observations sur les écrits modernes, » rédigées par le même abbé des Fontaines ; 70. *Lettres* diverses en réponse à des critiques sur sa « Bibliothèque Française, » dans les « Observations » précédentes, le « pour et contre, » de l'abbé Prévost et le « journal » de du Sauzet ; 71. *Lettre à M. Baudoin, chanoine de Laval sur son* « Traité de l'éducation d'un jeune seigneur, » Biblioth. Française de du Sauzet, t. XIV, 1re partie ; 72. *Hitoire abrégée de la poésie française*, à la tête de la « Biblioth. poétique, » de Le Fort de la Morinière, Paris, 1745, in-4 et in-12 ; 73. Plusieurs articles dans les « Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des Lettres, » 1726-

1745, 43 vol. in-12 ; 74. Plusieurs articles dans les « Nouvelles littéraires, » Paris, 1723, 1724, in-8. Outre tous ces ouvrages, l'abbé Goujet a composé des introductions et des préfaces, publié des traductions et donné des éditions d'ouvrages qui constituent des travaux originaux par le soin qu'il y a apporté ; il faut les énumérer ici : 75. *Avertissement,* en tête des « Cas de conscience » de MM. Lamet et Fromageau, Paris, 1733, in-folio ; 76. *Avertissement* en tête du « Traité des horloges, » du R. P. Dom Alexandre, religieux bénédictin, Paris, 1734, in-8 ; 77. *Préface,* en tête des « Essais de politique et de morale, » du chancelier Bacon, Paris, 1734, in-12 ; 78. *Préface,* en tête des « Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal, » 1734-1738, dont Goujet, fut l'éditeur, 4 vol. in-12, le Moéri de 1759 dit 3 vol. ; mais il doit être dans l'erreur ; 79. *Préface et notes* aux « Mémoires d'Arnauld d'Andilly, » Hambourg (Paris), 1735, 1 vol. in-12, édité par Goujet ; 80. *Préface* à l' « Histoire de la nouv. édition des œuvres de S. Augustin, des bénédictins, par Dom Vincent Thuillier, in-4 ; 81. *Préface* en tête de l' « Histoire de France, » de Mézerai, édit. de 1740, in-4 ; 82. *Préface* à la traduction de Drouet de Maupertuy, des « Actes des Martyrs, » Paris, 1739, in-12, édit. nombreuses ; 83. *Préface* au « Traité de la paresse, » de Courtin, avec un *Eloge* de l'auteur, 4e édition ; 84. *Avertissement* et *Epître dédicatoire,* en tête du « Traité de l'orthographe, » de Le Roi, Poitiers, 1757, in-8 ; 85. *Préface* et *notes* aux « Mémoires de Marolles, » Paris, 1755, 3 vol. in-12 ; 86. *Cantiques spirituels,* avec la collaboration de P. Boyer de l'Oratoire, de l'abbé-Molinier, de l'abbé de Fourquevaux et de quelques autres, Paris, Lottin, 1727, 1 vol. in-12, souvent réimprimé depuis ; 87. *Le Musicien prédicateur,* conte en vers, et quelques autres poésies peu nombreuses ; 88. *Vie de M. de Paris, diacre* (de Barthélemy Doyen), en France, 1731, 1 vol. in-12 ; par la préface qui est de Goujet, on voit que l'ouvrage est autant de lui que de Doyen, tant il a été refondu ; 89. *Notes* au « Franc et véritable Discours au Roi, sur le rétablissement des jésuites, » d'Ant. Arnauld (le père du Docteur), édit. donnée par Goujet 1762, 1 vol. in-12 ; 90. Revision, correction et augmentation des « Prières et affections pour servir d'exercice pendant la messe, » de Guyonnet de Vertron, Paris, 1728, 1 vol. in-12 ; 91. Une édition des « Epitres et Evangiles avec réflexions » parues d'abord en 4 vol. in-12, et que Goujet revit en l'augmentant d'un grand nombre de réflexions, de pratiques et de prières, Paris, Jean Mariette, 1738, 3 vol. in-12 ; 92. Une édition revue par Goujet du « Traité théol. dogm. et crit. des Indulg. et Jubilés de l'Eglise cathol. » ; de l'abbé Boidot, Avignon (Paris), 1751, 1 vol. in-12 ; 93. Une édition procurée par Goujet et enrichie de notes de lui des « Mémoires de la ligue, » Amsterdam (Paris), 1758, 6 vol. in-4. Pour les traductions, on lui doit les suivantes : 94. *Traité de la vérité de la religion chrétienne,* de Grotius, Paris, 1724, 1 vol. in-12 ; nouv. édit. rev. et augm. de nouv. rem. et d'un nouv. abrégé de la vie de Grotius, 1754, 2 vol. in-12 ; 95. *Principes de la vie chrétienne,* du cordinal Bona, Paris, 1720, 1 vol. in-12 ; 96. *Gémissements d'un cœur chrétien, exprimés dans les paroles du psaume* 118 (vers. hébr. 119), de Hamon, Paris, 1731, 1734, 1740 et 1750 avec une préface historique, 1 vol. in-12 ; 97.

Récit abrégé des disputes théologiques sur la puissance du pape et des conciles, soutenus dans le chapitre général des dominicains, assemblé à Paris le 26 mai 1611, trad. du lat.; 98. Traduction d'un écrit latin imprimé à Cologne en 1683, in-4, sous le titre : *Notæ in censuram Hungaricam IV propositionum cleri gallicani*, etc. Ces deux traductions sont dans la « Suite du traité de l'autorité des rois, touchant l'administration de l'église, » de Le Vayer de Boutigny, Londres (Paris), 1756, in-12; 99. Un *Avertissement* en tête de la « Lettre de N.N. au marquis de N.N. au suppl. du journal de Modène sur la théologie morale des PP. Busembaum et Lacroix ; 100. *La vie de Laurent de Médicis*, de Nicolas Valori, trad du lat., Paris, 1761, 1 vol. in-12 ; 101. *Supplément aux Réflexions d'un Portugais*, trad. de l'italien, Gènes (Paris), 1760, 1 vol. in-12 ; 102. *Observations critiq. d'un Romain*, etc., ou *Nouv. supplém. aux Réflex. d'un Portugais*, trad. de l'italien, en Europe (Paris), 1760, 1 vol. in-12; 103. *Plan du « Traité des origines typographiques*, » de Merman, trad. du lat., Amsterdam (Paris), 1762, 1 vol. in-8; 104. L'abbé Goujet a participé au « supplément aux mémoires de Sully, » Amsterdam, 1762, 1 vol. in-12 ; 105. Il a eu en outre une large part à la continuation du P. Fabre, de l' « Histoire ecclésiastique, » de Fleury, pour laquelle il avait composé une Histoire du Concile de Coutance, mais il abandonna ce travail, en apprenant que le P. Fabre l'avait déjà entrepris et consentit à revoir le travail de ce dernier pour le corriger (voir le n° 58 de cette notice bibliographique); 106. à l' « Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques, » de dom Ceillier; 107. *Lettre du marquis Guabrielli*, etc., trad. de l'italien, 1761 ; 108. Collaboration aux « Extraits des assertions soutenues et enseignées par les ci-devant jésuites; » 109. Edition des « Mémoires du duc de Rohan, » avec une préface de Goujet, Amsterdam (Paris), 1756, 2 vol. in-12; 110. L'abbé Goujet a laissé des « *Mémoires historiques et littéraires* » publiés, aprés sa mort, par l'abbé Barral, son ami, La Haye (Paris), 1767, 1 vol. in-12. On trouve un « Essai sur la mort de l'abbé Goujet, » par Dagues de Clairfontaine, à la suite de la « Vie de Nicole, » édition de 1767, et une notice sur lui dans le « Petit nécrologe » de 1778. A. Maulvault.

GRAF (Charles-Henri), savant orientaliste, né à Mulhouse en 1815, mort en 1869. Après avoir terminé de solides études à la Faculté de théologie de Strasbourg, il accepta des fonctions de précepteur à Paris (1838), se fit recevoir licencié en théologie à Strasbourg (1842), docteur en philosophie à Leipzig (1846), en théologie à Giessen (1836). Etabli en Allemagne, il exerça les fonctions de professeur à l'Institut de Reinhard à Klein-Zschocher (1844) et à l'école royale de Misnie (1846). Il fut nommé membre de la Société historique de Leipzig, de la Société asiatique de Paris, etc., etc. Nous citerons parmi les ouvrages de Graf: 1° *De librorum Samuelis et regum compositione scriptoribus et fide historica*, Argent., 1842 ; 2° *Essai sur la vie et les écrits de J. Lefevre d'Etaples*, Strasb., 1842 (l'auteur a repris et développé ce sujet dans une savante dissertation publiée dans la *Zeitschr. f. hist. Theol.*, 1852, H. 1 et 2); 3° *Moslicheddin Sadi's Rosengarten*, traduit du persan, d'après le texte et le commentaire arabe de Sururi, avec remarques et

pièces à l'appui, Leipz., 1846; 4° *Moslicheddin Sadi's Lustgarten*, Iéna, 1850, 2 vol.; 5° *La morale du poète persan Sadi*, dans les *Beitræge zur theol. Gesellschaft*, 1851, III; 6° *De templo silonensi*, Misen., 1855; 7° Le *Bostan* de Sadi, texte persan avec un commentaire persan, Vienne 1858; 8° *Le prophète Jérémie*, Leipz., 1863; 9° *Les Livres historiques de l'A-T.*, Leipz., 1866; 10° *Die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs*, Leipz., 1869; 11° un grand nombre d'articles dans la *Zeitschrift der deutsch-morgenlændischen Gesellschaft*, vol. IX-XIX.

GROS (Nicolas Le) naquit à Reims, en 1675; sa famille était de basse condition, mais par la faveur de l'archevêque Le Tellier, il fit ses études au petit séminaire et passa ensuite aux cours de théologie qu'il parcourut d'une manière brillante. Fait prêtre, puis docteur de l'université de Reims, il y devint chanoine de la cathédrale. A la mort de l'archevêque, M. de Maillé priva Le Gros de ses fonctions et de ses bénéfices, et obtint contre lui une lettre de cachet à cause de l'opposition de ce dernier à la bulle *Unigenitus*. Le Gros, en effet, s'était mis à la tête des appelants et des réappelants, écrivant contre la bulle avec chaleur, et ne perdait aucune occasion de manifester son attachement aux doctrines qu'elle condamnait. Obligé de fuir et de se cacher, il parcourut successivement les provinces de France, l'Italie et la Hollande où il finit par se fixer et où il mourut le 4 décembre 1751 à Rhinwik, âgé de 75 ans. C'était un homme bienveillant et doux, quoique très ardent pour ce qu'il croyait être la vérité. Son ardeur, du reste, provenait de la sincérité de sa nature et de la droiture qui était le fond de son caractère. Pieux et savant, il fut un des ecclésiastiques les plus recommandables de son temps. Il a laissé un grand nombre d'écrits et de factums sur la bulle et sur les disputes théologiques de son époque, et qui ne peuvent plus intéresser personne aujourd'hui. Nous ne parlerons que de ses autres ouvrages dont voici la liste : 1° *La Sainte Bible, traduite sur les textes originaux avec les différences de la Vulgate*, Cologne, (Amsterdam), 1739, in-8°. Roudet en a publié une édition nouvelle en 1756 augmentée de concordances, de tables chronologiques, de prières, de notes et d'un discours très remarquables sur les prophètes, où les doctrines futuristes, mises en avant par des protestants de nos jours, notamment par les darbistes, se trouvent comme en germe : ce sont 5 petits volumes in-12, d'une impression charmante. Les différences entre l'hébreu et la Vulgate donnent un grand intérêt à cette traduction; 2° *Lettres théologiques contre le traité des prêts de commerce et en général contre toute usure*, 1739, 1740, in 4°, ouvrage bien fait, d'une doctrine ferme et d'une morale sévère, selon un biographe de l'auteur; 3° *Dogma ecclesiæ circa usuram expositum et vindicatum*, Lille (Utrecht), 1730, in-4°; *Eclaircissement historique et dogmatique sur la contrition* (se trouve dans les « Mémoires » de Lancelot, t. I, Ve pièce); 5° *Méditations sur la concorde des Evangiles*, Paris, 1730, 3 vol. in-12, bon livre; 6° *Méditations sur l'Epître aux Romains*, Paris, 1735, 2 vol. in-12; 7° *Méditations sur les épîtres catholiques* de saint Jacques, saint Pierre et saint Jean, Paris, 1754, 6 vol. in-12; 8° *Motifs invincibles d'attachement à l'église romaine pour les catholiques, ou de réunion pour les prétendus réformés*, Tours, 1 vol. in-12;

9° *Discours sur les miracles de M. de Paris, diacre*, en tête du « Recueil des miracles opérés au tombeau de M. l'abbé de Paris, » 1733, in-4° et in-12 ; 10° *Manuel du chrétien*, contenant : l'ordinaire de la messe, les psaumes, le nouveau testament et l'imitation de Jésus-Christ, traduits du latin, in-12 et in-18 ; souvent réimprimé. — Le Gros avait en outre composé un ouvrage sur l'Apocalypse et un traité (latin) de l'Eglise, restés manuscrits. On trouve le catalogue complet de ses ouvrages dans le Moréri de 1759, et dans le quatrième volume du petit « Nécrologe ; » le tome II du même ouvrage, (p. 261 et suiv.) renferme une notice sur lui. On peut consulter sur ce théologien : les *Nouvelles ecclésiastiques* des 30 janvier et 6 février 1753, ainsi que les *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle*, t. IV.

A. Maulvault.

GRUNDTVIG (Nicolas-Frédéric-Séverin), « le prophète du Nord, » célèbre historien, poète et prédicateur danois, né à Udby, dans l'île de Seeland, en 1783, mort à Copenhague en 1872. Fils d'un pasteur luthérien pieux, élevé par un oncle dans une solitude relative, Grundtvig fit ses études en théologie à Copenhague, se développant d'une manière originale et indépendante, en opposition déclarée avec le rationalisme régnant. La philosophie idéaliste de Schelling, éloquemment enseignée par Henri Steffens, et les poésies patriotiques et romantiques d'Œhlenschlæger donnèrent à son esprit ardent et à son imagination enthousiaste une direction que l'étude de l'Edda et de l'histoire primitive de la Scandinavie acheva de préciser. Pendant ses années de préceptorat dans l'île de Langeland, Gundtvig posa les bases de ses convictions chrétiennes, à la fois libres et positives, et publia ses premiers écrits sur la *Doctrine des Asa*, les *Chants de l'Edda*, la *Religion et la liturgie*. De retour à Copenhague en 1808, il fit paraître son ouvrage le plus important, *Nordens Mythologie* ; 2e éd., 1832 ; et son premier recueil de poésies, *Optrin of Kæmpelivets undergang i Nord*. En 1810 il fut nommé vicaire de son père, et, deux ans après, parut son *Manuel de l'histoire du monde*, sorte de revue philosophique de l'histoire, pleine d'aperçus fins, ingénieux, spirituels, où il développe la thèse chauviniste que le Danemark est appelé à être la Palestine de l'histoire moderne. — Après la mort de son père, Grundtvig se fixa à Copenhague (1813), où ses prédications enflammées et mordantes, dirigées contre le rationalisme du temps, causèrent une profonde sensation. C'est de cette époque aussi que datent, outre plusieurs nouveaux recueils de poésies, une traduction danoise de *Saxo Grammaticus* et de Snorre Sturleson. Ce fut le roi Frédéric VI, grand admirateur du poète danois, qui, sans consulter ni évêque ni consistoire, nomma Grundtvig, retenu jusque-là loin de toute fonction officielle, pasteur de Præstoë, petite ville de Seeland, et, l'année suivante (1822), chapelain de l'église du Sauveur à Copenhague. Le fougueux prédicateur ne tarda pas à grouper autour de lui un auditoire nombreux et enthousiaste. En 1825, il publia contre le libéral Clausen sa *Protestation de l'Eglise* (*Kirkens Gjenmæle*), dans laquelle il le sommait de déposer ses fonctions de professeur à l'université comme ennemi déclaré de l'Eglise et de sa foi ; le tribunal condamna l'auteur de cette dénonciation

à une amende de 100 thalers et frappa de la censure ses écrits futurs. Grundtvig donna alors sa démission, ne voulant pas servir une Eglise qui reniait la foi et la confession des pères. Il continua en qualité d'homme privé, vivant du produit de sa plume, la série de ses publications, dans lesquelles il prônait surtout sa nouvelle découverte de l'autorité normative, indépendante même de l'Ecriture sainte, qu'il revendiquait pour le Symbole dit des apôtres. Il obtint du roi l'autorisation de prêcher dans l'église allemande de Frédéric, qui, pendant dix-huit ans (1831-1849), réunit une foule toujours grandissante d'auditeurs. Sans sortir de l'Église établie, Grundtvig distribua le pain de vie à cette multitude d'où sortirent les principaux promoteurs du Réveil dans le Danemark. — Ses *Cantiques*, dont la première édition parut en 1837 (dernière en 1875), ne contribuèrent pas peu à fortifier la foi de ses partisans. Il va sans dire que Grundtvig, animé du sentiment patriotique le plus ardent, soutint la cause nationale contre les revendications germaniques et prussiennes. La constitution démocratique (1849) du Danemark et les libertés successives que l'Etat accorda en matière religieuse (1855 et 1862) furent, en grande partie, le fruit des efforts de Grundtvig et de ses adhérents. La suppression du baptême obligatoire est son œuvre la plus directe (1857). Il demandait ces libertés, persuadé qu'elles profiteraient surtout aux croyants, ne considérant d'ailleurs l'Eglise que comme une institution purement civile, sans caractère spécifiquement chrétien ou luthérien, destinée à abriter dans son sein toutes les communautés religieuses sans distinction de symbole. Il donna également une vive impulsion aux écoles et à l'enseignement populaire. — Voyez Hansen, *Wesen u. Bedeutung des Grundtvigianismus*, Kiel, 1863; Lütke, *Kirchl. Zustænde in den skandin. Lændern*, Elberf., 1864; Paul Pry, *Grundtvig*, *Biogr. Skizze*, Copenh., 1871; Kaftan, *Der Prophet des Nordens*, Bâle, 1876, et l'article de M. Michelsen, dans la *Real Encycl.* de Herzog, 2e éd., V, 439 ss.

GRUNEISEN (Charles), prédicateur distingué, né à Stuttgard en 1802, mort en 1878, fils d'un conseiller de ce nom, qui fonda la célèbre feuille périodique intitulée le *Morgenland*, l'un des recueils littéraires les plus estimés de l'Allemagne. Il étudia la théologie à Tubingue, puis à Berlin, où il s'attacha à Schleiermacher. Après avoir occupé plusieurs postes ecclésiastiques dans sa patrie, Grüneisen devint en 1825 chapelain et en 1835 premier prédicateur de la cour. Il prit une part importante à la révision de l'agende et du recueil des cantiques en usage dans les églises du Wurtemberg. La conférence d'Eisenach, où se réunissent chaque année les délégués ecclésiastiques des divers gouvernements protestants de l'Allemagne, lui décerna la présidence, qu'il garda de 1846 à 1868. On a de Grüneisen, outre plusieurs recueils de *Sermons* (1835, 1842, etc.) et des brochures relatives à l'alliance entre les diverses Eglises de l'Allemagne évangélique, un recueil intitulé *Christliches Kunstblatt*; une monographie: *Nicolas Manuel, vie d'un peintre, poète, guerrier, homme politique et réformateur du* XVIe *siècle*, 1837; *La vie des artistes à Ulm au moyen âge*, 1840; une étude sur *Le caractère moral de la sculpture chez les Grecs*; un recueil de *chansons*, 1823; une importante

brochure *Sur la réforme des cantiques*, 1839; un *Manuel chrétien* sous forme de prières et de chants religieux, etc., etc.

GUÉRANGER (dom Prosper), écrivain religieux, né au Mans en 1806, mort à Solesme (1875), dont il fut l'abbé et l'historien. Guéranger a beaucoup écrit. Outre sa *Notice sur l'abbaye de Solesmes*, 1839, il a publié des *Institutions liturgiques*, 1840-1842, 2 vol., qui contiennent une vive polémique contre l'Eglise gallicane dont Guéranger etait l'adversaire décidé; puis *L'année liturgique*, 6 vol., contenant six ouvrages parus séparément: *l'Avent*, 1842; *le temps de Noël*, 1847; *le temps de la Septuagésime*, 1851; *le Carême*, 1854; *la Passion et la semaine sainte*, 1856; *le Temps pascal*, 1859; un *Mémoire sur la question de l'Immaculée Conception de la Vierge*, 1850; une *Histoire de Ste Cécile*, 1853; un *Essai sur le naturalisme contemporain*, 1859; une brochure, *De la monarchie pontificale*, 1870; une *Défense de l'Eglise romaine contre les accusations du P. Gratry*, 1870; *Ste-Cécile et la société romaine aux deux premiers siècles*, 1873.

GUNTHER (Antoine), prêtre séculier à Vienne, développa un système philosophique assez hardi, qui se rattache aux idées théosophiques de Jacob Bœhme et de François Baader, dans l'intention explicite de réconcilier le catholicisme avec la pensée moderne; il eut le même sort que celui de son prédécesseur, Hermes (voy. cet article). Le système de Günther repose sur une sorte de dualisme entre Dieu et la création, l'esprit et la matière, destinés à se pénétrer par la victoire du premier sur le second. Un décret de la congrégation de l'index de 1854 défendit la lecture de ses *Prolégomènes à la théologie spéculative*, 1828; 2e éd., 1848, 2 vol. et de son *Dernier symbolicien* (1834), défense qui fut étendue, en 1857, à tous les ouvrages de Günther. La curie romaine lui reproche en particulier d'avoir porté atteinte à la liberté divine en admettant l'éternité de la création, et d'avoir audacieusement identifié la raison (la philosophie) avec la foi (le dogme ecclésiastique), alors que la raison doit *non dominari, sed ancillari omnino*. Enfin, il était accusé d'avoir témoigné trop de déférence à l'égard du gouvernement civil et d'avoir, par contre, manqué de respect à l'égard des pères de l'Eglise. Günther, sous le poids de ses accusations, s'empressa de se rétracter à la grande joie de ses adversaires, et écrivit, le 10 février 1858, une lettre pleine de soumission au pape (voy. *Theol. Quartalschrift*, 1858, II. 1). Cette affaire, qui eut un assez grand retentissement en Allemagne, prouva une fois de plus l'impossibilité pour l'Eglise catholique contemporaine de produire ou de tolérer un système philosophique quelque peu indépendant.

H

HAMMERICH (Frédéric-Pierre-Adolphe), célèbre pasteur danois, né à Copenhague en 1809, mort en 1877. Il se fit d'abord connaître par ses *Chants de voyages scandinaves* (1840), fruit de ses explorations en Suède pour étudier les mœurs du peuple et rechercher les vieilles légendes du pays. Parmi ses ouvrages subséquents nous signalerons les *Esquisses historiques* 1830-1841 ; les *Chants des héros* 1841 ; les *Tableaux de l'Eglise chrétienne*, 1842 ; les *Chants bibliques et historiques*, 1852 ; et le plus remarquable de ses poèmes, *Gustave-Adolphe en Allemagne* (1844). Il publia aussi un certain nombre de savants mémoires sur quelques points spéciaux de l'histoire de son pays : *Christian II en Suède et Charles-Gustave en Danemark*, 1847 ; *Le Danemark à l'époque de Waldemar* 1847-1848, 2 vol.; *Le Danemark à l'époque de l'union de Calmar*, 1849. Après un court séjour dans le Jutland, où il exerça les fonctions de pasteur, Hammerich revint se fixer à Copenhague, où il fit des cours publics très suivis. En 1845, il fut nommé pasteur de l'église de la Trinité, et se montra l'un des chefs les plus ardents du parti national. Il fit les trois campagnes de 1848 à 1850 en qualité d'aumônier et publia à cette occasion des *Tableaux de la guerre du Schleswig* très goûtés. Il fonda en 1849, avec plusieurs de ses amis, la Société pour l'histoire de l'Eglise danoise, qui a rendu de très grands services.

HARDY (Charles-Augustin), en religion le P. Martial, né à Taillebourg en 1749, décédé le 26 février 1787. Il entra dans l'ordre des pères récollets, successivement à Paris, à Bordeaux, à Mirambeau ; il devint gardien du couvent de Sainte-Foy et professeur de rhétorique au collège de son ordre, puis gardien de la maison de Saintes. En 1761, il fut désigné pour prêcher le carême à Paris, dans l'église de la Charité, à Saint-Roch, à Notre-Dame, aux Quinze-Vingts. En 1766, il prêcha à la Cour avec un succès attesté par les mémoires de Bachaumont. Chargé du sermon à l'occasion d'une prise de voile, il fit, dit-on, un tableau tellement séduisant des charmes du monde riche et distingué auquel la nouvelle religieuse allait s'arracher, que celle-ci n'eut plus le courage de faire un si grand sacrifice et qu'elle renonça à prononcer ses vœux. Le P. Martial fut nommé, en 1767, provincial et visiteur général de son ordre; il prêcha à Nimes, à Bordeaux, à Montpellier et à Versailles devant le roi en 1770. Atteint cruellement de la goutte en 1772, il dut renoncer à la prédication. Gardien du couvent de Cognac, puis en 1780 de celui de La Rochelle, il fit reconstruire l'église détruite par un incendie. Cette église, vendue comme bien national en 1789, fut achetée par

les protestants de la Rochelle pour y établir le culte évangélique. D'après Guillonnet de Merville, les sermons du P. Martial ont été publiés en 1783. M. Peignette des Marais prononça son éloge à la séance de l'Académie de la Rochelle de mai 1787. — L'oraison funèbre de Mad. Catherine Elisabeth de Verthamond de Lavaud, abbesse de l'abbaye royale de Notre-Dame de la Règle de Limoges, a été publiée en 1744 et faisait déjà pressentir l'écrivain élégant et l'orateur puissant et sobre, nerveux et pathétique.

HARLESS (Théophile-Christian-Adolphe), célèbre théologien luthérien, né à Nuremberg en 1806, mort à Munich en 1879. Fils d'un négociant, après avoir terminé ses études aux universités d'Erlangen et de Halle, où il subit l'influence de Tholuck, Harless professa la philosophie et la théologie à Erlangen (1828-1845), en exerçant en même temps les fonctions de prédicateur de l'université. Mais l'opposition qu'il fit dans l'assemblée des états de Bavière (1842-1845), aux tendances réactionnaires du ministère et aux exigences du parti catholique, en particulier dans la question de la génuflexion imposée aux soldats protestants, lui fit perdre ces deux places. Le gouvernement saxon s'empressa d'offrir à Harless une chaire de professeur de théologie à l'université de Leipzig et, en 1847, celle de prédicateur d'une des grandes paroisses de cette ville. Appelé à Dresde, en 1850, comme conseiller ecclésiastique intime au ministère des cultes, vice-président du consistoire et prédicateur de la cour, il rentra à Munich, en 1852, avec le titre de premier président du consistoire supérieur. Caractère noble et universellement respecté, esprit ferme à la fois et conciliant, Harless dirigea pendant plus de vingt-cinq ans les destinées de l'Eglise protestante de Bavière au milieu d'une situation souvent difficile, et parfois périlleuse. S'il se montra inflexible en face des exigences de la réaction catholique, il fit preuve d'une résistance également opiniâtre aux tentatives du parti protestant libéral, puissant surtout dans la Bavière rhénane. Son idéal ecclésiastique était un luthéranisme strict dans le gouvernement de l'Eglise, dans la doctrine et dans le culte, mais avec le maintien de la constitution presbytérale synodale. Devenu presque aveugle à la fin de sa vie, il eut la douleur de constater son impuissance à faire triompher ses tendances confessionnelles. — Harless a publié un grand nombre d'ouvrages dont plusieurs sont devenus classiques par la limpidité, l'élégance et la noblesse du style. Nous citerons parmi eux : 1° *Commentaire de l'épître aux Ephésiens*, Erlangen, 1834 ; 2e éd., 1858; 2° *Encyclopédie et méthodologie théologique protestante*, 1837 ; 3° *Ethique chrétienne*, Stuttg., 1842 ; 7e éd., 1875, le plus important de ses ouvrages et l'un des meilleurs qu'ait produits l'Allemagne sur cette matière, par la concision classique de la forme, l'ordonnance harmonieuse, le soin apporté aux analyses psychologiques et à l'exégèse des passages bibliques ; 4° sept recueils de *Sermons*, sous le titre de *Sonntagsweihe*, 1848-1853; 2e éd., 1860; 5° *L'Eglise et le sacerdoce d'après la doctrine luthérienne*, 1853 ; 6° *La question du divorce*, 1861 : l'auteur y est opposé ou, du moins, voudrait le voir beaucoup restreint; 7° *Les rapports du christianisme avec les problèmes vitaux du temps présent*,

1863; 2e éd., 1866; 8e *Esquisses historiques de l'Eglise luthérienne de la Livonie depuis 1845*, 1869; 9° *L'Etat et l'Eglise*, 1870; 10° *Jacques Bœhme et les alchimistes*, 1870; 11° *Fragments de la vie d'un théologien de l'Allemagne du sud*, 1872-1875, 2 vol.; c'est une étude autobiographique. Harless a aussi rédigé, de 1838 à 1846, la *Revue du protestantisme et de l'Eglise*, qui a lutté vaillamment contre les empiètements de l'ultramontanisme et du rationalisme. — Voyez Stæhlin, *Th. Ch. A. Harless*, dans la *Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft*, 1880, H. 2 et 3.

HASARD. On appelle hasard un fait qui n'a pas de cause assignable. Un fait de hasard est une génération ou création spontanée. Admettre des faits de ce genre est chose qui répugne invinciblement à la raison. Cette répugnance se manifeste d'une manière bien remarquable en ce que, en même temps que les hommes ont supposé des faits de hasard, c'est-à-dire des faits sans cause, ils ont immédiatement contredit cette supposition même, en faisant de l'absence même de cause une sorte de cause chimérique à qui l'on attribue ces hasards, et que l'on nomme le hasard. Il semble donc plus facile à l'esprit humain d'accepter la contradiction qui érige le néant en cause positive, que de se résigner à l'inintelligibilité absolue d'un fait auquel on ne peut assigner aucune espèce de raison. L'idée du *hasard-phénomène* a pu être suggérée aux hommes par l'expérience qui souvent saisit les faits sans en apercevoir les causes et les lois. L'idée du *hasard-cause* est comme une correction provisoire des données de l'expérience, correction suggérée par la nécessité de donner immédiatement, d'une façon quelconque, satisfaction aux exigences de la raison. Peu à peu l'expérience elle-même se corrige et nous enseigne, grâce à la découverte chaque jour renouvelée de causes et de lois qui se dissimulaient tout d'abord, que le hasard n'existe point dans la nature, et que l'idée du hasard n'est, pour ainsi dire, que l'ombre portée de notre ignorance qui se projette sur les choses. — Pourtant certains penseurs ont cru nécessaire de faire au hasard une certaine place dans la nature. C'est, d'après eux, la raison elle-même qui l'exige, et la liberté non moins que la raison. Affirmer que tout, tout sans exception, a une cause, disent-ils, c'est affirmer ou bien une série de causes se prolongeant à l'infini, ou bien une cause sans commencement, dont l'existence à chaque moment a pour cause son existence au moment antérieur. Or, des deux parts, c'est admettre une série infinie, série infinie d'êtres ou série infinie de moments, laquelle au moment où l'on parle se trouve écoulée, réalisée. Mais l'idée d'une série infinie réalisée est positivement contradictoire. Un seul moyen, dit-on, se présente d'échapper à cette contradiction, c'est d'admettre des commencements absolus, des faits premiers qui, sortant spontanément du néant, servent de têtes de lignes aux séries d'événements subséquents, en un mot des faits de hasard. Mais ce raisonnement fût-il inattaquable, qu'aurait-on gagné par cette conclusion héroïque? « La doctrine du commencement absolu, dit avec profondeur M. Secrétan (*Disc. laïques*, p. 97), n'implique pas contradiction si l'on veut, mais elle passe la contradiction même, et vient heurter le fondement sur lequel repose le principe de contradiction,

à savoir le principe d'inconcevabilité. » La liberté non plus n'a rien à gagner, ce semble, à l'hypothèse du hasard. On a parfois loué Epicure d'avoir, en accordant aux atomes le pouvoir de dévier spontanément de la direction que leur imprime la pesanteur, placé au cœur de la nature et à l'origine même des choses un principe de contingence qui permettra plus tard de rendre compte de la liberté des actions humaines (voy. Guyau, *La Morale d'Epicure*). Quelques auteurs ont cru pouvoir saisir dans la nature des hiatus, des commencements absolus, de véritables faits de hasard ; et sur cette possibilité du hasard ils ont fondé la possibilité de la liberté (voy. Boutroux, *De la Contingence des lois de la nature*). — Mais en quoi un acte mérite-t-il le nom de libre, s'il surgit tout à coup du néant sans cause ni raison ? A vrai dire, lorsque, en dépit des protestations de la raison, on a admis des faits de ce genre, on n'a pas encore abordé la vraie difficulté du problème de la liberté. Avant d'être libre, et pour qu'il puisse être appelé libre, il faut d'abord qu'un acte soit volontaire, c'est-à-dire voulu, préféré, choisi pour des raisons déterminées, en vue d'une fin déterminée. Voilà le point hors de toute contestation d'où il faut partir. Et le vrai problème du libre arbitre est de savoir si et comment la liberté est conciliable avec ce déterminisme rationnel. Admettre le hasard, qui est quelque chose d'involontaire et d'irrationnel, ce n'est pas s'approcher, c'est s'éloigner de la liberté. La liberté, si elle existe, ne peut se trouver que dans un milieu entre le pur hasard et l'absolue nécessité. Ainsi, à vrai dire, l'hypothèse du hasard, loin d'être exigée par la raison et la liberté est exclue par la raison et la liberté. Ce n'est donc qu'en un sens très différent de celui-là qu'il peut être permis de parler de hasard, et qu'on en parle parfois dans les sciences. On peut dans la réalité distinguer deux choses : les séries de phénomènes qui se déroulent simultanément dans le temps, et les rencontres ou coïncidences de ces séries d'où résultent de nouveaux phénomènes. Or il peut arriver que la coïncidence de séries jusqu'alors indépendantes soit amenée par l'action d'une cause spéciale, soit physique, soit intelligente, qui fait converger les séries en un même point. Par exemple, un mariage peut être dû, soit à une certaine circonstance, soit à l'entremise d'un tiers, qui aura rapproché les deux parties. Mais dans d'autres cas, il est impossible de découvrir en dehors des séries qui se rencontrent, une cause déterminée de la rencontre des séries. Par exemple, je choisis en vertu de certains préjugés un billet de loterie. La roue tourne et amène justement le numéro que j'ai choisi. Il y a eu rencontre de la série psychologique et de la série mécanique, sans qu'on puisse assigner une cause particulière à cette coïncidence. Voilà ce qu'on peut en un sens appeler un fait de hasard. Mais, on le voit, il n'y a point là de hasard absolu au sens où on l'entendait plus haut. Car si la rencontre des séries n'est pas l'effet d'une cause spéciale, elle n'en est pas moins amenée nécessairement par la nature et la direction même de ces séries. — Les coïncidences de ce genre donnent lieu au calcul des hasards ou des probabilités. De l'existence de ce calcul quelques philosophes ont cru pouvoir tirer une preuve en faveur du hasard absolu. Car, disent-ils, si tout est déterminé dans la nature, il n'y a pas pour deux événements contraires d'égale possibilité ;

il n'y a pas même de probabilité pour l'un et d'improbabilité pour l'autre : mais l'un de ces événements est nécessaire, et l'autre impossible. Donc s'il n'y a pas d'indétermination et de hasard dans la nature, le calcul des probabilités est un calcul sans base réelle et qui doit aboutir, en bien des cas, à attribuer un certain degré d'improbabilité à des choses certaines et nécessaires, et un certain degré de probabilité à des choses réellement impossibles. On a suffisamment répondu à cette objection lorsqu'on a fait remarquer que le calcul des probabilités a pour but de mesurer, non pas, à vrai dire, une qualité des événements eux-mêmes, mais simplement le degré de confiance que nous pouvons avoir dans leur arrivée, d'après ce que nous en savons actuellement. Le calcul des probabilités a simplement pour objet de rendre notre attente raisonnable et scientifique en la mettant d'accord dans sa nature et ses degrés avec les données que nous possédons. Faute de ce calcul, notre attente est souvent, sans que nous le sachions, en désacord avec ces données dont le sens et la valeur nous échappent. Le calcul des probabilités permet de tirer ces données au clair, d'en mesurer la valeur, et il détermine ainsi l'attente par les données. — Voyez Aristote, *Physique*, liv. II ; Cournot, *Essais sur les fondements de nos connaissances*, I, III ; Renouvier, *Essais de critique, Logique*, vol. II, p. 421 ss. ; Stuart Mill, *Système de logique*, liv. III, ch. XVII et XVIII ; Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*.

E. Rabier.

HAULTIN, nom d'une famille d'imprimeurs protestants rochellais, à la fois fondeurs de caractères typographes et libraires-éditeurs, qui devinrent les rivaux des Morel et des Estienne. Les Haultin avaient pour marque l'emblème de l'assemblée des Eglises réformées de France à La Rochelle en 1621 : la religion chrétienne appuyée sur la croix, élevant d'une main la sainte Bible qui répand au loin la lumière et foulant aux pieds la mort et le joug brisé du péché. Les membres les plus distingués de cette famille laborieuse furent Pierre, Abraham « reçu dans l'église de Dieu » en 1580, Jérôme, auquel on doit la grammaire hébraïque du professeur de la faculté protestante de La Rochelle, P. Martinius. Il épousa Marie Robert et mourut le 16 novembre 1600. Le gendre de Jérôme Haultin, Corneille Hertman, continua cette tradition. En lui (décédé le 27 juillet 1620) s'éteignit la branche rochellaise qui, de 1571 à 1620, avait creusé un profond sillon à l'époque de la plus grande activité littéraire et scientifique de La Rochelle protestante. Denis Haultin imprima à Montauban de nombreux ouvrages sur l'Eglise réformée. Le savant bibliothécaire de La Rochelle, M. L. Delayant, a dressé la liste des publications sorties des presses des Haultin. Feu M. Jourdan a reconstruit la généalogie de cette famille.

HENGEL (Wessel-Albert van) exégète néerlandais, né le 12 novembre 1779, à Leyde où il reçut son éducation théologique. Il exerça pendant douze années les fonctions de pasteur à Kalslagen, Driehuizen et Grootebroek (Hollande septentrionale) et fut, en 1815, nommé professeur de théologie à l'académie de Franeker. Appelé bientôt (1818), comme professeur à l' « Athenæum illustre » d'Amsterdam; il s'y fit remarquer par son talent d'exégète et de prédicateur. C'est alors qu'il publia dans le *Men-*

suel chrétien (Chrystelik Maandschrijft), cinq lettres sur la *Vie de Jésus*, du docteur Strauss, qui firent sensation à cause du solide bon sens et du savoir scripturaire qui les caractérisent. En 1827, il rentra, en qualité de professeur de théologie et prédicateur de l'académie, dans sa ville natale qu'il ne quitta plus, jusqu'à sa mort, survenue à l'âge de quatre-vingt-douze ans, le 6 février 1871. Il avait reçu le titre de docteur en théologie, *honoris causa*, exercé les fonctions de recteur de l'Université (1831-32) et pris sa retraite (éméritat) en 1849. Pendant les trente et une années que Van Hengel a enseigné l'exégèse aux Pays-Bas, il a été l'émule des premiers exégètes de l'Allemagne: Fritzsche, Meyer, de Wette. Aucun d'eux ne l'a surpassé en connaissance de la langue du Nouveau Testament, en exactitude et en profondeur d'analyse. Et, chose remarquable, à mesure qu'il vieillissait, son esprit gagnait en vigueur et en finesse. Aussi a-t-il fait école et formé des disciples éminents, parmi lesquels il faut citer: Niermeyer, J.-J. Prins, J.-J. Weerninck, A. Blom, etc. — Ouvrages principaux: *Annotatio in loca nonnulla*, Amsterdam, 1824; *Commentarius perpetuus in epistolam Pauli ad Philippenses*, Leyde, 1838; Cinq lettres sur la *Vie de Jésus*, du docteur Strauss, 2e édit. Amsterdam, 1847; *Commentarius perpetuus in prioris Pauli ad Corinthios epistolæ caput XV*, Bois-le-Duc, 1851; *Interpretatio epist. Pauli ad Romanos*, Bois-le-Duc, 1854-59.

HEPPE (Henri), historien célèbre, né à Cassel en 1820, mort à Marbourg en 1879. Il professa l'histoire ecclésiastique à l'université de Marbourg depuis 1844 et soutint vaillamment la lutte contre Vilmar qui, à l'aide de la réaction politique triomphante sous le ministère de Hasenpflug, tenta de luthéraniser l'Eglise réformée hessoise. Heppe était un caractère mâle, qui, sous une enveloppe rude et un ton humoristique qui pouvait devenir sarcastique, cachait un cœur sensible et tendre. Il déploya une activité littéraire prodigieuse, mais ses ouvrages, trop rapidement composés, ne sont souvent que des compilations heureuses. En vrai disciple de Mélanchthon, Heppe se rattachait au parti de l'Union positive. Ses principaux ouvrages sont: 1° *Histoire du protestantisme allemand pendant les années* 1555-1581, Marb., 1853-57, 3 vol.; 2° *Le développement confessionnel de l'ancienne Eglise protestante de l'Allemagne*, Marb., 1854; 3° *La dogmatique du protest. allem. au seizième siècle*, Gotha, 1857, 3 vol.; 4° *Histoire des écoles populaires en Allemagne*, 1858-60, 5 vol.; 5° *Les écoles du moyen âge et leur réforme*, 1860; 6° *La dogmatique de l'Egl. évang. réformée*, Elberf., 1861; 7° *Histoire de la mystique quiétiste dans l'Eglise catholique*, Berl., 1875; 8° *L'histoire ecclésiastique des deux Hesses*, 1876, 2 vol.; 9° *Histoire du piétisme dans l'Eglise réformée, en particulier des Pays-Bas*, Leyde, 1879. Heppe a aussi publié une édition des *Livres symboliques de l'anc. Eglise protest. d'Allem.*, Cassel, 1855, et une autre des *Livres symbol. de l'Egl. réformée allem.*, Elberf., 1860.

HICKOK (Laurent-Persens), théologien et philosophe américain, né à Danbury (Connecticut) en 1798, mort en 1876. Fils d'un pauvre fermier, il fut réduit d'abord, pour s'instruire, à suivre pendant l'hiver les écoles de son district. Grâce à sa persévérance, il réussit à entrer au

collège de l'Union à Schenectady, où il prit ses grades en 1820. Il devint alors pasteur, fut appelé à prêcher en divers endroits, et enseigna la théologie dans l'Ohio (1836), puis, en 1844, au séminaire d'Aubrun (New-York). En 1852, il accepta la chaire de philosophie au collège de l'Union, dont il resta le vice-président jusqu'en 1868, époque où il prit sa retraite. — Les principaux écrits de Hickok sont : *Psychologie rationnelle*, Aubrun, 1848 ; *Psychologie empirique*, 1850 ; *Système de science morale*, 1852 ; le *Créateur et la Création*, 1872 ; *L'humanité immortelle*, 1872 ; *Logique rationnelle*, 1876. On a aussi de lui plusieurs recueils de *Sermons* et de nombreux articles philosophiques insérés dans les journaux.

HINSCHISTES, nom donné aux membres d'une communauté religieuse fondée en 1846 dans le midi de la France par Mlle Hinsch (aujourd'hui Mme Armengaud), sous le nom de : « Eglise évangélique de Cette. » — Mlle Hinsch, née à Cette en 1801, parvint de bonne heure à la connaissance de la vérité sans avoir de relations avec aucun chrétien ; jusqu'à l'âge de 31 ans, elle n'avait jamais possédé de Bible. Chrétienne dévouée et très active, elle se joignit aux wesleyens vers 1836. Dix ans plus tard, trouvant chez eux de graves erreurs, elle les quitta. A ce moment « elle sait, après un sérieux examen, qu'aucune Eglise ne professe la doctrine du Christ telle qu'elle la trouve dans la Bible. » « Dieu ne tarde pas à lui révéler qu'il l'a choisie pour le rassemblement des cœurs droits en un seul corps, » et elle travaille à former une église vraiment apostolique. Dans cette église on voit en Mme Armengaud « une envoyée de Dieu appelée comme Déborah à être juge et mère en Israël ; son œuvre est semblable à celle des Zorobabel et des Néhémie. » Elle se considère et elle est considérée comme un apôtre, ni plus ni moins que les témoins de Jésus, Paul, Pierre, Jean. Avant elle l'Esprit de vérité n'a reposé que d'une manière imparfaite sur ceux qui étaient appelés à remettre l'Eglise en un état renommé sur la terre. Mme Armengaud croit à la divinité de Jésus-Christ, à son œuvre rédemptrice, à l'autorité de l'Ecriture, et accepte le ministère évangélique (de l'homme et de la femme) comme d'institution divine. Voici les doctrines qu'elle croit avoir pour mission de remettre en lumière : Le bien et le mal, Dieu et Satan coexistent éternellement. Le Saint-Esprit n'est pas une personne ; il se personnifie dans l'Eglise. C'est l'Eglise qui est la troisième personne de la Trinité. Les âmes ont préexisté dans un autre monde. La vie actuelle n'est qu'une nouvelle et dernière épreuve qu'elles doivent traverser. Après sa chute dans les lieux célestes, l'homme était spirituellement mort. Au moment de la naissance, le pouvoir de croire et de vouloir lui est rendu. Jésus-Christ n'a eu d'humain que son corps. En Gethsémané, il s'est soumis à être éternellement séparé du Père. Le chrétien peut et doit être entièrement sanctifié, l'Eglise entièrement sainte dès ici-bas. Lorsqu'ils ont reçu « la plénitude des dons de Dieu, » les chrétiens sont réellement la lumière du monde, et possèdent pour enseigner une autorité égale à celle des apôtres. L'autorité de l'Eglise doit être prise au sérieux, même sur les points secondaires. Ceux qui sont arrivés à la perfection sont

nécessairement consommés dans l'unité. L'unité doit se manifester par la vie en commun et la communauté des biens. Cette communauté n'est cependant pas obligatoire pour les membres de l'Eglise : elle est seulement présentée comme l'idéal. L'Eglise se compose de forts et de faibles. Les païens peuvent arriver au salut sans avoir connu la révélation écrite. — Les formes religieuses sont abolies. Le baptême et la cène ne devaient être en usage dans l'Eglise que jusqu'au retour de Jésus-Christ. Ce retour est un fait accompli depuis la destruction de Jérusalem. C'est alors qu'a eu lieu la première résurrection, par où il faut entendre qu'à partir de ce moment les saints sont entrés en possession de la gloire immédiatement après la mort. Il y a incompatibilité entre le service militaire et l'amour fraternel. — Les hinschistes sont environ 400. Leurs troupeaux les plus importants sont ceux de Cette, de Nîmes et du Vigan. Outre divers établissements d'éducation, salles d'asile, comptant 173 élèves, l'Eglise entretient à Cette un établissement de bains de mer pour malades indigents, fondé en 1847 par Mme Armengaud, et à Nîmes une maison de refuge fondée en 1857. — Sources : *Recueil de lettres pastorales* de Mme Armengaud; *Témoignage rendu à la Vérité* et *Vraie orthodoxie*, par Ed. Krüger; *Préexistence* et *Eternité de Satan*, par C. Gilly; L'*Hinchisme*, par S. Descombaz; *Les Archives du christianisme exercent-elles toujours un ministère de vérité et de sainteté*, par Ed. Krüger; *L'Eglise évangélique de Cette et M. Descombaz*, par Em. Krüger; *Questions indiscrètes adressées à Mme Armengaud et à M. Ed. Krüger*, par C. Pronier; *Réponse aux questions indiscrètes de M. C. Pronier*, par Ed. Krüger.

D. Lortsch.

HIRSCHER (Jean-Baptiste), théologien catholique allemand, né en 1788, à Altergarten, dans le Wurtemberg, mort à Fribourg en 1865, enseigna successivement la théologie morale et pastorale aux universités de Tubingue et de Fribourg et devint membre et doyen du chapitre métropolitain de cette dernière ville. Il a été l'un des fondateurs de la revue catholique intitulée *Theologische Quartalschrift*. Parmi ses publications, nous signalerons : 1° *Système de la morale chrétienne*, 1835; 2° *Manuel de catéchétique*, 1831; 3° *Mélanges d'homilétique et de catéchétique*, 1852; 4° *Méditations sur les évangiles du carême*, 1829; 5° *Méditations sur les évangiles des dimanches*, 1837; 6° *Méditations sur les épîtres*, 1860; 7° *La vie de Jésus*, 1839; 8° *La vie de Marie*, 1854; 9° *Les points fondamentaux de la foi chrétienne*, 1857; 10° *Des rapports de l'Evangile avec la théologie scolastique des temps les plus récents au sein de l'Allemagne catholique*, 1823; 11° *La doctrine catholique des indulgences*, 1829; 12° *La situation ecclésiastique du temps présent*. Hirscher se rattache à l'école libérale de Sailer. Il cherche à idéaliser la doctrine catholique afin de lui concilier les sympathies des esprits éclairés de notre temps, aussi la curie romaine refusa-t-elle de confirmer sa nomination de coadjuteur de l'évêque de Rottenbourg, faite par le gouvernement wurtembergeois. Hirscher siégeait aussi dans la Chambre badoise où il s'appliqua à provoquer et à soutenir les mesures destinées à combattre les maux de la société par une connais-

sance et une pratique plus efficace des vérités religieuses. L'Etat a le devoir de favoriser l'influence de l'Eglise sur les masses, mais l'Eglise, de son côté, doit accomplir dans son sein les réformes nécessaires, en adoptant franchement le système représentatif. Hirscher se maintient volontiers dans les généralités. Sa prudence devient de la timidité, lorsqu'il examine la réforme des abus de l'Eglise. Malgré toutes les précautions de langage et toutes les réticences de la pensée, les écrits de Hirscher furent mis à l'index. L'auteur se soumit sans être convaincu.

HOOK (Walter-Farquhar), théologien anglais, né à Worcester, en 1798, mort en 1875. Élevé au collège de Winchester, il étudia la théologie à Oxford, occupa une place de desservant dans l'île de Wight, et de professeur au collège Saint-Philippe de Birmingham (1827). En 1829, il fut nommé pasteur à Coventry et échangea, en 1837, cette paroisse contre celle de Leeds. Actif et zélé, il fit construire, à l'aide de souscriptions volontaires, dix-sept églises nouvelles, et restaurer entièrement la cathédrale. Hook devint, en outre, chapelain de la reine Victoria et prébendier de Lincoln. Il a écrit de nombreux ouvrages de piété, parmi lesquels nous relèverons : 1° *Dictionnaire ecclésiastique*, Londres ; 9e éd., 1864 ; 2° *Biographie ecclésiastique* ; 3° *Bibliothèque religieuse* ; 4° *Vies des archevêques de Cantorbéry*, Londres, 1861-1864, 4 vol. ; 5° plusieurs volumes de *Sermons* ; 6° des brochures sur les questions du jour, réunies en 1853, sous le titre de *Discourses bearing on controversies of the day*.

HORNING (Frédéric-Théodore), né en 1809 à Eckwersheim (Bas-Rhin), décédé à Strasbourg en 1882. Il fut nommé en 1835 pasteur administrateur à Grafenstaden, et deux ans après, lorsque cette église fut érigée en paroisse officielle, il en devint le pasteur titulaire. En 1845, il fut appelé à l'église de Saint-Pierre-le-Jeune, à Strasbourg ; par la suite il devint président du consistoire du même nom. — Horning a été le champion résolu de la doctrine exposée dans les livres symboliques de l'Eglise luthérienne. Mû par une ardente conviction, il entreprit de restaurer l'église de la Confession d'Augsbourg qui perdait de plus en plus son caractère traditionnel, et il ne cessa de demander que le symbole officiel de l'Eglise redevînt, comme au XVIe et au XVIIe siècle, la règle de la foi pour les autorités administratives, les professeurs et les pasteurs. Il réussit à gagner à sa cause un grand nombre de laïques et de pasteurs alsaciens. Sa carrière a été une longue lutte contre le rationalisme et le libéralisme, ainsi que contre toutes les tendances et tous les partis religieux qui ne s'inspiraient pas du désir de maintenir intacte l'Eglise luthérienne et sa foi. Il fut servi dans ce combat ininterrompu par une éloquence brillante et foncièrement populaire, une ardeur et une persévérance infatigable, un savoir-faire qui était presque de la ruse et un ascendant qui lui faisait exercer une domination absolue sur un grand nombre de personnes. — Il a écrit beaucoup de traités dogmatiques et polémiques, parus sous ce titre : *Evangelisch-lutherische Kirche*, qu'on ne trouve du reste pas en librairie. Avant 1870 paraissait sous sa direction un journal mensuel : *Kirchenblatt fur die Kirche Augsb. Confession*. De concert avec M. Rittelmeyer, il publia en 1863 un recueil de cantiques : *Gesangbuch*

für Christen Augsb. Confession, qui est répandu dans beaucoup de paroisses et qui a eu un grand nombre d'éditions. Il réimprima l'ancien catéchisme strasbourgeois (*Strassb. Kinderbibel*) et plusieurs livres d'édification dont voici les titres : Lenz, *Betkæmmerlein, neu und vermehrt herausggb.;* Quirsfeld, *Allersüssester Jesustrost.* Il fit traduire en français et publier *le Grand catéchisme de Luther.* — Voici les principaux incidents de sa carrière : Organisation d'une protestation collective de quelques membres de l'Eglise contre la tentative d'unir les églises luthérienne et réformée, faite en 1848 par une assemblée officieuse tenue à Strasbourg; un mémoire manuscrit intitulé : *Mémoire à M. le prince Louis Napoléon, président de la République française, concernant la situation religieuse de l'Eglise chrétienne de la Confession d'Augsbourg en France, dite Luthérienne,* daté du 26 mai 1852 et signé par six pasteurs luthériens; diverses pétitions et brochures qui aboutirent à l' « ouverture des paroisses », mesure libérale, accordée par le consistoire supérieur et permettant à chaque fidèle de s'adresser au pasteur de son choix; opposition faite au projet de l'administration supérieure de rendre au culte catholique la nef de l'église Saint-Pierre-le-jeune, etc. — Horning a fondé en 1849 la société des Missions luthériennes qui réunit des dons non seulement pour l'œuvre d'évangélisation parmi les païens, mais aussi pour certaines œuvres de la mission intérieure dans la mère patrie.

J

JONCOUX (Françoise-Marguerite de) naquit à Paris en 1668 d'une famille noble, originaire d'Auvergne; son père, gentilhomme plein d'honneur et de probité, s'attacha de bonne heure à former le caractère de sa fille dans la vertu, et prit grand soin de son éducation. Françoise-Marguerite montrant les plus heureuses dispositions, on lui apprit successivement les sciences, les lettres, la philosophie et même la théologie. On lui enseigna aussi le latin dans lequel elle fit de rapides progrès et auquel elle s'attacha pour comprendre les offices de l'Eglise. C'est ainsi qu'elle s'acquit une certaine renommée parmi les savants qui, selon le dire de ses biographes, ne dédaignèrent point de la consulter en plus d'une occasion. C'est à elle que l'on doit la traduction française des notes latines aux « Lettres provinciales » sous le nom de Wendrock, pseudonyme de Nicole. Elle est aussi auteur d'une *Histoire du Jansénisme,* avec des *Remarques sur l'ordonnance de Monseigneur l'archevêque de Paris* (Noailles), du 20 août 1696 (l'abbé Louail, paraît-il, aurait revu cet ouvrage pour veiller à son intégrité théologique); et de l'*Histoire du cas de conscience signé par quarante-deux docteurs de Sorbonne* (voyez

l'art. *Jansénisme*). Mlle de Joncoux, douée d'une mémoire heureuse, d'un esprit éminemment distingué, s'est surtout illustrée par son attachement aux religieuses de Port-Royal, particulièrement aux mauvais jours. Son affection inaltérable pour elles, sa fidélité à leur cause, alors que cette cause était perdue, son dévouement à tous ceux qui souffraient pour l'avoir embrassée, ont associé son nom à ce drame aussi étrange que douloureux de la destruction de Port-Royal. Après la saisie des biens du célèbre monastère, elle nourrit pour ainsi dire de ses propres ressources les religieuses disgraciées; après leur dispersion, elle les entoura de sa sollicitude la plus active, écrivit, fit des démarches, se multiplia pour adoucir l'amertume de leur situation. Etendant son intérêt à tous ceux qui avaient été frappés des mesures les plus rigoureuses à cause de leurs opinions jansénistes, elle devint solliciteuse que rien ne rebutait; on la vit intercéder, plaider, supplier en leur faveur auprès des dignitaires ecclésiastiques et des puissances séculières. Epuisant, dans cette noble tâche, le peu de forces qu'elle possédait, elle la poursuivit jusqu'au moment où, vaincue par la fatigue, elle succomba, il est vrai, mais non sans avoir eu la joie de rendre plus d'une fois au banni son foyer regretté, au captif la liberté et, à tous, un service d'amie profondément dévouée. Les manuscrits de Port-Royal, formant un ensemble de soixante-douze volumes, lui furent remis après la ruine de cette maison; ils sont presque tous aujourd'hui la propriété de la Bibliothèque nationale de la rue Richelieu. Elle mourut le 27 septembre 1715, à l'âge de 47 ans, vingt-six jours après Louis XIV. Petite, vive, spirituelle, elle fut une personnalité à part dans ce monde janséniste auquel elle appartenait et dont elle était devenue la conseillère bien inspirée et la protectrice infatigable. — On peut consulter sur Mlle de Joncoux : *Histoire abrégée de la dernière persécution de Port-Royal* (par l'abbé Pinault), t. III, p. 64 ss.; les *Mémoires histor. et chronol. sur l'abb. de Port-Royal* (par Guilbert), III, t. VII, p. 216 ss.; le petit *Nécrologe*, t. II, p. 31 (Dom Clémencet), *Hist. gén. de Port-Royal*, t. X, p. 50 ss.

A. Maulvault.

JUDAÏSME (au moyen âge). — Avec la prise de Jérusalem et la ruine du Temple, par Titus et ses légions, l'autonomie nationale du peuple juif cessa complètement. A la vérité, elle n'avait guère été qu'une fiction depuis la prise de Jérusalem et la ruine du Temple par Nabuchodonosor. Tour à tour tributaires des grands empires de Ninive et de Babylone, de la Perse, de l'Egypte, de la Syrie et, en dernier lieu, des Romains, les Juifs ne pouvaient se considérer comme une nation libre et indépendante sous la faible royauté des Machabées et des Hérodiens. La victoire de Titus ne fut donc que le dénouement d'un drame qui avait commencé quelques siècles auparavant, mais ce fut un dénouement définitif. — En effet, les débris de la nationalité juive, qui venait d'expirer dans d'effrayantes convulsions, comprirent que leur rôle politique était fini. Sans doute, il resta encore quelques acteurs irrités de rentrer dans la terrible réalité qui se présentait à eux. Il y eut des révoltes partielles contre l'autorité romaine et, en particulier, des ambitieux sans scrupule exploitèrent avec habileté la foi profonde du peuple en un Messie sau-

veur et restaurateur du royaume de David. C'est ainsi que, sous Hadrien, Bar-Chocheba entraîna, dans sa rébellion, d'illustres docteurs de la Synagogue, comme Akiba, et parvint même à remuer les habitants juifs qui étaient restés dans la Palestine et dans les contrées voisines. Il y eut encore, pendant plusieurs siècles, et jusqu'au dix-huitième, de ces tentatives de restauration nationale par un Messie, précurseur de David et de sa royauté. Mais, après avoir coûté un grand nombre de victimes, ces vains efforts laissèrent le reste de la population juive indifférent et convaincu, plus que jamais, qu'à défaut de rôle politique et d'existence nationale, il lui était réservé de se créer une vie nouvelle par l'étude de la Loi, et de garder ses cadres nationaux par des rapports, purement spirituels, d'instruction et de charité. — C'est ce qu'avaient déjà compris les docteurs de la Synagogue sous le régime des Machabées et des Hérodiens. C'est ce qu'avaient même déjà pressenti les exilés qui étaient revenus de Babylone, avec Esdras et Néhémie, et qui, paraissant peu confiants en l'avenir et la puissance nationale, avaient recommandé tout particulièrement, à côté du culte officiel, symbole de cette nationalité, l'étude vivifiante de la Loi. Rabbi Jochanan, fils de Sakkaï, se faisant, pendant le siège de Jérusalem par Titus, transporter, hors des murs cernés, dans un cercueil porté par ses disciples, est un autre symbole qui figure, mieux que le Temple, la vie qui, désormais, sera destinée au peuple juif, dans la dispersion, dans ce qu'on appelle le Diaspora. Cette dispersion ne fut pas elle-même la première que subit le peuple juif. Elle ne fut que la dernière et la plus effective. Les Juifs, en assez grand nombre et depuis assez longtemps, avaient ou quitté une patrie qui ne leur offrait plus de sécurité, ou étaient restés volontairement dans les contrées qui les avaient reçus comme captifs. La plus grande partie de ceux qui étaient allés en exil avec Nabuchodonosor n'étaient pas revenus, malgré l'édit de libération de Cyrus. Les dix tribus qui, environ 150 ans auparavant, avaient été transplantées dans l'empire de Ninive, n'ont pu jamais être retrouvées, ni en Palestine, ni même en terre d'exil, malgré les suppositions plus ou moins hardies de quelques historiens. — Enfin, d'autres Juifs, attirés au dehors soit par le commerce, soit par la nécessité de trouver de plus faciles conditions d'existence, s'étaient établis en nombre assez considérable dans toutes les villes des côtes de la Méditerranée, jusqu'à Rome et à Marseille, et s'y étaient constitués en communautés ou congrégations, suivant la tradition et les prescriptions de la Loi et, il faut le dire aussi, ayant toujours le cœur et les yeux tournés vers Jérusalem et le Temple. — En ce sens, la victoire de Titus fut le signal de la véritable dispersion. Car, sans le drapeau visible de la ville sainte et du Temple sacré, les Juifs se crurent plus véritablement exilés qu'ils ne l'étaient auparavant; il était même à craindre que ce sentiment ne prévalût et qu'ils ne se fondissent ou se confondissent avec tant d'autres nationalités, dans le dévorant creuset de l'Empire romain, si l'enseignement de la loi et sa diffusion ne fussent venus à temps, entretenir les relations entre les membres du corps juif, jetés au vent par la guerre, les ranimer peu à peu, jusqu'à pouvoir se reformer en organisme vivant et vivace, et leur rendre une unité d'existence, sinon nationale, du moins

religieuse. Cette façon d'exister et qui finit par donner à ceux qui savent la mettre en œuvre une singulière force de durée, n'est pas étrange en Orient et n'a rien qui étonne, même de nos jours. L'idée de patrie, telle que nous l'entendons en Occident, c'est-à-dire l'idée d'une unité nationale reposant à la fois sur un sol qui, par sa configuration, offre déjà le cadre matériel de cette unité, et se composant d'un ensemble ou plutôt d'un faisceau bien lié de langue, de lois, de mœurs, de traditions et de sentiments religieux, une telle idée n'a jamais ou très rarement existé en Orient dans les grands empires qui s'y sont constitués. Le mot même de patrie n'existe dans aucune langue orientale. Ces empires d'Orient, incarnés dans un souverain omnipotent, étaient des agglomérations d'hommes, de tribus, de populations soumises à la même loi ou plutôt au même caprice politique. Mais c'était là toute l'unité dont ils pouvaient se vanter. Les seules forces vraiment organisées et trouvant en elles-mêmes leur puissance d'expansion, étaient les congrégations ou les communautés religieuses. Pour ne citer qu'un exemple, encore vivant sous nos yeux, voyons l'Empire turc. Il ne se présente pas à nous, et ne s'est jamais présenté comme une nationalité ayant son territoire propre, sa langue particulière, ses traditions spéciales. Il est composé de plusieurs nationalités. Affaibli, comme il l'est aujourd'hui, il n'a pas la prétention de faire appel, pour se restaurer, au sentiment national. Il s'adresse au sentiment religieux. C'est le panislamisme qu'il cherche à mettre en mouvement, et, en agissant ainsi, il suit les traditions du monde oriental. Lui-même aussi, il a laissé et il laisse volontiers subsister, dans son sein, les communautés de toute dénomination; il leur abandonne une certaine autonomie; il accorde à leurs chefs religieux certaines prérogatives, ainsi que des droits administratifs et judiciaires. Pourvu que ces communautés paient leurs impôts, ou, pour parler plus exactement, leurs tributs, il les laisse se gérer à leur guise. Telle était, ou à peu près, la situation des Juifs au sortir de la tourmente de l'an 79 de l'ère chrétienne, en Orient du moins, dont nous allons d'abord nous occuper. — Désormais donc les Juifs ne formèrent plus une nation, mais une congrégation. L'organe de cette congrégation, à la fois civil et religieux (la juridiction pénale ne lui appartenait pas, sauf dans les cas de petite importance) était le *Sanhedrin*. En sortant de Jérusalem et en transférant son siège à Jamnia, puis à Ouscha, pour finir à Tibérias, le sanhedrin avait emporté le dépôt des traditions bibliques et des décisions qui avaient été prises par les générations des docteurs qui avaient successivement occupé ses sièges. Cette première collection d'enseignements et d'instructions, continuée jusqu'à Rabli Jehouda, dit le Saint (220, P. J. C.), constitua tout d'abord comme une source commune, ou comme un réservoir commun, auquel tous les juifs se désaltérèrent et d'où l'on faisait arriver les eaux fécondantes et rafraîchissantes, jusqu'aux congrégations les plus reculées, par les canaux des écoles ou académies, et aussi des manuscrits et des décisions orales, là où il n'y avait point d'académies ni d'écoles. — Les principaux de ces établissements se trouvaient en Palestine et en Babylonie. Ici et là, d'habiles, de subtils docteurs s'étudiaient et, on peut bien le dire, s'a-

charnaient à remplacer le Temple par une sorte de citadelle dont la Loi de Moïse formait le fort intérieur. Celui-ci était entouré d'un premier rempart dont les pierres étaient précisément les décisions du sanhedrin et qui reçut le nom de Mischna (seconde loi). Autour de ce premier rempart, les docteurs de la synagogue, se sentant de plus en plus libres à mesure que le souvenir du Temple s'éteignait, et se confinant de plus en plus dans leur œuvre d'explications théologiques, construisirent, en matériaux déjà plus étrangers au monde purement juif, une nouvelle et plus épaisse circonvallation qui s'appela le Talmud, ou l'Enseignement. Il en vint même, après la fermeture de cette seconde ligne de défense de la loi, qui ajoutèrent, sous forme de décisions ou de commentaires, comme autant de bastions avancés destinés à défendre la place principale. On peut dire que ce travail n'a vraiment cessé que de nos jours. C'est par ce travail et dans cette forteresse que les juifs se sont maintenus, qu'ils ont pu conserver intacts leur foi et leurs sentiments religieux et résister, grâce à la lourde et incommode demeure qu'ils se sont élevée, à toutes les persécutions et à l'absorption soit violente, soit lente, dans d'autres nationalités. Organisés en congrégations, ils avaient à leur tête des chefs plutôt religieux que civils, parfois cependant ayant un caractère purement civil, et que nous allons présenter à nos lecteurs. — Pour les juifs de la Palestine et jusqu'à l'avènement du christianisme au trône de l'empire romain, la vieille organisation du sanhédrin continua de subsister. C'était donc le président de ce corps, ou Nasi, prince, qui était l'intermédiaire entre les juifs et les administrations impériales. Les princes de l'exil étaient, sauf de rares exceptions, choisis parmi les descendants du patriarche Hillel, qui, lui-même, faisait remonter son origine à la famille royale de David. On sait que, si les Orientaux n'ont point de sentiment vraiment national, ils ont, par contre, le sentiment très développé et très intense du sang se transmettant par la famille et la tribu. Maître absolu des décisions qui concernaient l'ordre public, les présidents du sanhédrin se rendaient parfois odieux par la pénible mission d'avoir à faire rentrer les impôts très lourds que les Romains, sous le nom général de *fiscus judaicius*, faisaient peser sur les juifs. C'était là une source d'ennuis, sans doute, mais aussi, comme bien on le pense, une occasion de grandir leur pouvoir et d'arriver aux honneurs. Les qualifications de *viri illustres, clarissimi* et autres distinctions de ce genre, dont on était assez prodigue sous l'Empire, furent très souvent accordées aux chefs du sanhédrin. — En leur qualité de chefs religieux, leur autorité était limitée par le corps qu'ils présidaient, et dont les décisions, prises à la majorité, avaient seules autorité dans la synagogue. C'est ainsi que le sanhédrin ou une délégation de ce corps fixait le calendrier, réglait les fêtes, instituait des cérémonies, coordonnait les recueils de prières qui étaient destinées à remplacer les sacrifices, fixait le culte, et constituait, enfin, cet ensemble d'institutions qu'on est convenu d'appeler la synagogue. Les décisions prises par le sanhédrin étaient transmises aux juifs du dehors par des signaux, des messages, des écrits, et il était rare qu'on osât contrevenir à ces décisions qui empruntaient leur autorité et aux lieux

toujours saints où elles avaient été rendues et au respect qu'on accordait volontiers aux descendants de David qui les avaient formulées et promulguées. Cet état de choses dura, en Palestisne, jusqu'à ce que, avec Constantin, tout ce qui était juif fût violemment arraché du sol palestinien, et, depuis, rien de ce qui est juif n'a pu y prendre solidement racine. — Déracinée en Palestine, la communauté juive continua d'exister en Babylonie, avec une organisation qui eut moins d'autorité morale, mais la même puissance pour la conservation et le gouvernement civil et religieux des juifs. Les académies avaient chacune à leur tête un docteur, sous des dénominations qui ont varié avec les endroits où ces académies ont existé, et dont les décisions prises en des assemblées bi-annuelles étaient recueillies et mises en pratique. L'ensemble de ces décisions, accompagnées en quelque sorte des discussions qui les ont précédées, comme d'un commentaire parfois incohérent, mais vivant, constituent une grande partie du Talmud qu'on appelle le Talmud babylonien; car il existe aussi un Talmud palestinien, dont la rédaction est antérieure d'environ cent cinquante ans à celle du Talmud babylonien. Ce dernier a été compilé et rédigé vers la fin du sixième siècle de l'ère chrétienne, et est resté, avec la Mischna, autorité commune aux deux Talmuds, et la Loi, autorité suprême, le code religieux, et, jusqu'à leur émancipation, le code civil des juifs. Le chef extérieur ou temporel des juifs babyloniens n'était pas nécessairement et était même rarement le chef religieux de l'académie ou de la synagogue. Il était le représentant de sa communauté auprès du pouvoir politique central qui était successivement représenté, dans les contrées du Tigre et de l'Euphrate et les parties sud-ouest de l'Asie-Mineure, par les Parthes, les Perses et d'autres conquérants plus ou moins éphémères. Il portait le titre de chef ou prince de l'exil, et, dans sa forme araméenne (car l'hébreu avait cessé d'être la langue savante et même usuelle depuis le troisième siècle), Resch-Geloutha. On suppose bien qu'il y eut parfois rivalité et hostilité entre les deux pouvoirs, spirituel et temporel; c'est même à une de ces rivalités que l'on attribue la sécession de la communauté babylonienne de celui qui devint le chef, depuis lors assez célèbre, des Karaïtes. Anan, tel est le nom de cet homme, qui avait sans doute une certaine valeur intellectuelle, froissé de n'avoir pas été choisi à l'un des postes si convoités, rejeta, avec ses partisans, la tradition talmudique tout entière, et fonda une doctrine qui avait la prétention de s'en tenir exactement et strictement à la lettre de la Loi. Mais c'est d'Anan et de ses sectateurs que l'on peut dire que c'est « la lettre qui tue et l'esprit qui vivifie, » car les Karaïtes n'ont pas fait souche et ne se sont guère développés, ni en nombre ni en puissance. Ils continuent d'exister, obscurément, dans quelques communautés de la Crimée et sur les bords de la mer Caspienne. — Cette organisation des juifs en Orient subsista, avec toutes les viciscitudes que comportent ces communautés à la fois civiles et religieuses, aussi longtemps que dura la vieille organisation politique de l'Asie, sans qu'il y ait à signaler de faits bien mémorables autres que leur système même. Car, le miracle fut que les juifs pussent vivre. Ils vécurent, tantôt favorisés par quelque souverain persan bien

intentionné à leur égard ou influencé par quelque puissance occulte de sa cour ; tantôt, pour les mêmes raisons, persécutés et pourchassés. En somme, ils furent plus souvent mal que bien traités, et leur nombre diminua ; leur organisation s'ébranla peu à peu et ils finirent par tomber dans cet état de marasme où on les voit encore aujourd'hui en Orient, fidèles à leurs traditions, pieux, charitables, mais ne manifestant plus aucune activité intellectuelle ou politique. Un moment seulement, et avant de s'éteindre, ils brillèrent encore dans leur pays d'origine, à l'avènement de l'islamisme, pour ne plus revivre intellectuellement qu'en Occident. — On sait qu'avant l'ouverture de ce cratère de l'islamisme qui, en pleine histoire et au commencement du huitième siècle, lança sur l'Orient et sur l'Occident sa lave dévorante, qui ne s'arrêta et ne se refroidit qu'aux régions du nord de l'Europe, l'Arabie était partagée entre un très grand nombre de tribus indépendantes. Parmi ces tribus, il y en avait aussi d'origine juive, qui, dans le sud, avaient constitué une sorte de petit royaume connu sous le nom de royaume hymarite, et dont la science moderne cherche à lire péniblement l'histoire sur les pierres qui nous en sont restées. De ces petits royaumes ou principats juifs indépendants, il n'en a pas manqué, du reste, en Orient, où il était et où il est encore, par suite de ce défaut d'unité nationale déjà signalé, très facile, avec un peu d'habileté, de l'audace et de l'argent, de se créer un trône qu'il sera tout aussi facile de renverser. C'est ainsi qu'en plein moyen âge il y eut une famille juive dont les chefs furent princes de Naxas ; c'est ainsi encore que, sur les bords de la mer Caspienne, il y eut, dit-on, de petits royaumes juifs composés, selon les uns, de juifs véritables, selon d'autres, de païens convertis au judaïsme. Mais encore une fois, en Orient, où le vrai parfois peut n'être pas vraisemblable, tout est possible, mais tout n'est pas digne d'être enregistré par l'histoire. — Ce qui est plus digne d'être transmis à la postérité, ce sont les travaux des juifs orientaux dans le champ intellectuel. Maltraités par Mahomet, qui avait commencé par se servir d'eux et de leurs livres, brutalisés par ses successeurs immédiats, ils reçurent un accueil plus favorable à la cour sceptique des Ommeyades, où l'on prisait fort l'esprit, l'intelligence et le savoir. Mis par les Arabes, en contact avec les Syriens chrétiens, ils s'assimilèrent rapidement la littérature et surtout la philosophie des Grecs, et, par là, rendirent à l'humanité de très grands services. Non seulement ils aidèrent à la conservation des manuscrits précieux de la littérature grecque, ils contribuèrent à en propager les doctrines parmi les Arabes et parmi leurs coreligionnaires. Occupés exclusivement jusqu'alors de la construction du Talmud, ils avaient complètement perdu de vue le monde extérieur; leur citadelle les empêchait de voir et d'entendre ce qui se passait loin de chez eux. Leur atmosphère intellectuelle ne recevait plus d'air frais du dehors et ils allaient s'étiolant dans ce brouillard épais. L'air plus libre et plus vif de la Grèce les réveilla. Ils prirent goût à cette dialectique habile et subtile autant que la leur, mais ne tirant pas toute sa substance d'un livre, au contraire, n'employant que des arguments fournis par la raison. Ils cherchèrent à en faire autant, en employant la

méthode grecque, non pas à ébranler la foi, mais à l'étayer sur de nouveaux appuis et à la faire accepter par des esprits plus délicats et plus difficiles. Nous ne citerons qu'un seul de ces hommes, Saadia, originaire d'Egypte, autre pays où les Juifs avaient été, antérieurement au christianisme et à la dispersion, mis en contact avec la civilisation grecque et l'avaient adoptée, en l'employant à l'explication de leurs livres saints. Saadia publia, outre un très grand nombre d'ouvrages talmudiques et quelques livres de logique et de grammaire, un livre remarquable, sous le titre de *Foi et raison*, dans lequel, pour la première fois, se montre la tendance si obstinément poursuivie par les esprits généreux de tous les temps, à la réconciliation de la foi et de la raison. Pour Saadia, chez qui la foi était au-dessus de toute contestation, son effort tendit principalement à appuyer sur les données de la raison les affirmations de la foi. Ce à quoi s'appliquèrent aussi, avec beaucoup de succès, les juifs arabes ou arabisants, ce fut l'étude de la grammaire. Syriens, Arabes et juifs furent les grands grammairiens du septième au douzième siècle, et, par là, exercèrent une grande influence sur la façon de penser de l'Occident. Car, on n'ignore pas combien les mots, dont on alla jusqu'à faire des réalités vivantes dans les écoles, jouèrent un rôle important durant le moyen âge, et, peut-être, ce rôle n'est-il pas terminé. Quoi qu'il en soit, à l'époque dont nous nous occupons, les mots étaient vraiment des réalités, et la science des mots, dictionnaires et grammaires, créait des œuvres de haute importance. Les juifs ont beaucoup fait dans cet ordre de travaux. — C'est à cette résurrection de la dialectique et de la grammaire que le monde juif dut la résurrection de la langue hébraïque. Les talmudistes se servaient d'une langue qui, pour le fond général, est de l'araméen, mais mélangé avec toutes sortes d'éléments étrangers. Dès le dixième et le onzième siècle, l'hébreu redevint la langue savante, et les livres publiés depuis cette époque, sauf de rares exceptions, le furent en hébreu. Beaucoup le furent aussi en arabe et traduits ensuite en hébreu; mais l'araméen ne fut plus employé. — Cet état relativement heureux, et, en tout cas, très brillant, ne dura guère. La cour des Abassides, plus brutale et plus fanatique que celle des Ommeyades, n'estimait guère, au moins au début de son existence, ni les lettres ni les lettrés. Les juifs essuyèrent, plus que les Arabes encore, et plus fortement, les mauvaises dispositions de leurs nouveaux maîtres, et, cette fois, ils entrèrent en Asie, définitivement, dans le tombeau de l'oubli. — Ils sortirent au contraire de leur léthargie en Occident, et, en particulier, dans l'Europe occidentale. Ils ne laissèrent pas que d'établir des colonies en Egypte, dans le nord de l'Afrique et dans toutes les îles de la Méditerranée. Mais l'éclat qu'ils jetèrent en Espagne, sous le régime des Arabes, a, en quelque sorte, obscurci tous leurs établissements répandus dans le bassin de la Méditerranée. — Ainsi que nous l'avons dit plus haut, avant même la grande dispersion de ces tribus, il y avait des juifs en Italie, en Espagne, en Gaule et même en Allemagne. Leur population s'augmenta dans ces contrées par le nombre considérable d'esclaves juifs qui furent vendus par les Romains après la conquête de Jérusalem, et aussi par des immi-

grations successives. Il y en avait un nombre assez grand en Espagne, sous les rois vandales qui ne firent que passer, et sous les rois visigoths. Ceux de ces rois qui étaient ariens les laissèrent vivre tranquillement; ceux, au contraire, qui étaient orthodoxes ou l'étaient devenus, les persécutaient cruellement. Aussi les a-t-on accusés d'avoir favorisé, au moins autant que le comte Julien, la descente des Arabes d'Afrique sur les côtes d'Espagne. S'ils ne l'ont pas fait, ils ont du moins aidé autant que possible à l'installation, dans la péninsule ibérique, de maîtres moins tyranniques pour eux. — Dans l'Espagne arabe, les juifs jouirent, du reste, comme les chrétiens eux-mêmes, de la plus ample liberté de conscience, de tous les droits civils que le code musulman laissait aux non-musulmans, d'une très grande influence à la cour des califes et d'une haute considération dans le monde scientifique et littéraire. Ils furent, comme les Arabes, grands propriétaires et habiles cultivateurs, négociants avisés et industriels ingénieux. Ils fournirent aux cohortes arabes des contingents de soldats intrépides et parfois des chefs heureux à la guerre. Mais on se souvient surtout de l'activité qu'ils déployèrent dans les sciences et dans les lettres. Ils continuèrent d'étudier l'hébreu, d'en élucider, en les rédigeant avec toute la logique de l'esprit grec, les lois et les règles, et fondèrent ainsi ces écoles et ces dynasties de grammairiens qui, comme les Kimchi, illustrèrent cette science. Ils répandirent, en les traduisant et en les commentant, les ouvrages des philosophes grecs, et particulièrement ceux d'Aristote. Ils étudièrent la médecine et créèrent les premières écoles de médecine qu'il y eut en Europe, en particulier la célèbre école de Salerne. Grâce à eux et aux Arabes, sortis ensemble des contrées où croissent le baume et la myrrhe, ils enseignèrent la thérapeutique et donnèrent aux médicaments des noms qu'ils portent encore maintenant. Bref, il n'y eut pas un sillon du champ intellectuel qu'ils ne fécondassent, jusqu'à ce que, à la fin du quinzième siècle, le fatanisme d'Isabelle la Catholique, excité par la cupidité de son époux, le roi Ferdinand, préparassent l'irréparable ruine de l'Espagne par l'expulsion des Maures, d'abord, des juifs, ensuite. Il est vrai que, l'invasion au sud de la péninsule par les hordes barbares des musulmans d'Afrique, et la pression toujours plus grande exercée par les chrétiens du nord, avaient exaspéré aussi les musulmans de l'Espagne et que la situation des juifs avait empiré. Mais, sauf le mépris dont on les accablait et des vexations passagères, ils vivaient et pouvaient travailler. A partir du seizième siècle, l'Espagne leur est et reste interdite. Cette brillante période espagnole, qui a produit tant d'hommes remarquables, peut se résumer dans le plus grand d'entre eux, Moses Maimonides, à la fois médecin du sultan Saladin, grand théologien dans l'œuvre colossale du résumé du Talmud, publiée sous le nom de Jad Hachesaka, grand moraliste dans ses commentaires sur le *Traité des principes*, et surtout profond philosophe dans son ouvrage intitulé : *Moré nebouchim, le Guide des égarés*, traduit en français par le savant et regretté professeur Munk. — Quant aux autres contrées de l'Europe, l'histoire des juifs, sauf de rares éclaircies, se présente sous la forme monotone de la persécution, et, il faut bien le dire, le christianisme en général

leur fut hostile. Dans le midi de la France où, pendant la première partie du moyen âge, et sous la double influence de vieilles traditions romaines et de plus récentes influences arabes, régnait un certain goût pour l'hérésie, la situation des juifs fut relativement tolérable. Mais, dès que l'Eglise se mit en campagne contre les hérétiques de toute dénomination qu'elle trouva, ou crut trouver, dans les provinces de la Gaule méridionale, les juifs furent les premières victimes de la persécution. Il ne fut fait exception que sur terre papale, dans le comtat venaissin, où, du reste, comme dans tout domaine dépendant directement de la papauté, les juifs furent épargnés et purent continuer, avec leur commerce et leur industrie, leurs études et leurs travaux. Dans le nord de la France, au contraire, ils furent, après quelques alternatives très courtes de repos et de trouble, définitivement expulsés et ne reparurent plus que clandestinement et en petit nombre. Mais partout où le repos leur fut accordé, si courte qu'en fut la durée, ils en profitèrent pour étudier la loi, la commenter et l'enrichir de nouveaux ornements intellectuels. Ici encore, un nom, entre des centaines, sort des rangs : Salomon Jarchi, Raschi, qui vécut à Troyes en Champagne, trouva le temps de publier un commentaire d'une rare érudition et d'une science exégétique étonnante sur la Bible et le Talmud presque tout entier. — En Italie, la situation des juifs fut relativement favorisée par les divisions qui ne cessèrent d'agiter cette péninsule pendant tout le moyen âge, et par la nécessité, pour les républiques commerçantes de Gênes et de Venise, d'avoir avec les contrées orientales qu'elles exploitaient d'utiles et adroits intermédiaires. Les papes, comme nous l'avons dit, leur furent en général plutôt favorables, soit par humanité, soit par intérêt, et c'est grâce à eux que l'existence des juifs en Italie fut un peu plus douce qu'ailleurs et leur culture intellectuelle moins souvent interrompue. L'existence de l'université de Padoue et l'importance qu'y prit l'enseignement des langues et des littératures de l'Orient témoignent de cette tolérance. — Dans tous les pays d'outre-Rhin, au contraire, les juifs, depuis les croisades surtout, furent en butte aux plus violentes persécutions et aux plus haineuses accusations. En vain les empereurs, plus sages et plus tolérants, déclarèrent les juifs serfs de la couronne (*kammer knechte*), leur imprimant ainsi une flétrissure qui devait au moins leur sauver la vie en en faisant comme un troupeau appartenant à l'empire. En vain, le haut clergé, voulant aussi s'assurer le concours de la science et de l'habileté des juifs dans l'administration de ses biens et de sa santé, eut-il des médecins et des intendants juifs ; ces situations privilégiées, qui pouvaient être utiles dans quelques cas particuliers, devenaient nuisibles aux yeux de la masse du peuple exaspéré par les misères que l'Empire et l'Eglise lui imposaient, et s'en prenaient, à défaut de ces trop puissants oppresseurs, à ses agents immédiats. On n'a peut-être pas assez remarqué que les juifs, au moyen âge et dans une société organisée féodalement, remplissaient le rôle toujours odieux, mais le seul qui leur fût laissé, d'être les intermédiaires entre le noble qui exploite et le sujet qui est exploité. Cette situation que nous voyons se reproduire, de nos jours, dans le sud-ouest de la Russie, provoqua ce qu'elle

provoque de nos jours, des frottements violents dont les victimes sont tout d'abord les intermédiaires. Dans cette guerre sociale qui fut en permanence pendant une grande partie du moyen âge, le juif, seul commerçant, seul trafiquant, seul agioteur, fut le bourgeois de l'époque et subit les conséquences de sa situation malheureuse. La nature seule des accusations a changé. Au moyen âge, on les accuse tantôt d'avoir crucifié Jésus-Christ, et à cette époque de foi profonde et naïve, une pareille accusation devait entraîner la mort. Quand cette accusation fut usée, on inventa celle de l'empoisonnement des fontaines et les pestes; celles surtout du quatorzième et du quinzième siècle devinrent, dans les bouches des accusateurs, d'irréfutables arguments. S'agit-il d'expulser les infidèles du tombeau du Christ? N'est-il pas naturel de prêcher et d'exécuter, tout d'abord, l'expulsion et la destruction immédiate, puisqu'on les a sous la main, des infidèles qui l'avaient mis dans ce tombeau en le tuant. Aussi, la période des croisades fut-elle pour les juifs une lamentable partie de leur histoire déjà si lamentable. Faut-il expliquer la misère des peuples et lui trouver une excuse? L'usure des juifs est là qui explique tout, et leur faire rendre gorge est une œuvre pie en même temps que populaire, mais dont les fruits reviennent plutôt aux puissants, comme Philippe Auguste et Philippe le Bel, qu'au pauvre qui l'exécutait pour leur compte. *Mutatis mutandis*, ce fut là la situation des juifs dans tous les Etats de l'Europe chrétienne. La Réforme même, quoique se fondant sur la Bible, quoique inspirée par des hommes d'une haute tolérance comme Reuchlin et Melanchthon, ne changea guère leur situation générale. Le seul avantage, et ce fut beaucoup pour eux, était que les deux adversaires, catholiques et protestants, engagés désormais dans une lutte à mort, se mirent en quelque sorte tacitement d'accord pour ignorer les juifs et les laisser croupir dans le mépris public. Il serait cependant injuste d'oublier, ne fût-ce que pour établir un contraste assez frappant, que la Hongrie, la Pologne et la Russie laissèrent ou accordèrent aux juifs une assez facile hospitalité. Aussi les études juives se réfugièrent-elles dans ces contrées, mais pour y prendre, sous forme des commentaires obscurs ou d'élucubrations cabalistiques, une direction fatale à la véritable science. Il faut arriver jusqu'au dix-huitième siècle, siècle de tolérance et de philosophie, jusqu'au troisième Moïse, jusqu'à Moïse Mendelssohn, pour que le judaïsme, pouvant de nouveau respirer, donne signe de vie et aussitôt, comme si c'était là sa vocation propre, de vie intellectuelle. J. Wertheimer.

JUDAÏSME MODERNE. L'histoire du judaïsme moderne n'est, à vrai dire, qu'un épisode spécial de l'histoire générale des juifs et de l'humanité tout entière. Il lui manque ce caractère d'unité indispensable à tout historien qui veut traiter son sujet comme un tout complet. Les temps sont trop rapprochés encore pour qu'il soit possible de s'en occuper à un point de vue purement objectif. Quoi que l'on fasse, les opinions personnelles influeront toujours sur le jugement qu'on portera sur les faits. Ne pouvant songer à faire rentrer dans le cadre de cet article tout ce qui pourrait intéresser telle ou telle fraction des juifs, il nous faudra nous borner à retracer à grands traits l'historique des événements qui ont influé le plus sur le développement intellectuel,

légal et politique des juifs modernes. Et tout d'abord, quel sera le point de départ de cette partie de l'histoire du judaïsme ? Ce ne saurait être ni l'époque postérieure à Napoléon Ier, ni celle des temps contemporains. Pour bien comprendre et les aspirations et les tendances du judaïsme moderne, il faudra remonter plus haut et rechercher comment le passé se rattache au présent et prépare l'avenir qui, momentanément gros d'orages, finira, grâce à l'esprit du siècle, par s'éclaircir pour assurer aux juifs la place qui leur revient de droit dans la société moderne.—Les savants juifs s'accordent généralement à dater l'histoire du judaïsme moderne de l'époque de Moïse Mendelssohn et de ses amis ; c'est en effet à partir de ce moment que les juifs entrent résolûment dans le courant intellectuel général. Ce mouvement fut d'ailleurs facilité par l'état politique de l'Europe et par l'esprit de tolérance qui commençait à animer les souverains vis-à-vis de ce peuple si longtemps et si injustement persécuté. Le développement des Etats européens amena en effet pour les juifs un répit momentané. En Angleterre et en Hollande ils purent se livrer sans entraves au commerce ; en Espagne et dans le Portugal ils furent traités humainement. L'édit de 1740 les rappela même dans le royaume des Deux-Siciles, d'où ils avaient été bannis deux siècles auparavant et leur accorda la permission de demeurer partout, et de ne relever que de leur propre juridicfion. Le bill de naturalisation de 1753 échoua en Angleterre contre l'opposition de la Chambre des communes. La situation des juifs en Russie est plus précaire à cause même du despotisme qui règne dans ce pays ; cependant ils y furent appréciés à cause de leur industrie et relativement moins maltraités que les serfs. En Autriche, ils étaient tolérés jusqu'à l'édit de tolérance de Joseph II (1682), par lequel ils acquirent plus de libertés comparativement à leur situation antérieure et purent exercer une profession. En Italie leur situation resta la même jusqu'à la révolution française; sans doute ils habitaient encore les Ghetti, mais on les traitait généralement avec plus d'humanité, surtout dans les villes maritimes. Les juifs de France appartenaient à trois races : les Portugais, habitant le sud-ouest, les Allemands habitant l'est et les Avignonnais. Ils étaient en général peu incommodés et pouvaient, moyennant certaines redevances, se livrer à leur commerce. Ceux de Metz, toutefois, payaient des tributs extraordinairement forts. En Allemagne enfin, en dehors de l'empire, les petits Etats se montraient assez despotiques. A partir de 1750, Frédéric le Grand, d'abord mal disposé à l'égard des juifs, leur accorda un privilège général, par lequel ils étaient soumis pour les affaires juridiques aux tribunaux ordinaires; toutefois, les permis de séjour étaient restreints et ne pouvaient pas toujours se transmettre par héritage à l'un des enfants. — Ce qui nuisait incontestablement au développement politique des juifs, c'étaient les écoles talmudiques, inféodées aux anciennes traditions et jouissant, en Pologne surtout, d'une grande influence. Toute la science se résumait alors dans des commentaires spéciaux sur le Talmud et était loin de satisfaire la piété des véritables croyants. Aussi ne fallait-il plus que d'une forte secousse pour renverser cet échafaudage de doctrines surannées. Cette

secousse, préparée par la secte des Chasidim (les pieux), Mendelssohn se chargea de la donner. Moïse Mendelssohn, que les juifs appellent avec raison le troisième Moïse, a exercé en effet sur la transformation du judaïsme une influence immense et durable. Pour sa vie, nous renvoyons à l'article qui traite de sa personne; nous ne retenons ici que son œuvre. Ses relations avec Lessing, Nicolaï, Abt et d'autres savants et les travaux qu'il publia en collaboration avec eux, avaient déjà attiré l'attention du public lettré sur le pauvre étudiant, quand ses ouvrages sur l'immortalité de l'âme (Phédon) et sur la métaphysique vinrent mettre le sceau à sa réputation. Sans parler du style qui est classique, les ouvrages de Mendelssohn eurent pour le judaïsme une double conséquence. Les juifs apprirent par lui à estimer les sciences et la culture intellectuelle, et les chrétiens commencèrent à compter avec ce représentant si brillant d'une religion méprisée jusque-là, à porter sur elle des jugements moins injustes et à demander pour les juifs un traitement plus humain. Le gouvernement lui-même, entrant dans cette voie de tolérance, ne vit pas sans déplaisir la publication de son ouvrage sur les lois civiles judaïques (lois rituelles des juifs). — Après avoir conquis sa position littéraire, Mendelssohn tourne ses efforts du côté de ses frères, pour transformer non pas leur position sociale seulement, mais leur développement intellectuel. Par ses commentaires sur Koheleth et sur le Miloth Higajon (terminologie logique), il avait déjà agi sur l'esprit des jeunes étudiants juifs, en leur inculquant une meilleure méthode. Son amour pour ses coreligionnaires le poussa à faire un pas en avant par la traduction allemande du Pentateuque avec les observations grammaticales de Dudno et de Hartwig Wessely. Sans se laisser arrêter par les cris de détresse que poussaient les disciples de la vieille orthodoxie, il continua son œuvre avec ses amis et, grâce à la prudence avec laquelle il procéda, en se rattachant à la Massorah, l'influence exercée par cet ouvrage fut immense sur les juifs. Ils y apprirent, et les rabbins les premiers, l'allemand et furent par cela mis en contact avec les chrétiens. Les commentaires sur les psaumes et le Cantique des Cantiques achevèrent l'œuvre de Mendelssohn. La valeur critique de tous ses ouvrages est contestable, mais leur influence sur ses contemporains fut incalculable. Malgré son attachement au rabbinisme, il peut en être considéré comme l'adversaire le plus décidé, car il ne pourrait qu'un seul but, celui de donner à la religion des juifs une autre base, en l'élevant et en la spiritualisant. — Mais ce qui donne la véritable mesure de la hauteur à laquelle se place Mendelssohn, c'est son appendice à l'ouvrage de Dohm sur l'amélioration civile des juifs (1781). « La religion, » dit-il, « n'a aucune autorité sur les opinions et les jugements; elle ne connaît d'autre puissance que celle de gagner par des arguments et par la conviction. Elle n'invoquera jamais la force brutale, elle est tout esprit, tout cœur. » Et pour prouver aux rabbins qu'ils n'ont pas le droit d'exclure quelqu'un de la communauté juive à cause de ses opinions divergentes, il ajoute ces belles paroles : « Tous les peuples de la terre sont enclins à croire qu'il vaut mieux maintenir la religion par le fer et se servir des persécutions pour amener les hommes

au salut. Remerciez Dieu qui est amour de ce que cette folie se perde peu à peu. Voulez-vous être tolérés par les autres, soyez tolérants les uns à l'égard des autres ! Aimez et on vous aimera ! » Ces idées sont plus développées encore dans l'ouvrage que Mendelssohn publia pour se justifier auprès de ses coreligionnaires du soupçon de vouloir se convertir au christianisme (Jérusalem ou puissance religieuse et judaïsme). Il s'y montre assez dégagé vis-à-vis de l'ancien judaïsme, et tout ce qu'il peut ajouter sur l'obligation toujours existante de la Loi, ne contribua pas à en affermir la pratique, car il revient à chaque page sur cette idée toute moderne que la loi n'est pas la religion, mais qu'elle demande simplement des pratiques de culte extérieur, destinées à conserver les notions religieuses, sans en arrêter le développement progressif. Les juifs cultivés comprirent la portée de ces théories nouvelles et les firent fructifier. L'étude de l'Ecriture remplaça celle du Talmud et les écoles talmudiques en reçurent une grave atteinte. A partir de ce moment, l'idée d'une réforme nécessaire germa dans les esprits, et c'est ainsi que Mendelssohn devint le réformateur paisible et victorieux d'une religion jusque-là immuable. — Son œuvre fut continuée par Hartwig Wessely, l'un de ses collaborateurs, qui prit une part active à la réalisation de l'édit de tolérance de Joseph II. Recommandant à la fois la création d'écoles élémentaires et l'étude grammaticale de l'hébreu, il contribua puissamment à la transformation de l'enseignement. Ses ouvrages, écrits dans le style hébraïque le plus pur, entraînèrent les savants loin du Talmud et leur donnèrent des goûts plus littéraires. Isaac Euchel, 1756, marcha sur les traces de ses deux prédécesseurs, en traduisant en allemand les prières synagogales et les proverbes de Salomon. Mais ces tendances réformatrices trouvèrent leur plus ferme appui dans la personne de David Friedlænder (1750), l'ami le plus intime de Mendelssohn. D'une culture supérieure et universelle, Friedlænder reconnut que les réformes partielles de Mendelssohn arrêteraient bien la chute du vieux judaïsme, mais ne l'empêcheraient pas définitivement. Aussi crut-il le moment venu pour essayer de reconstituer à nouveau ce que ses amis avaient cru devoir jeter bas, et c'est en cela qu'il commit une erreur singulière, laquelle l'entraîna à plus d'une tentative trop hâtive. Son œuvre fut grande néanmoins, car elle comprit à la fois l'enseignement de l'hébreu classique et la traduction de parties de la Bible en allemand, avec transcription en caractères hébraïques ; par là, il en assura la propagation parmi les juifs. Les efforts de Friedlænder se portèrent davantage encore sur l'éducation et l'instruction de la jeunesse juive par la création d'une école libre pour les enfants pauvres avec une bonne instruction élémentaire qui comprenait en même temps l'enseignement religieux jusqu'alors entièrement négligé. Par ses relations avec les théologiens et les pédagogues les plus distingués de l'époque, il avait reconnu l'insuffisance de cette partie, dans l'éducation donnée aux enfants. Cette activité fit tomber et les préjugés des chrétiens contre les juifs et les idées préconçues de ces derniers. Mais, d'un autre côté, il reconnut avec un tact parfait le danger qui menaçait le judaïsme de la part de certaines tendances libérales du siècle, basées sur une culture apparente

plutôt esthétique que sérieuse. C'est pourquoi, tout en combattant l'esprit étroit du rabbinisme, il en appréciait hautement les sentiments religieux. Sans attendre que le terrain fût entièrement déblayé, il lui sembla possible de rétablir la religion juive avec un esprit nouveau; tel est le sens dans lequel il rédigea sa célèbre « Lettre de quelques pères de famille juifs au théologien Teller. » Dans un style noble et éloquent, il y expose ses plans de réforme et veut être renseigné sur les moyens de les réaliser sans précipitation. — Cette démarche, qui eût gagné à se maintenir dans le domaine de la théorie, n'eut pas le résultat voulu, mais elle provoqua la publication d'une des revues juives les plus importantes, le *Meassef* (collectionneur), à la rédaction de laquelle collaborèrent les hommes les plus distingués parmi les juifs de l'époque, Wolff de Dessau, Levisson d'Upsala, Wolffsohn, Herz, Mendez d'Amsterdam. L'influence que cette revue exerça fut considérable; elle fit connaître les trésors d'érudition laissés par les anciens savants, critiqua vertement les écarts des rabbins du temps et devint la véritable pépinière de la culture des juifs. Les travaux publiés par le *Meassef* donnèrent au développement scientifique une impulsion extraordinaire, mais firent en même temps comprendre le danger d'une réforme qui ne saurait remplacer le rabbinisme par des convictions fermes et basées sur l'autorité des Ecritures. On finit par reconnaître la profonde vérité de l'opinion de Mendelssohn, quand celui-ci déjà craignait qu'une réforme extérieure n'entraînât l'abandon de la foi des Pères. Il se dégagea de cette lutte des esprits ce résultat que, tout en rejetant des lois mosaïques ce qui ne pouvait être appliqué que dans le pays de son origine, on s'accommoda au point de vue civil aux exigences des lois et des Etats modernes, en conservant scrupuleusement ce qui faisait l'essence même de la Loi. La religion juive resta orthodoxe, mais non pas dans le sens rabbinique. Cela amena des rapports plus fréquents avec les chrétiens et par suite les juifs cultivés entrèrent plus avant dans le mouvement général des esprits. En France, le Portugais Péreire se distingua par ses essais philanthropiques vis-à-vis des sourds-muets; à Berlin le médecin Bloch s'illustra dans les sciences naturelles, Markus Herz par ses ouvrages sur la philosophie spéculative, mais le plus distingué d'entre ces pionniers de l'esprit nouveau est sans contredit Lazarus Bendavid, philosophe et pédagogue, directeur de l'école libre de Berlin, d'où sortirent un grand nombre de jeunes maîtres qui essayèrent de propager les idées nouvelles, mais dont beaucoup, attirés par l'appât des richesses, se livrèrent plus tard au commerce, parce que la carrière pédagogique ne leur offrait que peu de ressources. Tels furent les premiers résultats de la liberté conquise par Mendelssohn et ses successeurs. — Voyons maintenant l'état civil des juifs dans les différents Etats de l'Europe.

I. Situation des juifs. 1. *En Prusse.* Le développement intellectuel des Juifs n'échappa pas aux souverains. Sans tenir compte des accusations proférées contre eux, Frédéric II commença la réforme de la condition civile des israélites par l'abolition de l'impôt corporel payé par ou pour chaque membre de la communauté, un des impôts les plus vexatoires de tous ceux qui pesaient sur eux. Quelques familles purent

acquérir des biens-fonds et le roi leur accorda exceptionnellement le droit de bourgeoisie. Sur la demande du roi d'indiquer ce qui, dans le judaïsme, devait être aboli ou conservé, pour qu'elles pussent remplir, sans violenter leur conscience, leurs devoirs de citoyens, elles présentèrent, en 1791, un mémoire qui fut couronné d'un plein succès; dès 1792 le droit de bourgeoisie leur fut concédé. En même temps une commission devait régler les rapports civils des juifs dans la Prusse entière, à l'exception de la Silésie et de la Prusse occidentale. Sur le rapport présenté par Friedlænder (voyez ses *Aktenstücke*, p. 121), le lien de la solidarité qui les unissait fut rompu, et dès lors il leur fut loisible d'exercer, sous certaines restrictions, les professions manuelles, de s'adonner à l'agriculture, aux arts et aux sciences, à charge par eux de se soumettre à la loi militaire et aux devoirs civiques. Malheureusement ces réformes, qu'aucuns eussent voulu plus complètes, trouvèrent un terrain peu préparé ; la classe moyenne n'existait pour ainsi dire pas ; les rabbins n'étaient pas toujours en état de satisfaire aux besoins religieux et la classe cultivée cherchait dans l'imitation du libéralisme et dans l'étude des philosophes de leur nation une distinction qui creusait un abîme entre eux et leurs coreligionnaires. Malgré ces inconvénients, le roi s'occupa avec une grande sollicitude des juifs de la Silésie, accordant des droits de séjour à 160 pères de famille, ordonnant de prendre des noms patronymiques. Il prescrivit en outre la création d'une école élémentaire et, en accordant le droit d'exercer le commerce et les travaux manuels, il concéda aux fils des familles autorisées le droit d'étudier et favorisa leur développement. — 2. *En France*, la révolution fut plus complète et plus fertile en résultats immédiats. Les juifs comprirent que la convocation des Etats-généraux devait amener nécessairement une amélioration dans leur situation. L'honneur d'avoir soutenu leurs justes revendications revient à l'abbé Grégoire, curé d'Emberménil et député de Nancy ; il se fit l'interprète éloquent des pétitions qui lui furent adressées de toutes parts, demanda pour eux une égalité absolue des droits et des devoirs, et par suite l'abolition de toutes les lois restrictives du passé. L'Assemblée nationale n'hésita pas à accorder dès l'abord le droit de bourgeoisie à tous les juifs naturalisés avant 1789 et, dès 1791, tous ceux qui prêtaient le serment civique furent proclamés Français. Après dix-sept siècles d'oppression, les juifs se trouvèrent avoir une patrie ; aussi leur patriotisme ne connut-il plus de bornes ; ils s'enrôlaient dans l'armée, offraient des subsides considérables en argent et prenaient la part la plus vive aux destinées de leur nouvelle patrie. Les quelques obstacles qui s'opposaient encore à la reconnaissance de leur égalité parfaite avec leurs compatriotes, s'aplanirent plus tard. Aussi voit-on des hommes de talent se distinguer dans les sciences et les arts, et le mépris pour le juif s'amoindrir de jour en jour. Nous ne citons ici que pour mémoire les noms de Michel Berr et de Hurwitz qui s'occupèrent de l'amélioration du sort de leurs coreligionnaires ; de Furtado et de Rodriguez qui les défendirent contre les attaques de M. de Bonald ; de Eli-Lévy, le poète, du rabbin Sinzheim. — Mais il était réservé à Napoléon I^er de mettre le

sceau à toutes ces réformes et de donner aux juifs de l'empire une constitution légale et définitive. Pour remédier définitivement à tous les abus qui entravaient encore, dans certaines provinces, le libre développement religieux et civil des juifs, il publia, le 30 mai 1806, le célèbre décret qui demandait aux juifs de procéder eux-mêmes à une réforme totale de leur constitution. Il décréta : 1° la suspension pour un an de tous les contrats consentis entre juifs et chrétiens ; 2° la convocation pour le 15 juillet d'une assemblée de juifs cultivés de tout l'empire ; 3° le choix de ces députés pris parmi les rabbins et les gens aisés. Cette assemblée devait proposer les voies et moyens pour améliorer la situation civile et commerciale de tous les juifs de l'empire. La première réunion des 110 députés de France et d'Italie fut convoquée pour le 26 juillet 1806 et MM. Molé, Portalis et Pasquier chargés d'y représenter le gouvernement. Après s'être constituée le 27 juillet sous la présidence d'Abraham Furtado, l'assemblée prit connaissance des 12 questions qui lui étaient soumises ; elles portaient sur les points suivants : 1° Est-il licite aux juifs d'épouser plusieurs femmes ? 2° Le divorce est-il admis par la religion juive ? 3° Une juive peut-elle se marier avec un chrétien ou un chrétien avec une juive ? 4° Aux yeux des juifs, les Français sont-ils leurs frères, ou sont-ils étrangers ? 5° Dans l'un et dans l'autre cas, quels sont les rapports que la Loi leur prescrit avec les Français qui ne sont pas de leur religion ? 6° Les juifs nés en France et traités comme citoyens français regardent-ils la France comme leur patrie ? Ont-ils l'obligation de la défendre ? Sont-ils obligés d'obéir aux lois et de suivre les dispositions du code civil ? 7° Qui nomme les rabbins ? 8° Quelle juridiction de police exercent les rabbins parmi les juifs ? 9° Les formes d'élection sont-elles voulues par leurs lois, ou seulement consacrées par l'usage ? 10° Est-il des professions que la loi juive défende ? 11° La loi des juifs leur défend-elle de faire l'usure à leurs frères ? 12° Leur défend-elle ou leur permet-elle de faire l'usure aux étrangers ? Pendant la lecture de ces questions, l'assemblée manifesta à plusieurs reprises ses sentiments patriotiques, et à la 6° question dans laquelle on demande si les juifs ont l'obligation de défendre la France, elle s'écrie unanimement : « Jusqu'à la mort ! » (*Organisation civile et religieuse des Israélites de France et du royaume d'Italie*, Paris, 1808, p. 132 ss.).— La réponse des députés aux questions qui leur étaient soumises fut la suivante (nous ne donnons ici que les points principaux : 1° Il n'est pas licite aux juifs d'épouser plusieurs femmes. 2° La répudiation est permise par la loi de Moïse, mais elle n'est pas valable si elle n'est prononcée par les tribunaux. 3° La loi ne dit point qu'une juive ne puisse se marier avec un chrétien, ni une chrétienne avec un juif, cependant les rabbins reconnaissent la partie juive comme faisant toujours partie de la communauté. 4° Aux yeux des juifs, les Français sont leurs frères. 5° Les rapports sont les mêmes qu'entre juifs ; il n'y a d'autre différence que celle d'adorer l'Etre suprême, chacun à sa manière. 6° Les juifs français regardent la France comme leur patrie et, à leurs yeux, l'obligation de la défendre est un devoir également honorable et précieux. 7° Le mode de

nomination des rabbins n'est pas uniforme; elle appartient généralement aux pères de famille. 8° Les rabbins n'exercent aucune juridiction parmi les juifs. 9° Tout ce qui concerne les rabbins est établi par l'usage. 10° Toutes les professions sont permises par la loi. 11° et 12° La loi mosaïque défend l'usure vis-à-vis des juifs et des étrangers. — Le résultat de ces réponses fut la convocation du grand sanhédrin, destiné à donner aux juifs une constitution légale. Une commission de 9 membres fut chargée d'élaborer un projet de constitution, et le 9 février 1807 cette grande assemblée tint sa première séance sous la présidence du rabbin Sinzheim de Strasbourg, vieillard également vénéré pour sa science et sa piété. Elle sanctionna les statuts que lui avait soumis la commission des neuf et qui fixaient les points suivants : Il y aura une synagogue et un consistoire pour 2000 individus, lequel sera présidé par un grand rabbin et deux rabbins, avec l'adjonction de 25 notables connus par leur honorabilité. Le consistoire doit veiller à l'ordre des synagogues, favoriser le travail manuel et surveiller les rabbins. Paris est le siège d'un consistoire central. Les statuts ayant été approuvés par l'empereur, l'organisation des consistoires fut entreprise sans retard. Les résultats bienfaisants de cette nouvelle organisation ne se firent pas attendre; dès 1808, sur les 80,000 juifs alors établis en France, on comptait déjà 1,232 propriétaires fonciers, 797 militaires, 2,350 artisans et 230 fabricants. Partout où l'influence française se faisait sentir, la situation des juifs s'améliora; ils acquirent les mêmes droits en Hollande, en Westphalie et dans les Etats qui faisaient partie de la Confédération du Rhin. Il n'en fut malheureusement pas de même dans d'autres Etats allemands, notamment dans les villes anséatiques qui essayèrent de faire revivre et d'accentuer même les anciennes lois prohibitives contre les juifs. Le Mecklembourg cependant, si rétrograde jusque dans ces derniers temps, leur accorda une constitution plus libérale, avec droit de bourgeoisie. — 3. *Russie, Pologne, Autriche.* L'intérieur de la Russie n'est habité que par peu de juifs. Sous Catherine II, ils y jouissaient d'une liberté relative, mais non du droit de bourgeoisie. Alexandre I[er] leur accorda, par l'ukase du 9/21 février 1805, le droit d'exercer des métiers, mais ils dépendaient uniquement du bon vouloir du souverain. Dans le sud de la Russie, en Crimée et dans l'Ukraine, leurs droits sont plus étendus; ils s'y livrent à l'agriculture et à l'exploitation des produits du sol. Aussi y sont-ils relativement plus heureux. La Pologne est presque une patrie pour les juifs; nulle part ils ne sont plus nombreux, nulle part aussi leur condition n'est plus précaire. Tyrannisés au point de vue religieux par les rabbins, traités servilement par la noblesse, instruits au point de vue talmudique, mais ignorants quant au reste, ils en sont réduits au lucre et au commerce. Le gouvernement, jusque dans les temps les plus modernes, a négligé d'utiliser le trésor d'intelligence et d'activité que lui offrait cette partie si nombreuse de la population. La plupart d'entre eux se livrent au commerce de chevaux, au petit négoce et à l'usure, mais les professions leur étant interdites, ils n'ont jamais pu s'assimiler au reste de la population, et pourtant ils ont prouvé sous Kosziusko qu'ils étaient animés du plus pur patriotisme. —

En Autriche, l'édit de tolérance de Joseph II exerça une influence bienfaisante sur l'éducation des juifs de la Galicie et de l'Autriche. Les écoles furent réorganisées, mais ce qui favorisa particulièrement leur développement intellectuel et patriotique, ce fut la liberté d'exercer un métier. L'activité industrielle des juifs dans les Etats austro-allemands fut en effet très considérable depuis Marie-Thérèse. Aussi Joseph II trouva-t-il indigne de les exploiter, et dans les règlements sur l'état des juifs de Bohème, il supprima *la distinction entre chrétiens et juifs, autorisa ces derniers à exercer tous les métiers et leur accorda la même protection qu'aux chrétiens.* Quinze ans plus tard, 400 juifs de Prague étaient devenus artisans. Aussi, dans toutes les parties allemandes de l'empire, les juifs montrèrent-ils la plus grande sollicitude à développer l'instruction et l'éducation de la jeunesse israélite. Des savants comme Pierre Beer, Herz Homberg, les Jeitteles, Lewissohn, Landau s'illustrèrent dans toutes les branches et des écoles furent fondées de toutes parts. Le congrès de Vienne admit enfin en principe, dans son 16e article, que devant la loi les juifs étaient civilement égaux avec les chrétiens, mais cette égalité ne passa pas dans la pratique. Néanmoins les principes de Mendelssohn firent leur chemin même en Autriche, mais dans ce pays aussi l'on peut constater un certain relâchement dans les sentiments religieux, parce que la jeunesse ne comprenait plus les vieilles formes du culte et s'en détachait de plus en plus pour s'abandonner à un libéralisme soi-disant philosophique, qui facilitait singulièrement les exigences de la vie journalière. — Les changements amenés dans la condition des juifs par la révolution française avaient sans doute ouvert de nouvelles voies à leur développement, mais ils n'avaient trait qu'à leur situation comme citoyens et ne touchaient pas à la vie religieuse. L'oppression avait cessé, mais la vie nouvelle avait besoin d'impulsions puissantes pour qu'elle pût porter des fruits. Ce qui nuisait au développement général, c'était l'inégalité sociale et intellectuelle des membres des communautés. D'un côté, nous voyons, au sud de la France, les Portugais formant une classe à part et fière de ses anciens privilèges; de l'autre des immigrés allemands, de langue et de mœurs étrangères, cherchant plutôt le pain quotidien qu'un développement religieux et moral. En Angleterre, où les juifs n'étaient sans doute pas molestés, peu nombreux du reste et sans lien commun, la communauté ne pouvait guère se développer. C'est en Allemagne seulement où nous trouvons réunies toutes les conditions nécessaires au mouvement nouveau, que la vie nouvelle pouvait se propager et s'accentuer dignement. A mesure que les barrières de la servilité, dans laquelle les juifs avaient été renfermés, tombèrent, l'esprit général du pays facilita l'activité de toutes les forces intellectuelles et entraîna les juifs dans le mouvement universel. Les *privilèges généraux* que Frédéric II leur octroya sur la fin de sa vie, assurèrent à l'Etat la coopération de toutes les forces vives des juifs et un jour nouveau s'éleva pour eux. Sans doute la synagogue résista à ce nouvel esprit, mais quelques individualités particulièrement douées en subirent l'influence et réagirent sur les différentes communautés. En un mot, la médiation entre la synagogue et la culture moderne commença

à porter ses fruits. Opérée facilement dans les pays imbus de l'esprit de la révolution, elle eut besoin de grands efforts pour se frayer la voie dans les pays de langue germanique. Les juifs n'avaient encore aucuns droits légaux, mais dépendaient plus ou moins du caprice du souverain. Ce qui leur faisait particulièrement défaut, c'étaient des hommes capables de les défendre activement et, si ces hommes se trouvaient, ils ne se sentaient soutenus ni par les chefs, ni par les membres des communautés, habitués les uns et les autres à une longue dépendance. Les chrétiens d'ailleurs essayaient d'enrayer toute revendication. Ce n'est que peu à peu que les juifs qui avaient laissé passer le moment favorable de leur émancipation définitive, comprirent leurs véritables intérêts. Mais en présence de l'opposition populaire, les souverains hésitèrent et le mouvement en avant fut arrêté. — La réaction politique qui dura jusqu'en 1819 fit heureusement place à des sentiments plus humains, et quand des constitutions eurent été accordées aux différents Etats, les droits de la minorité juive commencèrent à être reconnus. Mais il s'en fallait de beaucoup que toutes les anciennes barrières restrictives fussent tombées. Ce n'est qu'à partir de 1830 que les juifs purent songer définitivement à lutter pour leur émancipation absolue et, dans cette lutte suprême, le concours des esprits libéraux ne devait pas leur faire défaut. Les anciennes restrictions apportées à leur développement tombèrent enfin et le droit l'emporta sur la force brutale. Cette lutte extérieure provoqua nécessairement un contre-coup sur la constitution religieuse et amena peu à peu les réformes que nous pouvons constater dans le judaïsme moderne. Le mot d'ordre donné par tous les esprits cultivés fut désormais : En avant ! C'est l'histoire de ces tendances nouvelles que nous allons essayer de caractériser maintenant. — La chute de l'empire français eut son contre-coup en Allemagne ; les passions politiques s'attaquèrent aux réformes qu'il avait introduites tout au moins autant qu'à la nouvelle législation qu'il avait imposée aux pays conquis. Chose étonnante, mais psychologiquement justifiable ! les Allemands songèrent à reprendre les habitudes abandonnées et en demandèrent le rétablissement, sans songer que ce retour en arrière ne serait nullement profitable à leur patrie. Les peuples de l'Ouest seuls surent faire la part de l'élément national et des aspirations nouvelles ; ils avaient trop participé à ce mouvement généreux qui poussait à l'égalité des droits de toutes les classes de la société, pour demander le rétablissement de l'ancien état des choses. Partout ailleurs la réaction leva la tête. Elle atteignit tout particulièrement les juifs et à l'Occident même, malgré des tendances plus libérales, ces derniers eurent à en subir le joug. C'est à Francfort-sur-le-Mein tout particulièrement que leurs droits furent contestés ; aussi est-ce dans cette ville que la lutte juridique s'engagea. Lutte homérique s'il en fût, car les partis en présence y mirent tous deux un acharnement incroyable. L'antique ville libre, en effet, ne pouvait se faire à l'idée que cette partie de la population, qui jusqu'ici avait été renfermée dans les limites d'un Ghetto et opprimée partout et toujours, pût songer à demander une liberté au moins relative. La communauté israélite, assez nombreuse d'ailleurs, intelligente, industrieuse et riche, comprenait parfaitement

que son émancipation était pour elle une question vitale et l'on comprend sans peine qu'elle ait mis au service de sa défense toutes les forces dont elle disposait. Depuis 1807 et sous l'influence des revirements politiques, les juifs de Francfort avaient été délivrés du joug qui pesait sur eux depuis 1616 et avaient acquis une nouvelle organisation (*Neue Stættigkeit und Schutz-Ordnung der Frankfurter Judenschaft*). Si les réformes édictées par cette loi devaient marquer un progrès, il faut avouer qu'il était bien maigre, car, malgré l'influence française, les juifs y sont encore singulièrement traités. Les familles ne peuvent s'augmenter au delà d'un certain nombre, elles sont reléguées dans un quartier spécial, ne peuvent acquérir des biens-fonds, n'exercer que certains négoces et sont soumises à toute sorte d'impôts vexatoires. Le prince Primus était peut-être animé des meilleures intentions, mais, vu les sentiments de la population, il dut subordonner à l'assentiment des citoyens le droit de bourgeoisie que réclamaient avec raison les juifs de Francfort. En 1810, lors de la formation du grand-duché de Francfort (16 août), l'égalité des droits fut officiellement proclamée, les juifs rachetèrent moyennant une somme de 44,000 florins l'exonération de leurs prestations annuelles et, le 28 décembre 1811, un décret du grand-duc leur accorda le droit de bourgeoisie. Cette situation encore mal délimitée changea dès 1813 et l'entrée des alliés dans la ville remit les choses en l'état. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de la longue lutte qui s'engagea dès lors. Le sénat de la ville libre résista pendant de longues années à toutes les injonctions parties de haut lieu. En vain M. de Stein et le prince de Metternich, gagnés à la cause des juifs par l'infatigable activité de Jacobssohn, intervinrent-ils de tout le poids de l'autorité dont ils étaient revêtus; en vain le congrès de Vienne essaya-t-il de s'interposer. Ce n'est qu'en 1816 que la chancellerie de Francfort consentit enfin à rétablir l'état des choses telles qu'elles avaient existé en 1810. Alors on se décida d'en appeler à la Confédération germanique.—Ses décisions furent arrêtées par les mesures coërcitives provoquées par les villes libres de Hambourg et de Lubeck, d'où un fanatisme ridicule et incompréhensible bannit les juifs, pendant qu'à Hambourg ils subissaient toutes les restrictions qu'une population, jalouse de leur richesse, jugea à propos de leur imposer. Malgré cela, la communauté de Hambourg, avec ses trois synagogues principales, sut se maintenir et se développer. Restreinte au point de vue politique, elle se rejeta sur le terrain philanthropique; nombre de sociétés de bienfaisance s'occupaient du bien-être matériel des pauvres et les savants et les artistes ne furent même pas oubliés, grâce aux ressources dont les dotaient des hommes comme Salomon Heine. On ne comprend pas qu'une communauté qui, en 1830, comprenait près de 8,000 juifs (10,750 en 1845) ait pu être ainsi malmenée. Quoi qu'il en soit, la polémique littéraire s'engagea sur la question de l'émancipation des juifs avec un acharnement incroyable. Les hommes d'Etat y restèrent étrangers, mais les jurisconsultes s'y jetèrent avec ardeur; les universités elles-mêmes émirent leur opinion et, il faut l'avouer pour leur honte, la plupart d'entre elles furent défavorables à l'émancipation. Les ouvrages de Rühs et de Fries essayèrent même de justifier l'intolérance,

en s'appuyant sur les données de la Bible; heureusement les gouvernements allemands laissèrent-ils un libre essor à cet acharnement contre le judaïsme, sans prendre parti pour lui. Du côté de la défense nous citerons les ouvrages de S. Zimmern (*Versuch einer Würdigung der Angriffe des Prof. Fries*), du rabbin Hess de Francfort (*Freimüthige Prüfung der Schrift des Prof. Rühs*, 1816) et surtout celui du pasteur Ewald qui soutient franchement « qu'il faut accorder aux juifs les mêmes droits qu'aux autres citoyens, s'ils doivent devenir des citoyens. Jamais ils n'auront une véritable culture, s'ils se sentent simplement tolérés. » — Enfin, et après de longues négociations, l'accord intervint et fut proclamé par la loi du 1er (2) septembre 1824. Par cette disposition légale les juifs domiciliés à Francfort sont considérés comme citoyens juifs; on leur accorde le libre exercice du culte, une constitution religieuse, mais ils sont exclus de l'administration de l'Etat; ils peuvent exercer toutes les professions, mais quinze mariages seulement peuvent être contractés par an entre juifs (cet article fut aboli en 1834). Ils peuvent employer pour leur industrie des chrétiens, s'établir partout en ville, mais ne posséder qu'une seule maison et un seul jardin. La loi réservait toutefois l'avenir en vue de dispositions générales que la diète pourrait prendre éventuellement, tout en constatant qu'elles ne pourraient renfermer aucune dérogation aux décisions prises. La communauté fut organisée provisoirement le 20 janvier 1825. Cette organisation mit fin à l'agitation soulevée par les adversaires; rien ne justifia leurs appréhensions et en 1833 le sénat fut obligé de reconnaître officiellement « que les juifs s'étaient développés d'une manière extraordinairement favorable au point de vue intellectuel et moral » (*Frankfurter Jahrbücher*, 1834, p. 242). En 1839 enfin le sénat régla définitivement la question de l'organisation de la communauté juive. Depuis lors rien n'entrava plus le développement normal de cette grande agglomération; sous la direction du docteur Hess et de Johlson, l'école fondée par les juifs prospéra de plus en plus, mais le culte fut négligé jusqu'à l'arrivée à Francfort du docteur Creizenach qui réagit puissamment contre l'indifférentisme des uns et la rigidité orthodoxe des autres. — L'année 1819, avec ses tendances réactionnaires, avait produit une agitation singulière contre les juifs; les passions populaires surexcitées de tous côtés par les journaux politiques se traduisirent par des actes semblables à ceux dont l'Allemagne contemporaine nous fournit aujourd'hui le lamentable spectacle. On poussait alors contre eux le même cri de guerre : *Hep, hep!* qui semble être le mot d'ordre de la chasse aux juifs (*Judenhetze*) de 1881. Les villes les plus importantes, Hambourg, Francfort, Carlsruhe, Mannheim et maintes autres furent témoins de l'explosion populaire qui se manifesta par des injures, des pillages et des vexations de toutes sortes. Les grandes puissances de l'Allemagne surent les réprimer dès l'origine sans doute, mais dans les petits Etats le mécontentement politique général se vengea sur les juifs. La littérature du temps fourmille d'attaques plus injustes les unes que les autres. Bœrne essaya en vain dans son admirable satire «*le Juif errant*» de montrer l'inanité de toutes ces accusations; la marche rapide des événements politiques seule finit par triompher de cette levée

de boucliers antisémitique qui eut pour les juifs l'avantage de les réveiller d'une torpeur momentanée, pour les engager à porter leur attention la plus sérieuse sur leurs réformes intérieures. — En Bavière, où les juifs étaient assez nombreux (58,000 en 1837, 61,000 en 1845), la constitution de 1818 avait fait concevoir les plus belles espérances, parce qu'elle les confirmait dans leurs droits civiques accordés jusque-là, mais elle contenait le germe de grandes difficultés au point de vue pratique. Les entraves apportées à l'établissement dans le royaume de juifs étrangers, la délimitation pour les indigènes du droit de rester dans le pays, la défense d'exercer certaines professions, toutes ces causes réunies n'étaient pas faites pour faciliter le développement politique, social et intellectuel des Israélites bavarois. Aussi ne saurait-on s'étonner que les juifs aient demandé la revision de ces dispositions par des pétitions à la chambre des députés. Nous sommes heureux de constater, comme un phénomène rare à cette époque, la pétition d'un curé du pays (Xavier de Schmid), lequel, après avoir montré l'injustice des reproches qu'on adressait aux juifs, demande qu'ils soient représentés dans l'assemblée des Etats. La solution de la question fut demandée d'ailleurs par tous les esprits généreux, entre autres par le professeur Lips de l'université d'Erlangen (1819). Ce fut en vain ; le gouvernement cédant à la pression venue de tous côtés, et particulièrement de la part des bourgeois et des artisans, déclara en 1822 qu'une nouvelle loi en faveur des juifs ne pouvait être proposée. Les négociations chômèrent jusqu'en 1831 et, malgré les voix éloquentes qui s'élevèrent, les choses restèrent légalement en l'état, quand bien même dans la pratique on se relâchait souvent des prescriptions légales.— L'exemple de la Bavière fut malheureusement suivi par les petits Etats, à l'exception toutefois de la Hesse électorale où les juifs furent totalement émancipés par la loi du 15 novembre 1815. Dans le royaume de Saxe la loi du 16 août 1838 améliora la position des communautés de Dresde et de Leipzig et permit au célèbre orientaliste Fürst de faire des cours (gratuits!) à l'université de cette dernière ville. En Prusse la loi du 11 mars 1812 avait accordé aux juifs une liberté civile absolue et les mêmes droits qu'aux indigènes; astreints au service militaire, ils avaient le droit de se livrer au commerce et pouvaient être pourvus de fonctions municipales et scolaires. Les fonctions de l'Etat seules étaient réservées jusqu'à plus amples informations. Cette loi libérale qui est plutôt l'œuvre du temps que celle du ministre Hardenberg, à qui on a voulu l'attribuer à tort, entra immédiatement en vigueur et fut placée sous la protection de la diète. Et malgré cela, quand bien même les juifs ne la transgressèrent en aucun point, l'on peut constater dès la conclusion de la paix un mouvement rétrograde qui se traduisit par une suite de restrictions apportées à l'exercice des droits de la communauté israélite. Aussi la situation juridique ne présente-t-elle que l'histoire de ces vexations sans cesse renouvelées. Et tout d'abord les juifs de la province de Saxe, de Culm, de Thorn et d'autres territoires annexés à la Prusse étaient exclus provisoirement du bénéfice du décret de 1812; le gouvernement se réservait de régler ultérieurement leur situation. Ce qui est plus déplorable, c'est que l'amoindrissement des

droits n'était pas le résultat de principes nouveaux, mais de motifs de toute espèce qui ne tendaient à rien moins qu'à contester aux juifs tout le terrain précédemment conquis. En 1812, on avait certainement voulu préparer une égalité complète entre tous les citoyens du royaume et abolir toutes les lois restrictives. — Les progrès de l'école historique après la paix manifestèrent au contraire une tendance de plus en plus grande à séparer toutes les formes historiques constituées. Le premier pas en arrière est marqué par le décret de 1822 par lequel l'accès de toutes les fonctions scolaires et universitaires est interdit aux juifs; on leur retira le bénéfice de l'indemnité accordée aux volontaires de la guerre de l'indépendance, le droit d'être arbitres, de remplir des fonctions municipales, voire même l'office de bourreau, pour lequel, sans doute, ils ne se sentaient pas spécialement qualifiés. Et pour augmenter encore ces mesures vexatoires, il leur fut interdit de porter des noms chrétiens, d'acquérir des titres universitaires, même purement honorifiques. Dans les provinces annexées, les droits politiques, garantis par la constitution de 1807, furent suspendus pour dix ans. En Posnanie, au contraire, par une singulière contradiction, on accorda aux juifs une constitution particulière (1833), basée sur celle de 1807, et destinée à maintenir les droits acquis, tout en les faisant dépendre de questions d'argent, de culture et d'aptitudes sociales. Tout israélite fait partie d'une corporation juive, administrée sous la surveillance du gouvernement. Les chefs de la corporation ont à veiller à l'instruction et à la diffusion de l'activité professionnelle. Sont naturalisés tous ceux qui sont établis dans le pays depuis 1815 ou qui peuvent justifier soit d'une aptitude personnelle spéciale, soit d'une fortune de 2,000 à 5,000 thalers. Comme tels, ils peuvent s'établir dans le pays tout entier, mais sont déclarés incapables de remplir des fonctions de l'État et de jouir des droits des grands propriétaires fonciers. Les non-naturalisés peuvent, au moyen de certificats délivrés par l'autorité, être autorisés à résider dans le pays. Le mariage n'est permis qu'à l'âge de 24 ans; ils ne peuvent demeurer que dans les villes, sans y avoir droit de bourgeoisie, sans droits commerciaux. Le statut du 14 janvier 1834 confirma ces prescriptions pour la province de Posen. Dans la province de Saxe, les juifs ne sont que tolérés et soumis à toutes les restrictions du moyen âge; ils ne peuvent acquérir de propriété foncière et payent des impôts spéciaux. Dans les autres provinces tout reste dans le même état et toute concession favorable n'est que momentanée et peut être révoquée à tout instant. — Cette situation lamentable, qui entravait le libre développement d'une partie importante de la population, n'échappait pas à l'attention du gouvernement qui profitait de toutes les occasions pour témoigner de son vif désir d'y mettre un terme; mais de nouvelles questions sociales surgissaient et les plans de réforme étaient indéfiniment ajournés. Les complications résultant de cet état des choses se trahissent dans tous les décrets et ordonnances de l'époque; tout est contradiction et dans la loi et dans l'état social des juifs. Prussiens dans une province, ils ne le sont pas dans l'autre; libres ici, ils sont ailleurs attachés à la glèbe; tantôt on les considère

comme une société religieuse ayant un culte bien organisé, tantôt comme une société privée sans cohésion, soumise uniquement aux règlements de police. L'Etat demande le développement et l'éducation des individus, et met obstacle à tout essor quelconque. Qu'on ajoute à cela l'inanité des espérances que fit concevoir en haut lieu la fondation d'une societé destinée à convertir les juifs et l'on comprendra que tout contribuait à arrêter toute mesure de réorganisation. L'expérience a appris que l'intérêt a sans doute amené au christianisme un certain nombre de juifs prussiens, mais que très peu de conversions ont été absolument désintéressées.—L'avénement de Frédéric-Guillaume IV semblait devoir amener une phase nouvelle dans la situation du judaïsme. On salua avec transport les paroles d'encouragement qu'il adressa aux députations juives de Berlin et de Breslau, parce qu'elles renfermaient l'assurance que des dispositions légales, conformes à l'esprit du siècle, assureraient désormais aux juifs le libre développement exigé par leur situation. Les espérances si longtemps contenues se ravivèrent et les juifs n'hésitèrent pas à demander l'abolition de la loi de 1808. La réponse faite à cette pétition montra combien cet espoir avait été prématuré ; le gouvernement promit une législation abolissant toutes les entraves apportées à la situation du judaïsme (*Judenwesen*). Grâce à l'influence de l'école historique qui demandait la séparation de tous les éléments qui, jusque-là, avaient agi en commun dans l'Etat, le gouvernement reconnut qu'il y avait dans le développement historique des juifs quelque chose de particulier qui échappait à l'investigation, que l'Etat devait abandonner à son développement particulier ce caractère spécial et ne s'en occuper que pour lui donner les institutions capables d'en assurer l'existence, sans que lui-même en fût atteint. Pour y arriver, on proposa l'établissement de corporations comme dans le grand-duché de Posen et l'exclusion de toutes les fonctions honorifiques et sociales; au surplus les juifs étaient exclus du service militaire obligatoire. Un cri d'indignation s'éleva de toutes parts, car on reconnut que l'exclusion du service militaire témoignait d'un profond mépris pour les juifs qui demandèrent non comme obligation, mais comme un droit de satisfaire à la loi du recrutement. La polémique virulente qui s'engagea entre juifs et chrétiens trouva son expression la plus nette dans la brochure de Bruno Bauer (*Deutsche Jahrbücher*, 1842); il arrive à la conclusion que les juifs ne peuvent accuser qu'eux-mêmes de l'opprobre dont ils sont l'objet, conclusion victorieusement réfutée par les écrits de Philippson, de Hirsch, et surtout de Geiger. L'opinion publique fut habile à cette levée de boucliers et, dans les assemblées provinciales, plus d'une voix s'éleva en faveur de l'abolition de toutes les lois restrictives contre les juifs (Actes des délibérations du Landtag de la Prusse rhénane, 1843) et les citoyens de Cologne demandèrent même leur égalité parfaite avec les chrétiens (16 janvier 1845). Le résultat politique de cette opposition générale fut l'abolition de la loi de 1808 (mars 1845). — Le nombre des juifs en Autriche dépasse de beaucoup celui des autres Etats de l'Europe ; d'après Becker (*Statistische Uebersicht*, 1841), ils y comptent 667,000 individus et ces chiffres sont sans doute plus élevés aujourd'hui.

Nous n'avons pas à examiner ici leur situation antérieure à l'édit de tolérance de Joseph II, dont la revision a été ordonnée en 1820 par l'empereur François Ier, sans que d'ailleurs aucune disposition légale nouvelle soit intervenue depuis. Malgré cet édit, la situation des juifs autrichiens est déplorable; ils ne peuvent habiter que des localités nettement déterminées; à Vienne même les juifs étrangers ne peuvent s'arrêter plus de quinze jours et cela en payant une taxe très élevée. Aussi ces permis de séjour ne se sont-ils élevés en 1840 qu'à 98. Les juifs ne peuvent exercer le commerce que là où ils ont leur famille, ne passer d'une commune à une autre qu'au cas d'une vacance dans le nombre des habitants. L'émigration même est subordonnée à des conditions draconiennes; en Silésie et en Moravie, les émigrants paient 15 0/0 de leur fortune et trois années d'impôt, s'ils veulent s'établir à l'étranger et, dans ce dernier pays, une absence, même momentanée, est soumise à l'impôt. En Bohême, on leur assigne des quartiers spéciaux, en dehors desquels ils ne peuvent demeurer. Mais il y a plus; le droit d'établissement ne se transmet pas par héritage; les paysans, artisans, instituteurs et soldats seuls jouissent d'une liberté relativement plus grande. Quant aux autres juifs certains établissements sont interdits à leurs enfants; ils ne peuvent acquérir aucune terre. On ne fait d'exception que pour ceux qui se sont distingués par leurs aptitudes industrielles ou scientifiques ou qui ont rendu des services signalés à l'Etat. Il va sans dire qu'ils sont exclus de toutes les fonctions de l'Etat, mais astreints au service militaire. Parlerons-nous des lourdes charges qu'on leur impose? il n'est pas jusqu'à la viande qui ne paye un impôt. Le peu qu'il nous est permis de dire prouve jusqu'à l'évidence combien est précaire la situation des juifs en Autriche et dans les pays qui font partie de cette monarchie. — Si nous passons dans les pays du Nord, nous trouvons un état de choses bien différent. Dans le Danemark, les juifs, au nombre de 4,000, ont été dès 1788, l'objet de la sollicitude du gouvernement. Par l'édit du 14 mars 1813, ils acquirent le droit d'exercer toutes les industries, à condition de se soumettre en toutes choses aux lois de l'Etat. Dans l'application de cette loi, le gouvernement semble avoir pris pour tâche d'élever le niveau moral des juifs et de les rendre dignes d'une complète égalité avec les chrétiens; ce but a sans doute été atteint, car, en 1838, un des membres les plus importants du clergé danois rend un éclatant témoignage en leur faveur dans l'assemblée provinciale du Jütland; ils sont égaux aux chrétiens en tous points, sauf celui de l'éligibilité aux fonctions de député. En Suède, Jean XIV accorda aux juifs, dès 1838, des droits considérables qu'il maintint malgré la pétition des habitants de Stockholm qui craignaient pour l'avenir de leur commerce. Par contre, le séjour de la Norwège était interdit aux juifs et ceux que leurs affaires ou des réunions scientifiques y amenaient momentanément, avaient, jusqu'en 1843 besoin d'un sauf-conduit royal, pour pouvoir y demeurer. — L'Angleterre compte 22 communautés, dont Londres est la plus importante, avec 40,000 individus. Les divers éléments dont elles se composent (portugais, allemands et polonais) ne leur

ont pas permis d'avoir entre elles un lien commun, mais ce qui les caractérise toutes, c'est un esprit véritablement anglais et ils le sont à peu près actuellement. Au point de vue religieux, ils sont divisés en deux rites, le rite portugais et le rite allemand, ayant chacun son rabbinat principal à Londres. Nullement opprimés dans l'exercice de leurs besoins religieux, les juifs d'Angleterre ne demandaient qu'à vivre tranquilles et à pratiquer leur religion. Nulle tendance scientifique ne caractérise cette grande portion de la nation juive; on s'en tenait à la connaissance de la loi rabbinique et les tendances de Mendelssohn elles-mêmes furent impuissantes à secouer cette torpeur. La fondation de la « Société pour la propagation du christianisme parmi les juifs » et les attaques théoriques des savants anglais qui en faisaient partie, furent seules capables de réveiller les juifs appelés à diriger les communautés. La controverse d'ailleurs fut menée d'une manière digne et élevée; jamais l'on ne s'abaissait aux personnalités et l'on rendait pleine justice à la moralité des juifs anglais. Aussi cette polémique contribua-t-elle puissamment à donner aux israélites un sentiment plus élevé d'eux-mêmes et le contact avec leurs coreligionnaires du continent leur fit comprendre la nécessité d'acquérir plus de connaissances pour se mettre au niveau de leurs concitoyens, Au point de vue politique, les juifs anglais étaient plus heureux que ceux de la plupart des pays de l'Europe, mais certaines dispositions légales les mettaient cependant dans un état d'infériorité réel. La loi des serments les excluait de fait de tous les emplois militaires et civils et ne leur permettait pas de prendre part aux élections. Londres surtout se montrait sévère à leur égard; tandis que, dans d'autres villes, ils pouvaient se livrer sans entraves au commerce, la capitale leur refusait le droit de bourgeoisie et la liberté du commerce de détail. D'après *la lettre* des anciennes lois, non abolies, ils ne pouvaient posséder de biens-fonds, mais dans la pratique la tolérance fut presque générale à cet égard, si bien que Hurwitz et Marks entrèrent comme professeurs à l'université de Londres. — C'est vers 1830 que l'idée de l'émancipation commença à occuper l'esprit des juifs anglais; des comités se formèrent pour la propager et, le 5 avril 1830, Robert Grant soumit à la Chambre des Communes la motion d'accorder l'émancipation à tous les juifs nés en Angleterre, sous la restriction des droits refusés aux catholiques. Combattue par le représentant de l'Université d'Oxford, la motion fut défendue par Macaulay et le bill passa en première lecture avec une majorité assez considérable. En seconde lecture, il fut rejeté grâce à l'intervention de sir Robert Peel qui fit appel aux sentiments religieux, tout en se défendant contre l'idée que les juifs ne soient pas dignes de toute estime. A la suite du rejet du bill, Barnard van Owen adressa un appel au peuple anglais, à la suite duquel de nombreuses pétitions furent adressées au parlement en faveur de l'émancipation. La question fut soumise une seconde fois à la Chambre des communes et, après de vifs débats, elle passa à une grande majorité, mais fut rejetée par la Chambre des pairs après une lutte acharnée, dans laquelle les adversaires firent valoir surtout l'antagonisme du judaïsme contre le christianisme.

Cette seconde défaite cependant haussa les juifs dans l'estime publique; elle eut pour conséquence la nomination de David Salomons comme shériff de Londres. Grâce à un bill introduit à cette occasion et voté par le parlement, il put prêter serment sur l'Ancien Testament (1835). Deux ans plus tard, sir Moïse Montefiore, nommé baronnet peu de temps auparavant, fut revêtu des mêmes fonctions et invité aux fêtes organisées par la cité, fait peu important en lui-même, mais significatif dans les circonstances données. Malgré ces bonnes dispositions, le bill tendant à autoriser les juifs à signer la *déclaration* qu'on demande à tout fonctionnaire municipal, avec l'addition qu'il appartenait à la religion juive, fut repoussé par la chambre des lords, toujours sous prétexte de péril grave pour la religion du pays. La victoire se fit attendre jusqu'en 1845; le ministère tory de Robert Peel soumit lui-même au parlement un bill nouveau demandant pour les juifs l'abolition de la déclaration; il fut voté sans difficulté par les deux chambres, et dès lors les juifs acquirent véritablement droit de cité en Angleterre. Le dernier succès remporté dans cette voie d'émancipation est l'admission au parlement du baron de Rothschild, élu membre de la chambre des communes et admis enfin, après une lutte qui dura de longues années, à prêter le serment *more judaico.* — Quant à leur organisation intérieure, les communautés israélites anglaises se distinguèrent par un attachement inébranlable aux formes du culte qu'elles regardaient comme l'expression de leur origine. Le sentiment de l'appartenance à leur religion leur fit faire ce qui, ailleurs, était le résultat de la piété, de l'orgueil ou de l'oppression. Aussi se distinguent-elles par la fondation d'une foule de sociétés de bienfaisance, d'établissements charitables et particulièrement par la création de beaux lieux de culte. Longtemps éloignées de tout contact religieux avec les juifs du continent, elles finirent cependant par entrer dans le mouvement de réforme qui agitait les autres pays. Un nouveau livre de prières, rédigé sous l'impulsion de ces idées, fut combattu par les chefs des synagogues allemandes et portugaises, mais les communautés de Liverpool et de Manchester désapprouvèrent fort les mesures coercitives proposées par les rabbins. La question de l'autorité de la tradition rabbinique fut vivement débattue, sans avoir trouvé jusqu'ici une solution définitive, mais cette controverse n'a pas diminué les liens de solidarité qui lient entre eux tous les juifs anglais. — Les juifs des Pays-Bas, dont nous ne pouvons dire que quelques mots, sont intéressants à tous égards. Libres de toute entrave, ils ont joui dans ce pays de tous les droits, et quand le grand mouvement politique se dessina en Europe en 1814, tous les esprits éclairés en Hollande s'occupèrent de leur donner une constitution légale. L'influence de Mendelssohn se fit sentir surtout sur la population judéo-allemande, tandis que les Portugais, plus cultivés dans l'origine, n'y prêtèrent que peu d'attention. Les parnassim (chefs des communautés) avaient, dans le cours des temps, acquis une influence prépondérante qui s'exerçait sur toutes les phases de la vie individuelle. Aussi les esprits généreux songèrent-ils à secouer ce joug de plus en plus importun. Ne pouvant espérer une réforme de la part du gouvernement, ils se réunirent en une société (*Felix libertate*), destinée à abolir toutes

les distinctions sociales et religieuses. Cette société qui comptait parmi ses membres les juifs les plus distingués de la Hollande (Assa, H. de Lemon et Bromet entre autres), obtint un premier succès lors de la proclamation des droits de l'homme (4 mars 1795). La majorité des juifs se montra surprise de cet événement et les parnassim se refusèrent à lire dans les synagogues cette proclamation qui, d'après eux, minait la religion des pères, et y firent opposition par une pétition assez virulente. Le conflit fut soumis au gouvernement qui, jusque là, avait observé une neutralité absolue. Les Hollandais approuvèrent plutôt les zélotes, mais les Français, soutenus par l'ambassadeur Noël, obtinrent la reconnaissance des juifs comme citoyens hollandais et par suite la cessation de leur autonomie. Le gouvernement se tint coi, malgré l'agitation provoquée par les chefs des communautés; la discussion en effet portait, non sur des réformes intérieures, mais sur une profession de foi politique, qui trouvait son expression dans les habitudes religieuses. Après l'organisation de la république batave, l'autorité des parnassim fut abolie (16 mars 1798) en tant que contraire aux lois fondamentales de l'Etat; la lutte ne cessa cependant que bien plus tard. Le roi Louis de Hollande acheva l'œuvre de réforme politique en abolissant toutes les lois restrictives, en particulier la formule du serment, et en admettant les juifs au service militaire. Mais ce n'est que sous le roi Guillaume (1814) que la constitution légale des juifs fut définitivement réglée dans l'esprit le plus libéral. — En France, où il nous faut poursuivre l'histoire des juifs, l'égalité était parfaite depuis la loi du 12 novembre 1791. Comme individu, tout israélite est citoyen français (les communautés religieuses seules diffèrent des autres cultes); il est conséquemment apte à toutes les fonctions de l'Etat; aussi voyons-nous les juifs remplir, au même titre que les chrétiens, les charges les plus diverses, soit comme officiers, soit comme jurisconsultes, médecins et professeurs. Ils sont, d'après les statistiques officielles, au nombre de 100,000, dont 40,000 à peu près sont établis en Alsace; ceux qui habitent le midi appartiennent au rite portugais, les autres au rite allemand. Les questions ecclésiastiques ressortissent aux consistoires, choisis par les notables. En 1845, il y avait sept consistoires (Paris, Metz, Nancy, Strasbourg, Colmar, Marseille et Bordeaux; trois d'entre eux sont devenus allemands par suite de l'annexion); chaque consistoire se compose d'un grand rabbin, d'un rabbin et de quatre membres laïques. Le consistoire central a son siège à Paris; il comprend un grand rabbin et sept membres laïques et sert d'intermédiaire entre le ministre des cultes et les différentes communautés; un huitième consistoire a été institué à Saint-Esprit (Landes), en 1846. — La situation politique des israélites fut améliorée par la Charte qui abolit implicitement le décret du 17 mars 1808; d'après son premier article qui dit que tous les Français sont libres devant la loi, et le 5[e] qui proclame que chacun professe sa religion avec une liberté égale pour tous, les juifs étaient légalement émancipés. L'abolition de ce décret néfaste fut communiquée aux juifs par la lettre pastorale du consistoire central en date du 29 avril 1818, lettre tant soit peu superficielle, mais qui dénote pourtant le sincère désir de servir la cause commune.

La période qui s'écoula depuis la Restauration jusqu'en 1830 ne présente guère de faits nouveaux; la seule innovation fut la création de l'école rabbinique de Metz (1829), espèce de séminaire théologique qui, dans les commencements, n'exerçait que peu d'influence, mais qui, plus tard, devint une véritable faculté de théologie et d'où sont sortis nombre de savants qui honorent le judaïsme contemporain. Plus importante est la fondation de la Société industrielle israélite de Strasbourg (1825), créée en vue d'encourager l'étude professionnelle parmi les juifs et qui a formé, grâce à la vigoureuse impulsion qui lui a été donnée, non seulement des artisans très capables, mais des artistes de grande valeur. Le gouvernement sut d'ailleurs apprécier les efforts que firent les juifs pour se montrer dignes de l'émancipation. Il n'y avait plus qu'un pas à faire pour que cette égalité fût absolue. D'après la Charte de 1814 (article 7), les ecclésiastiques des cultes chrétiens étaient *seuls* payés par l'Etat, et les juifs étaient, de par la loi, obligés de contribuer à leur traitement. Ce mot *seuls* qui les mettait dans un état d'infériorité vis-à-vis des autres cultes fut rayé lors de la révision de la Charte (7 août 1830), et bientôt après le ministère Lafitte leur fit accorder législativement une subvention considérable de la part de l'Etat. Les considérations que fit valoir à cette occasion le ministre des cultes Marcillac et celles que présenta un député lors du vote du budget de 1839 sont toutes à l'honneur des juifs. Aussi la nomination de députés juifs (Benoît Fould, 1836, Crémieux, 1842, et Max Cerfberr) ne causa-t-elle nulle surprise. A partir de ce moment, l'histoire de la situation juridique des juifs français est close et il n'y aurait rien à ajouter, si quelques faits particuliers n'appelaient encore notre attention spéciale. — Le plus important d'entre eux est la question du serment. Malgré l'égalité prononcée par la Charte, on imposait aux juifs devant les tribunaux le serment *more judaico*, cérémonie tellement compliquée que plus d'un d'entre eux préférait renoncer à son droit légitime plutôt que de se soumettre à toutes les pratiques que ce serment impliquait. L'honneur d'avoir combattu le premier cette illégalité flagrante revient à Ad. Crémieux qui, après avoir, dès 1827, obtenu devant la cour de Nîmes gain de cause en faveur de l'abrogation de cette mesure vexatoire, fit acquitter en 1839 le rabbin de Saverne qui avait refusé de se prêter à la prestation du serment *more judaico*. Un second fait concernait la protection des juifs français contre les lois d'exception de l'étranger, où ils étaient soumis à des traitements vexatoires. Quand même cette protection ne fut pas toujours efficace, elle prouva de plus en plus au dehors qu'ils étaient traités sur le même pied que les autres Français. Mais ce qui surtout, dans l'esprit du gouvernement, devait produire dans les esprits un apaisement, c'était l'instruction élémentaire. La loi de 1833 permit aux juifs d'entrer dans les écoles de la campagne, et en effet, ce n'est que la vie en commun entre les enfants des diverses communautés qui pouvait préparer dans la suite la fusion complète des masses, mais ce sera là l'œuvre du temps et non d'une règlementation extérieure. — La situation intérieure des juifs ne se développa pas aussi rapidement qu'on l'aurait pu croire. La loi de mars 1808 avait mal défini les attributions des consistoires; les rabbins se contentaient des pratiques

du culte extérieur et négligeaient totalement la prédication ; aussi leur influence est-elle à peu près nulle. Les réformes partielles tentées par les consistoires locaux ne portèrent aucun remède à l'indifférentisme religieux qui fut le fruit de cet état de choses, et le consistoire central lui-même, malgré le talent de son président, Abr. de Cologno, fut impuissant. Aussi comprit-on la nécessité de réorganiser le culte par une nouvelle loi ; la commission nommée à cet effet en 1838, soumit son travail au Consistoire central en 1839. Ce projet de loi remettait la direction générale du culte, les changements rituels, la surveillance des écoles entre les mains de l'autorité centrale, et lui réservait le droit de nommer les rabbins, réglait les attributions et les obligations de ces derniers, sans les astreindre toutefois à des prédications régulières. Pour suppléer au manque d'aptitudes spéciales des rabbins qui avaient une position assez dépendante, on institua des prédicateurs spéciaux. Les archives israélites de mai 1840 constatent que, sur les dix-huit rabbins du district de Strasbourg, un seul était un homme capable, les autres ne connaissaient que l'hébreu. Après de longues discussions avec les consistoires locaux dont un certain nombre se montrèrent hostiles, un nouveau projet fut élaboré et soumis, en 1840, au gouvernement. — L'impulsion nouvelle imprimée au développement religieux par le consistoire central, porta ses fruits, la chaire trouva des représentants plus dignes, sortis de l'école de Metz, l'instruction se développa et les juifs prirent une situation de plus en plus importante dans l'armée, dans la magistrature, dans l'université. Des hommes comme Cerfberr, Bédarrides le jurisconsulte, Lévy le mathématicien, Salvador, S. Munk, Ad. Franck, Halévy, Alkan, sans parler des plus modernes, illustrèrent à différents degrés le nom juif. Pour agir sur la grande masse qui restait adonnée au petit commerce, l'on créa la Société industrielle du Bas-Rhin, dans laquelle les jeunes gens pouvaient apprendre tous les métiers. Cette création exerça une influence considérable sur le développement des juifs d'Alsace, regardés jusqu'alors comme inaccessibles à la culture moderne. Tous ces efforts personnels furent féconds en résultats immédiats et élevèrent sensiblement le niveau intellectuel des juifs en France. L'ordonnance royale du 25 mai 1844 régla définitivement la constitution du culte israélite. En reconnaissant légalement l'Eglise juive, elle en assura en même temps le fonctionnement régulier, en la garantissant contre des projets trop intempestifs de réforme et en accordant aux individus une liberté de conscience absolue. La France n'a pas compté en vain sur le patriotisme de cette portion importante de ses citoyens ; les juifs ont tenu à honneur de justifier l'attente de leurs concitoyens, et dans toutes les circonstances, notamment en 1870, ils ont été à la hauteur de la tâche qui leur incombait. — Le sud de l'Europe présente un spectacle moins réjouissant. En Italie, les juifs avaient acquis sous la domination française les mêmes droits qu'en France. Le retour à l'ancien état politique, en 1814, leur fit perdre le bénéfice des libertés précédemment acquises ; ils retombèrent sous la constitution de 1770, d'après laquelle ils n'étaint que tolérés ; les vieilles vexations reprirent leur cours, et plus d'une fois les juifs se virent menacés dans leurs biens et dans leurs personnes. Aucun fait important ne caracté-

rise leur histoire dans ce pays. — Le pays de l'Europe où les juifs sont le plus nombreux et où ils ont gardé avec le plus de persistance leurs particularités est la Russie. La population juive établie surtout dans l'ouest de l'empire se monte, d'après une statistique qui ne semble pas exacte, à plus de 1,600,000 individus. Alexandre Ier, malgré ses bonnes intentions, s'était toujours vu empêché de leur accorder les droits civils. Sous le règne de Nicolas l'on peut constater sans doute le désir manifeste de donner aux juifs une situation légalement constituée, mais les nécessités politiques du moment et des plaintes formulées contre eux provoquaient à chaque instant des ukases restreignant la liberté personnelle, sans utilité pour le bien général de l'empire. Les règlements généraux du gouvernement avaient trait à la constitution légale, au service militaire et à l'instruction. La loi du 13 avril 1835 renferme un singulier mélange d'équité et de dureté. D'après elle, les juifs, placés en général sous la protection de l'Etat, peuvent exercer tous les métiers non défendus par les lois, s'établir dans quinze gouvernements, à l'exception des villages cosaques, de la Courlande et de la Livonie. La liberté individuelle n'existe donc pas; il est même loisible de les transporter tout comme des serfs. Toutefois ils peuvent, dans les territoires que leur assigne la loi, acquérir des biens-fonds, mais sans serfs. Il ne leur est permis d'habiter momentanément d'autres localités que dans des cas spéciaux et pour un temps très limité; les voyages sont liés à toute espèce de restrictions onéreuses et celui qui passe la frontière perd ses droits civiques. Tous les juifs doivent porter des noms patronymiques; ils ne peuvent se marier avant dix-huit ans et doivent se servir pour les actes publics, les affaires et leurs publications littéraires, de la langue russe ou d'une autre langue parlée dans l'empire. L'agriculture leur est permise et les cultivateurs jouissent de grandes immunités; les juifs ne s'y livrèrent que très peu, quoiqu'on eût reconnu hautement l'influence civilisatrice de l'agriculture sur leur caractère. — Au point de vue religieux, la loi leur accordait le libre exercice du culte dans les synagogues, mais non dans les maisons particulières. Ils ont accès aux écoles des différents degrés, mais sont astreints à porter le costume de l'endroit qu'ils habitent; leurs succès académiques emportent le droit de bourgeoisie honoraire et par suite l'autorisation de s'établir partout. Cette loi aurait pu, malgré ses dispositions restrictives, apporter quelque soulagement à la situation des juifs russes, si l'attachement acharné à d'anciennes habitudes, les préjugés et la rudesse des mœurs de la population chrétienne n'y avaient mis obstacle. Le gouvernement lui-même ne la maintint pas, car dès 1843 les juifs de la frontière occidentale reçurent l'ordre de transporter leur domicile à cinquante verstes en deçà de la frontière; ils comprirent dès lors combien leur situation, même légale, était précaire. Plus durs encore étaient les règlements militaires à leur égard. Condamnés à un rang inférieur, sans espoir d'avancement, les recrues juives étaient envoyées dans le Caucase; dès 1844, on leur interdit même le service de la flotte, où ils avaient du moins un service religieux. Les corporations furent rendues responsables de la désertion de leurs membres et obligées de les remplacer. Ces dures conditions furent étendues à la Pologne, où la

population juive avait été exemptée du service militaire par l'ukase de 1817, et toutes les représentations faites à ce sujet au gouvernement restèrent sans effet. Cette compression extérieure s'étend aussi aux affaires intérieures des communautés; la presse est soumise à une censure sévère; défense est faite d'introduire de nouveaux livres et la réimpression des anciens ouvrages ne se fait qu'avec difficulté. Tels furent les résultats pratiques d'une législation qui avait la prétention d'améliorer le sort des juifs. — Ce qui ajoute à cette situation douloureuse, ce fut la position sociale des juifs. Servant d'intermédiaire aux grands pour leurs besoins de luxe, ils se cantonnèrent plus étroitement encore dans leur langue et leurs mœurs particulières. Leur littérature leur paraissait d'autant plus belle qu'elle était inaccessible aux Slaves, et les rabbins ne firent que les confirmer dans ces idées. De là vint cet orgueil rabbinique qui les caractérise, alors qu'au dehors ils ont perdu le sentiment de leur dignité personnelle, cette incapacité à se livrer à des travaux utiles, et par suite la pauvreté, l'ivrognerie et la négligence totale dans la tenue extérieure. L'instruction véritable resta complètement négligée et l'établissement d'une école rabbinique ne changea guère l'état des choses. Ce n'est que vers 1840 que la réorganisation de l'enseignement préoccupa les esprits et, grâce à l'influence pédagogique du rabbin Lilienthal de Riga, cette œuvre prit corps. En 1842, le ministère reçut l'ordre de réorganiser toutes les écoles juives, et en 1844, un ukase ordonna la création d'écoles juives élémentaires et réales, à l'entretien desquelles des contributions levées sur les juifs eux-mêmes devaient pourvoir; l'avenir apprendra ce que ces écoles auront fait pour le relèvement moral et intellectuel de cette partie si notable du judaïsme. Malheureusement toutes les données modernes sont éparpillées dans des monographies spéciales qui ne sont pas entrées dans la publicité, et l'histoire des juifs russes est encore à faire. — Nous passons rapidement sur la situation du judaïsme dans l'empire ottoman, sur laquelle nous ne possédons que peu de détails. Les nombreux juifs qui l'habitent ont été livrés à l'arbitraire du despotisme oriental jusqu'au hattischériff de 1839 qui les plaçait, comme les autres confessions, sous la protection de la justice. Mais sans parler des difficultés qui en entravent la réalisation, les juifs ottomans sont trop étrangers à la vie publique pour pouvoir songer à en appeler à la justice; ils se créeraient des ennemis nouveaux. Leur état social et intellectuel est d'ailleurs bien bas, l'ignorance est presque générale et l'instruction nulle; aussi règne-t-il, à part les grandes villes, une pauvreté très grande, surtout chez les juifs de Palestine, à tel point que beaucoup d'entre eux vivent uniquement de la charité de leurs frères de l'Occident. Les généreuses tentatives de sir Moïse Montifiore pour leur assurer un avenir meilleur, en les gagnant à l'agriculture et à l'industrie, ont échoué à cause des fluctuations politiques auxquelles la Turquie est en proie depuis de longues années. Nous ne quitterons pas l'histoire extérieure du judaïsme sans exprimer toute l'horreur que nous inspirent les cruautés dont quelques individus furent les victimes en Russie et à Damas. L'absurde accusation d'immoler le jour de Pâques un enfant chrétien, elle remonte déjà à l'époque de Tertullien, se répandit en Russie

en 1824, et il en résulta pour un grand nombre de familles la ruine totale ; leurs membres furent emprisonnés, maltraités et massacrés en partie par une population fanatisée par quelques popes, sans que le gouvernement crût pouvoir intervenir avant 1834, où les survivants furent rendus à la liberté. Bien plus terribles furent les cruautés exercées contre quelques juifs de Damas, accusés faussement du meurtre du P. Thomas et de son domestique en 1840. Un cri de réprobation universelle s'éleva dans l'Europe tout entière grâce à l'énergique protestation d'Ad. Crémieux; les gouvernements s'émurent et une députation, appuyée sur l'autorité des ambassadeurs et des consuls européens, se rendit en Egypte pour agir auprès de Méhémet-Ali; elle eut la joie d'atteindre son but, c'est-à-dire la délivrance des malheureuses victimes, dont plusieurs succombèrent aux suites des tortures qu'elles avaient endurées. Et cela se passa en 1840! — L'histoire de la culture intellectuelle mériterait plus qu'une mention sommaire, car elle se distingue, dans le courant des cinquante dernières années, par des productions scientifiques et littéraires du plus haut intérêt. Il serait intéressant au plus haut point d'examiner comment, peu à peu, les idées réformatrices de Mendelssohn et de son disciple Friedlænder firent leur chemin dans le développement du judaïsme moderne, tant par les efforts de réorganiser le culte et de l'approprier aux besoins du jour que par la création de communautés juives réformées, comme celles de Hambourg et de Berlin. Mais ce qui surtout pourrait faire voir l'injustice des attaques récentes dirigées contre les juifs, ce seraient les publications de la *Société pour la culture et la science du judaïsme*, les revues juives, les discussions des assemblées des rabbins, la littérature juive moderne enfin, si riche dans tous les domaines. Nous voudrions apprécier à leur juste valeur des savants comme Geiger, Zunz, Philippson parmi les Allemands, payer un tribu d'éloges à l'Alliance israélite universelle et à son infatigable dévouement pour la cause des opprimés dans toutes les parties de la grande famille juive, mais nous sommes obligés de nous restreindre et de tourner nos yeux vers cette levée de boucliers que les Allemands ont appelé, avec une barbare crudité, « la chasse au Juif » (*Judenhetze*), un des exemples les plus lamentables de l'intolérance religieuse et politique dont l'histoire du christianisme ait jamais fourni le spectacle. On nous permettra de récuser avec indignation de pareils procédés, dignes des temps les plus sombres du moyen âge, et de décliner toute responsabilité à cet égard. Et, chose triste à dire, les hommes qui, soit de leur propre chef, soit cédant à des suggestions politiques, ont soulevé cette polémique, l'ont soutenue et encouragée par leurs écrits et leurs discours, sont les mêmes qui admettent ce vieil adage de l'Eglise chrétienne : « Le salut vient des juifs. » Nous ne saurions ici parler de la littérature que « la chasse au juif » a fait naître; elle est innombrable et ne se distingue, hélas! ni par l'élégance de la forme, ni par la solidité des arguments mis en avant par les adversaires du judaïsme. Faut-il s'étonner que la réponse ait été violente du côté des juifs? A Dieu ne plaise. — Des deux côtés, la polémique est menée avec un acharnement incroyable. Les juifs, menacés dans leurs intérêts,

leurs biens, et, dans quelques endroits, même dans leur vie, se défendent avec cette ténacité qui est le propre de la race sémitique. Les adversaires, qui se donnent l'air d'accomplir un devoir politique et religieux, se laissent aller à toutes les inventions et n'hésitent pas à prêcher au peuple une croisade d'un nouveau genre, dont les conséquences seraient désastreuses, pour peu que les gouvernements y prêtassent la main. Cette haine contre les juifs a malheureusement, depuis des siècles, germé dans l'esprit des masses, et l'histoire est là pour constater que toutes les grandes calamités publiques, toutes les révolutions sociales et politiques ont entraîné à leur suite des persécutions violentes contre les juifs. Malgré les progrès des lumières, le monde chrétien n'a guère changé; le peuple dit tout haut ce que les classes moyennes et dirigeantes disent tout bas, et l'antipathie entre chrétiens et juifs se trahit dans les relations sociales par des nuances souvent imperceptibles, mais d'autant plus douloureuses pour ceux qui en sont l'objet. Aussi, aurait-on grand tort d'attribuer à l'influence du D[r] Stœcker, prédicateur à la cour de Berlin et chef du mouvement christiano-socialiste en Prusse, la levée de boucliers dont nous allons retracer le lamentable spectacle. — Les germes de cet antagonisme sont à chercher dans le passé; le présent n'a fait que les développer et les mûrir; la parole du D[r] Stœcker en a hâté peut-être l'éclosion. L'importance que les juifs avaient su prendre sous le règne de Frédéric-Guillaume IV par leur industrie, leur commerce, surtout dans la haute finance, par leurs savants et leurs artistes, avait, il y a plus de vingt ans, excité contre eux, dans la capitale prussienne, une certaine jalousie, latente d'abord, mais se montrant peu à peu par des attaques plus ou moins ouvertes dans la presse, dans la littérature, dans la chaire chrétienne et dans les relations sociales. Nous avons pu constater personnellement cet antagonisme naissant en 1856 déjà, et les savants juifs avec lesquels nous étions alors en rapport, n'en auguraient rien de bon pour l'avenir. Les réformes réalisées dans le culte par les communautés juives réformées de Berlin et de Hambourg, le transfert du sabbat au dimanche, la prédication plus conforme à l'esprit moderne, tout cela a peut-être ajouté à l'animosité qui, sourdement, grondait déjà alors. Toujours est-il que c'est dès 1862 que le plus acharné antagoniste des juifs, Marr, commença ses attaques dans sa brochure intitulée *Judenspiegel* (Miroir des juifs). Froissé sans doute par des ressentiments essentiellement personnels, il s'attaque au judaïsme tout entier et essaie de prouver, par l'histoire des juifs, que tous les défauts qu'on peut leur reprocher aujourd'hui, sont inhérents à leur origine et remontent à l'époque où ils étaient les opprimés des Pharaons. Dans un langage d'une violence inouïe, il s'en prend à leurs origines, les traite de vagabonds, de brigands, d'infidèles, incapables d'aucun sentiment noble, de lâches, adonnés à tous les vices, même les plus honteux (p. 29). Se reportant ensuite aux temps modernes, il retrouve les mêmes défauts dans les juifs, ses contemporains. Leur extérieur, leurs manières, leur langage, leur démarche même, tout lui est suspect; ils sont un peuple dégénéré depuis plus de deux mille ans, et aujourd'hui, telle est sa conclusion, il est besoin d'une opération héroïque, il faut supprimer le judaïsme parce qu'il est « la lèpre des temps modernes »

(p. 35). Le juif est un bohémien, et, comme tel, il ne saurait avoir les mêmes droits que les chrétiens. A entendre de pareilles théories, on se croirait transporté de quelques siècles en arrière. Elles passèrent inaperçues pour le grand public en Allemagne, et cette effervescence se calma, à la surface, du moins. — Survint la guerre de 1870. Les convoitises s'éveillèrent de toutes parts, la soif des richesses s'empara des esprits, et les nombreuses sociétés en commandite qui se formèrent, faisaient miroiter aux yeux du peuple et des classes moyennes l'espérance de revenus immenses. Faut-il s'étonner que les juifs qui, grâce à leur intelligence des affaires, disposant de grands capitaux, aient contribué à la fondation de ces sociétés ? Certes non; mais ce serait mentir à l'histoire que de leur attribuer comme on l'a fait, et comme on le fait surtout en ce moment, la cause unique de la déconfiture générale qui s'ensuivit. Il resta de cette catastrophe financière un ressentiment contre eux, et c'est cette haine sourde que les meneurs de la ligue antisémitique surent habilement exploiter et attiser, sous l'apparence trompeuse d'un sentiment patriotique à accomplir vis-à-vis de la grande unité allemande. Ici se place une question importante. Ce mouvement hostile aux juifs est-il uniquement dû à des considérations religieuses et sociales? Nous n'hésitons pas à dire : non. Pour bien le comprendre, il faut faire entrer en ligne de compte un autre facteur encore, la politique. Les adversaires des juifs auront beau nier que la politique n'ait influé sur la mise en œuvre de leur ligue, les faits prouvent le contraire. Toujours opprimés et sachant apprécier à leur juste valeur les bienfaits de la liberté, les juifs ont été en tous temps les propagateurs des idées libérales, en politique aussi; un grand nombre d'entre eux s'étaient jetés dans la mêlée du journalisme; de grands organes de publicité étaient entre leurs mains à Berlin et surtout celui qui exerce sur le peuple de là-bas une influence extraordinaire par son ironie mordante. Ils y avaient défendu, contre la volonté du puissant chancelier, des idées de liberté, libertés communales, religieuses, municipales, et plus d'une fois leur voix avait entravé la marche en avant de M. de Bismarck. Mais il y a plus; ils étaient représentés au Parlement par deux de ses adversaires les plus sérieux, MM. Bamberger et Lasker, qui prêtaient dans toutes les circonstances leur appui au député Richter, l'ennemi juré de la politique économique qu'on voudrait imposer à l'Allemagne. Une situation pareille, à laquelle venait s'ajouter une position sociale de plus en plus importante dans le commerce, dans l'enseignement universitaire et dans les arts, n'était pas faite pour gagner aux juifs les sympathies de ce teutonisme qui a faussé le sens moral de l'Allemagne depuis la guerre avec la France. — L'attaque commença par les conférences antisémitiques du fougueux Dr Stœcker qui éprouve, paraît-il, un besoin particulier de quitter les hauteurs calmes et sereines dans lesquelles devrait se mouvoir son ministère pastoral, pour se jeter à corps perdu dans la mêlée du jour. Non content d'avoir voulu faire du socialisme chrétien, pour opposer une digue au socialisme vulgaire, il crut devoir se faire l'écho retentissant de l'opposition aux juifs. Et, chose étrange, la jeunesse universitaire le suivit dans sa croisade quand la ligue antisémitique fut créée.

Elle a, dans l'esprit de ses fondateurs, pour but d'expulser les juifs de toutes les fonctions juridiques, civiles, scolaires, universitaires, et d'entraver par tous les moyens légaux présents et futurs, leur activité financière et commerciale. L'esprit moderne aurait répugné à d'autres mesures, mais le fanatisme les aurait bien volontiers admises, peut-être même provoquées au besoin. Le peuple, qui n'a pas ces distinctions subtiles, a d'ailleurs mis immédiatement en pratique ces principes antisémitiques. La Poméranie a été le théâtre de scènes sanglantes, de pillage et de destruction de maisons des juifs, et plus d'une commune de la Posnanie a dû subir de honteux traitements que le gouvernement n'a arrêtés qu'à la dernière extrémité. Faut-il s'étonner après cela que la Russie ait suivi ce déplorable exemple et que de grandes villes comme Odessa, Kiew et bien d'autres aient vu se déchaîner contre les juifs toute la barbarie d'une populace surexcitée? Les efforts surhumains de l'Alliance israélite universelle n'ont pu que soulager en partie cette ruine de milliers de juifs, mais rien n'a pu entraver ces persécutions honteuses qui sont une opprobre éternelle pour le gouvernement qui les tolère et le peuple qui les commet. En Prusse, heureusement, les exactions ne se sont manifestées que comme une rare exception, mais le sentiment général des populations est surexcité, et nul ne saurait prévoir ce que l'avenir pourra réserver aux juifs. — En attendant, la polémique continue plus violente que jamais et les moyens mis en œuvre sont d'une vulgarité qui dépasse toute imagination. Non seulement les cartes postales sont ornées de caricatures à l'adresse des juifs, des journaux satyriques d'un esprit douteux, des chansons répandues à des milliers d'exemplaires et illustrées de dessins scandaleux, se chargent de familiariser le peuple avec l'idée que les juifs sont les seuls et uniques auteurs de tous les maux dont l'Allemagne souffre aujourd'hui. Les premières réunions publiques provoquées par le Dr Stœcker dans une brasserie de Berlin remontent au 3 janvier 1878; d'abord plus spécialement dirigées contre les socialistes, elles s'accentuèrent peu à peu et l'attaque commença à la suite de discussions soulevées au conseil municipal de la capitale par les deux conseillers Lœwe et Strassmann contre l'intolérance ecclésiastique dans la question de l'instruction primaire. Quoiqu'il s'en défende aujourd'hui, Stœcker dénonçait alors à l'indignation populaire les juifs de Berlin et de l'empire, leur attribuant la cause de la démoralisation de la capitale. Bientôt vinrent se joindre à cette croisade Henrici, Forster et Liebermann de Sonnenberg; les assemblées devinrent de plus en plus tumultueuses et se terminèrent plus d'une fois par des scènes de pugilat. Marr reprit la plume avec une vigueur nouvelle dans ses deux brochures : *Sieg des Judenthums über das Germanenthum* et *Weg zum Sieg der Germanenthums über das Judenthum*, dans lesquelles il reproduit d'anciennes accusations et attise le feu contre les juifs. Son exemple trouva de nombreux imitateurs : Egon Waldegg, Ernst, l'auteur anonyme d'un livre intitulé *Israel und die Gojim*, et d'autres encore. — Mais celui de tous les adversaires qui, avec le calme apparent de l'historien, fit l'impression la plus profonde, fut le professeur Henri de Treitschke, dont l'étude sur le judaïsme contemporain parut en nov. 1879 dans les

Preussische Jahrbücher et fut reproduite plus tard en brochure spéciale. Lui aussi reproche aux juifs le matérialisme contemporain; ils l'ont amené, selon lui, par leur influence dans le journalisme, par leur participation à toutes les entreprises commerciales et par le faux libéralisme dont ils se sont faits partout les défenseurs. Comme remède à tous ces maux, Treitschke leur demande de devenir des Allemands dans toute l'acception du mot, de se sentir et de se conduire comme des Allemands, sans vouloir, comme une minorité très infime, exercer une influence prépondérante sur la marche politique. Il prend pour point de départ l'ouvrage de Grætz : *Geschichte der Juden* (vol. XI) et attribue à tous les juifs les exagérations regrettables auxquelles ce savant s'est laissé entraîner dans ses jugements, comme si une race entière pouvait être rendue responsable des fautes d'un de ses adeptes. Arrière les idées de tolérance et de libéralisme mal entendu ! Il faut résolûment faire rentrer les juifs dans la situation à laquelle ils ont droit, c'est-à-dire celle de gens qui ne sont que tolérés. Le même esprit prédomine dans la revue périodique : *Die deutsche Wacht*, publiée depuis 1879; les articles que nous avons sous les yeux et qui traitent du caractère juif, de l'émancipation des juifs, sont d'une injustice révoltante. Celui qui a pour titre : *Isolez le juif*, demande la cessation de tous rapports sociaux et commerciaux avec « cette race vulgaire, à laquelle tout honnête homme doit dire en face sa manière de penser. Cet isolement doit s'appliquer à tous les moments de la vie; non seulement il ne faut pas frayer avec eux, il faut refuser de s'asseoir à la même table, de monter dans le même coupé de chemin de fer avec un juif, surtout ne pas les employer dans sa maison à quelque titre que ce soit. D'autres font ressortir le danger que les juifs font courir à l'unité allemande, « parce qu'ils tentent de créer un Etat dans l'Etat et de s'en attribuer peu à peu toutes les fonctions. Cette Internationale de l'or est tout aussi dangereuse que l'Internationale rouge. Aussi est-il temps de crier : Vive la guerre ! Non pas la guerre sanglante du moyen âge, mais la guerre de l'exclusion, et tout d'abord de l'exclusion parlementaire et municipale. Il est temps que les biens spirituels du christianisme (!) soient sauvegardés contre les atteintes du réalisme juif. Et le seul facteur qui empêche l'unité politique et religieuse, c'est le juif ; il faut qu'il parte. » Telles sont, entre autres, les conclusions de la brochure de W. de Ernst. — On conviendra que nous sommes ici en présence d'un phénomène psychologique étrange. Il est plus que surprenant de voir des hommes de convictions si diverses et appartenant à l'orthodoxie tout aussi bien qu'à l'extrême gauche religieuse, s'unir pour une campagne commune contre les juifs. Mais, ce qui est plus étrange encore, c'est l'attitude du clergé protestant dans cette lutte homérique. Nous disons clergé, car l'exemple du Dr Stœcker n'est pas isolé; la conférence pastorale réunie à Berlin au mois de mai 1880 a pris fait et cause dans la ligue antisémitique, et nous constatons avec la plus vive indignation qu'il y régna un esprit d'intolérance dépassant toute mesure. « Nihilisme et judaïsme, » dit le pasteur de Roi, « sont choses identiques. » « La suprématie de l'argent et de l'intelligence, » ajoute M. Stœcker, « fait des juifs une puissance avec laquelle le

christianisme doit entreprendre une lutte à la vie et à la mort; » et il ajoute « qu'il les traitera en frères du jour où ils se convertiront. » Il faut convenir que les moyens mis en œuvre pour provoquer ces conversions en masse sont des mieux choisis. — Mais, dira-t-on, les juifs n'ont-ils trouvé aucun défenseur, soit en Allemagne, soit en France? Nous constatons avec bonheur que la France n'a pas suivi ce mouvement antisémitique et que tous les esprits généreux le réprouvent de toutes leurs forces. Egaux devant la loi et dans les relations sociales avec les chrétiens, les juifs français ont gagné droit de cité par leur patriotisme; par leurs capacités dans toutes les branches de la littérature, des beaux-arts et de la science, ils ont honoré et honorent leur patrie, et si, ce qu'à Dieu ne plaise, une voix injuste s'élevait contre eux en France, elle serait étouffée sous la réprobation générale. Malheureusement, la paix dont ils jouissent dans notre pays leur a fait oublier la solidarité qui les unit, au point de vue religieux, à leurs frères d'Allemagne. L'Alliance israélite seule, que les adversaires allemands regardent comme une puissance, et dont ils redoutent particulièrement l'influence, a élevé, au nom de l'humanité, une voix de protestation solennelle, restée sans effet sans doute, mais qui n'en a pas moins eu un retentissement considérable dans la capitale allemande. Mais en Allemagne aussi la défense a été menée, sinon toujours avec habileté, du moins avec un acharnement parfaitement compréhensible de la part des juifs eux-mêmes. La brochure du député Bamberger : *Deutschthum und Judenthum*, extraite de la revue *Unsere Zeit*, se place à un point de vue très élevé et discute la valeur des arguments des adversaires avec beaucoup de dignité; l'auteur n'a pas de peine à montrer l'inanité de certains reproches et l'exagération préméditée de certains autres. Nombre d'autres brochures portent trop le cachet de la passion pour pouvoir être ici l'objet d'une mention spéciale. Parmi les chrétiens nous retrouvons avec bonheur, dans cette lutte, les noms d'hommes généreux qui ont toujours élevé la voix contre l'oppression, et tout particulièrement ceux de Vogt et du chanoine Dœllinger. Le premier, dans un long article de la *Gazette de Francfort* (4 décembre 1880), rend pleine justice au caractère et à l'intelligence des juifs pour le travail, et démontre toute la honte que cette persécution devrait faire monter au front des générations présentes et futures. Le second, dans un discours solennel prononcé le 25 juillet 1881 à l'Académie des sciences de Munich, déroule d'une manière saisissante le drame de l'histoire des juifs dans le monde chrétien et prouve, avec documents à l'appui, combien ils ont toujours été les victimes du manque de justice à leur égard. Les deux brochures font le plus grand honneur à leurs auteurs. Mais ce qui nous a le plus vivement touché, c'est de voir un israélite converti, le Dr Cassel, de Berlin, prendre en main la défense de ses anciens coreligionnaires et montrer, par l'histoire, combien les juifs étaient et sont nécessaires au développement du christianisme. On peut ne pas partager la thèse de l'auteur, mais sa profonde charité a je ne sais quoi de consolant au milieu de ces cris féroces poussés contre eux par ceux qui portent le nom de chrétiens. Nous ne saurions mieux terminer que par le jugement impartial qu'un juif porte sur ses coreli-

gionnaires. Tout en repoussant les accusations injustes lancées contre eux, il reconnaît, avec une louable franchise, que toutes ne sont pas sans fondement. L'esprit mercantile, dit-il, a été de tout temps un des grands défauts de la race juive ; mais il a hâte d'ajouter, avec infiniment de raison, que ce mercantilisme qui a dégénéré dans la suite des temps en amour du lucre et de l'usure, n'est que le résultat de la condition déplorable faite pendant de longs siècles aux juifs dans les pays de l'Europe. Pour y porter remède, il exhorte les juifs à résoudre eux-mêmes la question de leur position actuelle en se livrant à un travail sérieux, manuel et intellectuel, en utilisant leurs grandes capacités pour le bien général. Les résultats de ce travail prouveront mieux que tous les arguments qu'ils sont dignes d'occuper dans la société moderne la place qui leur revient légalement. — Outre les brochures citées dans le cours de l'article, nous mentionnons : Jost, *Geschichte der Israeliten* (les 4 derniers volumes) ; Halphen, *Recueil des lois concernant les israélites* ; Graetz, *Geschichte der Juden* ; Stern, *Geschichte der Judenthums von Mendelssohn bis auf die neuere Zeit* ; Abraham Geiger, *Nachgelassene Schriften* ; *Protokolle der Rabbinerversammlungen* ; *Organisation des israélites de France et d'Italie*, 1808 ; *Nineteenth Century*, octobre et décembre 1881 ; *Wo steckt der Mauschel ?* Berlin, 1881 ; *Die historische Weltstellung der Juden*, 1882 ; *Das Judenthum und seine Weltmission*, 1880 ; *Der Mauscheljude*, 1879 ; *Die Juden und der deutsche Saat*, 1879 ; *Neu-Pālastina*, 1879 ; *Was heisst national ?* de Lazarus, 1880 ; *Vorurtheil oder berechtigter Hass* de Wedell, 1880 ; *Die Judenfrage* de Schüler, Marbourg, 1880.

E. SCHERDLIN.

K

KEITH (Alexandre), théologien écossais, né à Keithall, comté d'Aberdeen, en 1791, fut élevé au collège Marischall d'Aberdeen. De 1816 à 1848, il fut ministre de l'Eglise presbytérienne à Saint-Cyrus (Kincardinesshire). Il fut l'un des pasteurs démissionnaires qui, en 1844, fondèrent l'Eglise libre d'Ecosse. Le docteur Keith est très connu par l'ouvrage qu'il publia en 1823 sur les prophéties et leur accomplissement littéral (*Evidences of the thruth of the Christian Religion derived from the litteral fulfilment of prophecy*), ouvrage qui est devenu classique en Grande-Bretagne, et dont la 37ᵉ édition, parue en 1859, est magnifiquement illustrée et accompagnée d'une critique de l'ouvrage du professeur Stanley sur l'interprétation poétique des prophéties. Une traduction française de ce livre a paru à Toulouse, en 1856, sous ce titre : les *Prophéties et leur accomplissement littéral*. Il avait paru dès 1835, chez Risler, à Paris, un abrégé de cet ouvrage, intitulé *Volney attestant*

l'accomplissement des prophéties et les voyageurs modernes rendant témoignage à leur évidence. Le docteur Keith publia successivement divers écrits relatifs aux prophéties (*The Sings of the Times,* 1831 ; *Demonstration of the truth of the Christian Religion,* 1838 ; *The Harmony of Prophecy,* 1851 ; *The History and Destiny of the World,* 1861) ; mais aucun de ces travaux n'a eu le succès du premier dont le docteur Chalmers disait qu' « il avait conquis sa place au premier rang parmi les livres d'enseignement employés dans les écoles de théologie, et en même temps avait pénétré dans presque toutes les maisons chrétiennes où son nom était devenu aussi familier que celui d'un ami. » Le docteur Keith fit partie, avec les docteurs Black, A. Bonar et R. Mac-Cheyne, de la députation envoyée en Orient par l'Eglise d'Ecosse pour se livrer à une enquête sur l'état actuel des juifs. Il publia, à son retour, *A Narrative of the mission of the Jews* (trad. en français sous ce titre : *les Juifs d'Europe et de Palestine,* 1844). Il fit un nouveau voyage en Palestine avec son fils, le docteur G. S. Keith, devenu plus tard un chirurgien fort distingué. Il fut le premier à rapporter des vues photographiques qui lui fournirent les gravures dont il a depuis orné son grand ouvrage. Le docteur Keith a joui jusqu'à la fin d'une grande autorité dans l'Eglise libre d'Ecosse, mais il refusa toujours d'être le modérateur de son assemblée générale. Depuis bien des années, il s'était démis de toute fonction publique ; mais jusqu'à la fin il s'occupa de ses études de prédilection. En 1878, il fournit encore, malgré ses 88 ans, d'intéressants articles au *Sunday at Home* sur l'Orient dans ses rapports avec les prophéties. Il est mort en 1880, à l'âge de 90 ans. L'un de ses fils, le Rév. A. Keith, est l'auteur d'un commentaire sur Esaïe. M. Lelièvre.

KIENLEN (Henri-Guillaume), théologien protestant alsacien, né en 1816 à Berlin, mort en 1876. Après avoir achevé ses études à la Faculté de théologie de Strasbourg, il fut attaché au Gymnase de cette ville, puis, à celui de Mulhouse ; il prit ses grades théologiques, et exerça les fonctions pastorales d'abord à Colmar (1842), puis à Strasbourg (1858), tout en faisant des cours au séminaire, en qualité de privat docent. Esprit clair, net, logique, Kienlen avait un don particulier pour l'enseignement et ses sermons, auxquels manquaient la chaleur et l'onction, se distinguaient par la rigueur du plan et la manière heureuse d'adapter les textes bibliques aux règles de l'homilétique. Les horreurs du bombardement de Strasbourg (1870) paralysèrent les facultés intellectuelles de Kienlen et l'enlevèrent prématurément au cercle nombreux de ses amis, de ses collègues et de ses élèves. Parmi les publications de Kienlen, nous relèverons : 1° *Encyclopédie des sciences de la théologie chrétienne,* Strasbourg, 1842 ; traduct. allem., Darmst., 1845 ; 2° *Siebenzehn Festhomilien über Lehrtexte,* Bâle, 1844 ; 3° *Commentaire sur l'Apocalypse,* Paris, 1870, ainsi qu'un grand nombre d'articles dans les *Studien u. Kritiken,* dans le *Theol. Literaturblatt,* dans les *Casualreden* de Palmer, dans l'*Alsatia* de Stœber, dans *la Revue de théologie* de Strasbourg, dans l'*Encyclopédie* de Herzog, dans la *Revue d'Alsace,* etc., etc.

KIERKEGAARD (Sœren Aaby), chef d'un parti important de l'Eglise da-

noise moderne, né à Copenhague en 1813, mort en 1855, que Martensen a appelé le Vinet du Nord. Son père, piétiste sérieux et convaincu, exerça sur sa vie et sur sa pensée une profonde influence. Penseur original et écrivain fécond, Kierkegaard se consacra, après des études à l'université de sa ville natale et un voyage scientifique à Berlin (1841), à évangéliser le peuple danois par une série d'écrits qui ne forment pas moins de 30 volumes publiés de son vivant et d'une trentaine d'autres qui devaient paraître après sa mort, employant d'ailleurs sa grande fortune à soulager les pauvres et vivant dans la retraite, célibataire, sans relations, sans fonction publique, uniquement occupé à répandre par la plume les doctrines de relèvement spirituel qu'il avait puisées dans les ouvrages de Schelling et de Hegel, ainsi que dans la méditation solitaire. Voici les titres de ses principaux ouvrages : 1° *De l'ironie*, 1841 ; 2° *Crainte et tremblement*, 1843 ; 3° *Miettes philosophiques*, 1844 ; 4° *Discours chrétiens*, 1848 ; 5° *Les lis des champs*, 1849 ; 6° *La maladie mortelle*, 1849 ; 7° *Mon activité littéraire*, 1851 ; 8° *L'immutabilité de Dieu*, 1855 ; 9° *L'un ou l'autre*, 1843, 2 vol. ; 4e édit., 1878, etc., etc. Kierkegaard est le type du chrétien qui met tous ses dons, tout son temps et tout son zèle au service d'une pensée unique : faire comprendre à ses contemporains et faire honorer par eux l'idéal religieux. Le christianisme, pour lui, n'est pas une théorie scientifique, mais un principe de vie nouvelle. Il y a ici-bas, pour les esprits qui réfléchissent, un triple mode d'existence : l'existence esthétique fondée sur la jouissance, l'existence morale fondée sur la lutte et la victoire, l'existence religieuse fondée sur la souffrance. Le christianisme contemporain a perdu toute saveur, parce que la génération actuelle a brisé le ressort puissant que nos ancêtres possédaient dans la conscience du péché et dans l'imitation de la vie immolée du Christ. Kierkegaard développe ces idées avec une éloquence d'une chaleur communicative et une richesse remarquable d'aperçus. Sa polémique contre le christianisme officiel et les Eglises de multitude n'est pas sans âpreté ; elle le conduisit à des exagérations regrettables. — Voyez Petersen, *Dr. S. Kierkegaards Christendomsforkyndslese*, Christ., 1877, 2 vol. ; Lütke, *Kirchl. Zustænde in den skand. Lændern*, Elberf. 1864, p. 45 ss.; Brandes, *S. Kierkegaard. Ein litterar. Charakterbild*, Leipz., 1879. Un certain nombre d'ouvrages de Kierkegaard ont été traduits en allemand par Hansen et Bærthold. Voyez aussi l'article de M. Michelsen dans la *Real-Encycl.* de Herzog, 2e éd., VII, 664 ss.

KIST (Nicolas-Christian), historien néerlandais, né à Zalt-Bommel (Gueldre), le 11 avril 1793 ; neveu d'Ewaldus Kist, célèbre littérateur et moraliste de Dordrecht. Après avoir fait huit années d'études laborieuses à l'université d'Utrecht ; où van Heusde éveilla chez lui et son condisciple Royaards le sens historique, il obtint le grade de docteur en théologie (1818) et fut appelé comme pasteur à Zoelen (Gueldre) où il resta cinq ans. Nommé en 1823 professeur de théologie historique à Leyde, il inaugura son enseignement par un discours où se révélaient déjà ses tendances libérales : *De progressione ingenii humani in dogmatum historia Christiana animadvertenda*. Il donnait deux cours distincts : l'un sur l'histoire des dogmes en particulier ; l'autre sur le développement

général de la doctrine chrétienne. Mais la grande œuvre de toute sa vie fut le recueil des matériaux pour servir à l'histoire de la religion chrétienne sous toutes ses formes: église, culte, art, légendes, etc., qu'il entreprit, en 1829, avec son collègue et ami d'Utrecht, H.-J. Royaards, et qu'il continua sans relâche jusqu'à son dernier soupir. A la mort du professeur Clarisse, il occupa quelque temps la chaire de morale et collabora aux *Tableaux tirés de l'histoire de la religion et de l'Eglise chrétienne*. Kist mourut subitement le 11 décembre 1859, laissant la réputation d'un archéologue passionné, d'un historien impartial et d'un penseur indépendant. — Voici la liste de ses principaux ouvrages : *De l'Eglise chrétienne sur la terre, selon l'enseignement de Jésus et des apôtres et selon l'histoire*, Haarlem, 1830; *Jours et lettres de prières publiques* aux Pays-Bas, 2 vol., Leyde, 1848-49; *Le retour des Vaudois, en* 1689 et 1690, Leyde, 1846; *Orationes IV quæ ecclesiæ reique christianæ spectant historiam*, Leyde, 1853 (parmi lesquelles on remarque la seconde intitulée: *De ecclesia græca, divinæ providentiæ teste*, et la troisième : *De inchoata necdum perfecta sacrorum emendatione*. En collaboration avec Royaards: *Archives pour l'histoire de l'Eglise*, spécialement aux Pays-Bas, 20 vol. in-8° avec planches, Leyde, 1829-49; *Nouvelles archives*, 2 vol. in-8°, Leyde, 1852-54. En collaboration avec W. Moll: *Archives historico-ecclésiastiques*, 2 vol. in-8°, Amsterdam, 1857-59.

KŒSTER (Frédéric-Bourcard) [1791-1878], né à Loccum, professa d'abord la théologie à Kiel (1822); puis fut nommé surintendant général des Eglises des duchés de Brême et Verden (1840). Il publia trois ouvrages estimés : 1° *Le christianisme, considéré comme la raison suprême* (1829); 2° *Manuel de la science pastorale* (1827); 3° *La doctrine biblique de la rédemption* (1839).

KOHLBRÜGGE (Hermann-Frédéric), né à Amsterdam en 1803, mort à Elberfeld en 1875, théologien et prédicateur réformé distingué. Bien qu'élevé dans la confession luthérienne, il fut amené après la mort de son père, par ses études scripturaires et par l'examen approfondi auquel il soumit les controverses dogmatiques du seizième et du dix-septième siècle, à se rattacher à la communion réformée, en même temps qu'il défendait avec une rare vigueur le christianisme biblique contre les doctrines rationalistes qui tendaient à l'affaiblir. Méconnu dans sa patrie, rebuté à cause du fanatisme qu'on lui reprochait, Kohlbrügge finit par trouver un asile à Elberfeld où son caractère énergique, ses dons de prédicateur, la rigueur logique de son système prédestinatien, le sérieux bienfaisant de toute sa personne ne tardèrent pas à être vivement appréciés. Il s'appliqua dans ce milieu labouré par l'esprit sectaire, parmi ces hommes du réveil enclins sans le vouloir à exagérer la part de l'homme dans l'œuvre du salut, à combattre les ravages causés par la doctrine méthodiste de la sanctification. Il fonda une communauté « réformée néerlandaise » qui fut reconnue par une lettre patente royale de 1847. Pour éviter l'apparence de la dissidence, elle se considéra comme un membre de l'Eglise nationale hollandaise et se rattacha à la *confessio belgica*. Cette communauté, qui se distingue par son organisation, sa dis-

cipline, la foi vivante de ses membres, son zèle pour les pauvres, subsiste encore aujourd'hui. Elle se nourrit exclusivement de la Bible et des écrits de son fondateur. On trouvera la liste des ouvrages de Kohlbrügge, qui consistent surtout en sermons et en études bibliques, dans l'article étendu que lui a consacré M. Calaminus, dans la *Real Encykl.* de Herzog, 2ᵉ édit., VIII, 110 ss.

KRUMMACHER (Frédéric-Guillaume), fils de Frédéric-Adolphe Krummacher (voyez cet article), né en 1796 à Mœrs-sur-le-Rhin, fit ses études en théologie à Halle et à Iéna, et débuta, en 1819, en qualité de pasteur auxiliaire de la communauté réformée de Francfort. Après avoir rempli les fonctions de pasteur à Elberfeld (1834-1847), il fut appelé à Berlin et bientôt après (1853) à Potsdam, comme prédicateur de la cour. Il mourut en 1868. Parmi ses nombreux écrits, le plus important sans contredit est *Elie le Thisbite*, 1828; 6ᵉ édit., 1874, recueil de sermons qui respirent une foi ardente, présentée dans un langage noble, correct, bien que trop riche en images. Nous citerons encore *Salomon et Sulamith*, 1827; 9ᵉ édit., 1875; *Aperçus dans le royaume de la grâce*, 1828; 3ᵉ édit., 1869; *Le prophète Elisée*, 1835; *Le livre de l'Avent*, 1847; 2ᵉ édit., 1863; *Le livre de la Passion*, 1854; 3ᵉ édit., 1878; *La cloche du sabbat*, 1851-1858, 12 vol.; *Le pèlerinage du chrétien vers la patrie céleste*, 1858, 3 vol.; *David, le roi d'Israël*, 1867; enfin son *Autobiographie*, Berl., 1869. Krummacher a été, sans contredit, l'un des prédicateurs les plus éloquents, les mieux écoutés et les plus lus de l'Allemagne protestante contemporaine. Fidèle à ses convictions réformées, fondées sur l'Ancien Testament autant que sur le Nouveau, il n'en a pas moins été l'un des promoteurs les plus zélés de l'alliance évangélique en Prusse.

L

LA BOISSIÈRE (Claude de), issu d'une ancienne maison du Dauphiné, fut envoyé, au mois de mai 1558, en qualité de pasteur de l'Eglise réformée de Saintes, pour continuer l'œuvre d'André de Mazières. Obligé de se multiplier pour répondre à tous les appels, il parcourut toute la Saintonge, et fut ainsi l'un des fondateurs de l'église de Marennes, qui doit plus particulièrement son origine aux efforts de Charles de Clermont, dit Lafontaine. Au milieu de dangers sans cesse renaissants, La Boissière déploya une infatigable activité. Bernard Palissy nous apprend qu'il fut le premier des ministres de la Saintonge, qui, sur l'invitation des membres de son Eglise, osa, en 1561, prêcher publiquement l'Evangile à Saintes, afin de faire cesser les « calomnies perverses et méchantes » dont ses coreligionnaires étaient « blasméz et vitupéréz, » comme les premiers chrétiens, à l'occasion de leurs assemblées secrètes et noc-

turnes. Dès que le maire de Saintes eut vent de cette réunion, il se rendit sur les lieux pour la dissiper ; mais le pasteur, interpellé par ce magistrat, lui répondit qu'il n'enseignait que la crainte de Dieu et l'obéissance au roi, et le maire n'osa pousser plus loin l'opposition. L'exemple donné à Saintes fut suivi par toute la Saintonge protestante. « Dieu a tellement augmenté son Eglise, écrivait La Boissière le 6 mars 1561, que en ceste province, nous y sommes aujourd'huy, par la grâce de Dieu, plus de trente-huit pasteurs, mais tous chargés de tant de bourgs et de paroisses que, quand nous en aurions encore cinquante, à peine pourrions-nous satisfaire à la moitié des charges qui s'y présentent. » Quelques mois après, Claude de La Boissière fut député au colloque de Poissy. Une lettre adressée par lui à Théodore de Bèze nous apprend qu'il exerçait encore à Saintes le saint ministère à la fin de 1565. MM. Haag et A. Crottet ignorent à quelle époque il termina sa carrière.

LABOUCHÈRE (Pierre-Antoine), peintre protestant célèbre, né à Nantes en 1807, mort à Paris en 1873. D'abord destiné au commerce, il fit de longs voyages en Amérique et en Chine ; puis, entraîné par son goût de la peinture, il entra dans l'atelier de Paul Delaroche et débuta au Salon de 1844. Il a, de préférence, choisi ses sujets dans l'histoire protestante. Nous citerons particulièrement : *Henri de Saxe*, *Marino Sanuto*, *Charles-Quint à Londres* (1844) ; *Mélanchthon, Pomeranus et Cruciger traduisant la Bible* (1846) ; *Richelieu et le père Joseph* (1847) ; *Colloque de Genève en 1549* (1850) ; *Luther à Wittemberg*, *Erasme chez Thomas Morus* (1853) ; *Luther à la diète de Worms* (1859) ; *Un Huguenot* (1859) ; *La Traduction de la Bible* (1861) ; *Luther en prière*, *M. Guizot* (1863) ; *Episode de la guerre des Cévennes* (1864) ; *La famille de Luther en prière*, *Lucas Cranach peignant le portrait de Luther* (1865) ; *Mort de Luther à Eisleben*, *Charles-Quint, son fils Philippe et le cardinal Granvelle* (1866) ; *Olympia Morata à Ferrare* (1869).

LAIZEMENT (Daniel-Henry de), pasteur, né à La Rochelle le 24 octobre 1640, consacré le 17 juin 1663. Son histoire est celle des vexations et des violences dirigées contre ses coreligionnaires jusqu'à la démolition des temples et au bannissement des ministres. De Laizement frappé d'injustes et lourdes amendes, emprisonné par la haine du trop fameux Bomier, implacable adversaire des réformés et agent de l'intendant de Demuyn, fit son dernier prêche le 14 juillet 1684, dans le temple de La Villeneuve, qui avait remplacé le grand temple, converti en cathédrale, après la prise de La Rochelle. Le 12 septembre, il était emprisonné avec ses collègues, Jacques de Tandebaratz, Leblanc et Guybert. Ils en appelèrent au parlement de Paris, furent conduits le 9 octobre dans les prisons de la Conciergerie, transférés le 2 janvier 1685 à la Bastille où ils demeurèrent jusqu'au 15 juin et finalement, par arrêt du 22 août, admonestés et condamnés chacun en quatre livres d'aumône seulement ; mais l'approche de la ville et de la banlieue leur était interdite, et dès le 1er mars le temple de La Rochelle avait dû être démoli, et le terrain donné à l'hôpital congréganiste. Exilé avec sa femme et ses trois enfants, à la suite du trop célèbre édit du 17 octobre 1685, de Laizement continua le saint ministère auprès de ses frères

réfugiés et pour leur consolation publia en 1693 les *Recherches* du pasteur Philippe Vincent *sur les commencements et les premiers progrès de la réformation de la Rochelle* — Sources : A. Tessereau, *Histoire des réformés de La Rochelle.*

LANDRIOT (Jean-François-Anne-Thomas), prélat distingué, né à Conches-les-Mines (Saône-et-Loire) en 1816, mort à Reims en 1874. Il était vicaire général d'Autun, lorsqu'il fut nommé évêque de La Rochelle (1856), puis archevêque de Reims (1866). Nous avons de lui un grand nombre d'écrits, parmi lesquels nous signalerons : 1° *Discours et instructions pastorales*, 1856-1860, 3 vol.; 2° *Conférences, allocutions, discours et mandements*, 1856-1864, 3 vol.; 3° *La Femme forte*, 1863 ; 8e éd., 1868; 4° *La Femme pieuse*, 1863, 2 vol ; 7e éd., 1874, conférences destinées aux femmes du monde ; 5° *Conférences sur l'étude des belles-lettres et des sciences humaines à l'usage des petits séminaires*, Autun, 1847, 2 vol. Landriot prit part à la fameuse question du paganisme dans l'éducation par les *Recherches historiques sur les écoles littéraires du christianisme*, 1851, et par un *Examen critique des lettres de M. l'abbé Gaume*, 1852, réimprimé sous cet autre titre : *Le véritable esprit de l'Eglise en présence des nouveaux systèmes dans l'enseignement des lettres.* On peut citer encore des livres d'édification, tels que : *la Prière chrétienne*, 1862, 2 vol.; 6e éd., 1874 ; *Le Christ de la tradition*, 1865, 2 vol.; *les Béatitudes évangéliques*, 1866.

LANGHANS (Frédéric) [1829-1880], l'un des chefs du parti libéral avancé de la Suisse allemande, professeur et orateur éminent, unissant un rare talent dialectique et des connaissances solides à un noble caractère et à une activité infatigable. En 1853, il débuta comme pasteur à Lauenen, dans l'Oberland bernois ; en 1858, il devint chapelain de l'hospice des aliénés à la Waldau ; en 1871, il fut appelé, en qualité de professeur de théologie systématique, à Berne et groupa autour de sa chaire une jeunesse enthousiaste et dévouée. Langhans prit une part importante aux luttes ecclésiastiques de son pays, collabora à plusieurs journaux et rédigea la nouvelle liturgie en usage dans les Eglises protestantes du canton de Berne. Ses deux ouvrages : *Le piétisme et le christianisme jugés d'après la mission extérieure*, 1864 ; *Le piétisme et la mission extérieure devant le tribunal de leurs défenseurs*, 1866, contiennent une critique acerbe et en grande partie méritée des procédés employés par le piétisme contemporain dans les champs de la mission païenne. Malgré le ton violent de sa polémique, que l'auteur a lui-même regretté dans la suite, Langhans a été bien inspiré en dénonçant au public les vices d'une institution si utile et si indispensable à bien des égards, puisqu'elle manifeste la vitalité du christianisme et qu'elle montre qu'il n'a point renié son ambition conquérante. Langhans a déposé ses vues sur le rôle social du christianisme dans un magnifique ouvrage apologétique, qui nous fait regretter davantage la mort prématurée de son auteur, victime de son zèle pour la cause de Dieu dans le monde : *Le christianisme et sa mission à la lumière de l'histoire du monde*, Zurich, 1875.

LA SAUSSAYE (Daniel Chantepie de), prédicateur wallon et publiciste

hollandais, né à La Haye le 10 décembre 1818, d'une ancienne famille de réfugiés français. Ayant fait ses études théologiques à Leyde, il devint proposant de l'Eglise wallonne et commença d'y prêcher avec ardeur un christianisme dont le principe était la personne du Christ, et non pas la doctrine sur le Christ. Après un ministère de six années à Leeuwarde (1842-48), il fut appelé à desservir l'Eglise wallonne de Leyde. Pendant les quatorze années qu'il y resta, La Saussaye se distingua par une prédication vivante et profondément nourrie de la Bible, et prit une part active à la controverse religieuse, ouverte par l'entrée en scène de la « théologie moderne » et de son initiateur, le savant J.-H. Scholten. Il soutint, contre les tendances naturaliste et empirique de cette école, le principe éthique et surnaturel du christianisme dans le journal *Sérieux et Paix* (*Ernst en Vrede*, 1853-58) et dans de nombreuses brochures. Se trouvant isolé à Leyde, il accepta l'appel de l'Eglise hollandaise de Rotterdam et prit congé de l'Eglise wallonne de Leyde par deux discours intitulés: *Christ toujours le même dans l'Eglise* et la *Mission des Eglises wallonnes* (1862). Il resta dix ans à Rotterdam, où il prêcha avec ardeur et défendit ses idées dans un nouveau journal : *Contributions protestantes pour l'encouragement de la vie et de la science chrétiennes* (1870-73). En 1858, il avait reçu de l'université de Bonn le grade de docteur en théologie, à la suite d'une brillante conférence sur les liens qui unissent la théologie allemande à la théologie néerlandaise; et ses compatriotes de l'université de Groningue ratifièrent cet honneur en l'appelant à la chaire de dogmatique et théologie biblique devenue vacante par la retraite du professeur P. Hofstede de Groot (1872). Il ne l'occupa que treize mois et fut enlevé, à cinquante-six ans, à l'affection fidèle de ses paroissiens, et à l'estime de tous, amis et adversaires (13 février 1874). Son fils, M. Chantepie de La Saussaye, occupe la chaire d'Histoire des religions à l'université communale d'Amsterdam. — Liste des principaux ouvrages de D. Chantpie de La Saussaye : *L'existence permanente du peuple juif expliquée par son avenir*, Leyde, 1849; *Témoignages contre l'esprit du siècle* (en français), Amsterdam et Leyde, 1852; *Réflexions sur l'essence et les besoins de l'Eglise*, Leyde, 1855; *Appréciation de la doctrine de l'Eglise réformée, de J.-H. Scholten*, Utrecht, 1859; *Etudes bibliques*, 1859-61; *La crise religieuse en Hollande*, Leyde, 1860 (en français); *Sermons*, 5 vol., Leyde et Rotterdam, 1860-66; *Vie et tendance* (*Leven en Rigting*), Rotterdam, 1865; *Le surnaturel dans l'histoire*, Groningue, 1874. BONET-MAURY.

LAURENTIE (Pierre-Sébastien), publiciste catholique français, né à Houga (Gers) en 1793, mort à Paris en 1876. Fils d'un grainetier, il fit ses études au collège de Saint-Sever, où il fut nommé professeur dans la suite. En 1816, il vint à Paris et entra à la *Quotidienne*; en même temps il accepta les fonctions de professeur de rhétorique au collège Stanislas (1817), et professeur d'histoire à l'Ecole polytechnique (1818). En 1823, il fut nommé inspecteur général de l'instruction publique. Royaliste et catholique ardent, Laurentie défendit avec talent dans son journal, sous l'inspiration de Berryer, la thèse de la liberté fondée sur le droit divin. A la suite de plusieurs condamnations, la *Quotidienne* se transforma

dans l'*Union monarchique,* devenue simplement, depuis 1848, l'*Union.* Outre ses articles, Laurentie a publié un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels nous ne relèverons que ceux qui ont trait à la religion : 1° *De la justice au XIX° siècle*, 1822; 2° *De l'origine et de la certitude des connaissances humaines*, 1826; 3° *Lettres sur l'éducation*, 1835; 4° *Théorie catholique des sciences*, 1836; 4° éd., 1846; 5° *De l'esprit chrétien dans les études*, 1852; 6° *Les Rois et le pape,* 1860; 7° *Rome et le pape*, 1860; 8° *Rome*, 1861; 9° *L'Athéisme scientifique*, 1862; 10° *Le livre de M. Renan sur la vie de Jésus*, 1863.

M

MAC-ILVAINE (Charles-Petit), théologien américain, évêque anglican de l'Ohio, né à Burlington (New-York) en 1798, mort à Florence en 1873. Il passa sept ans à l'Ecole militaire de West-Point, en qualité de chapelain. Chargé pendant quelque temps d'une paroisse de Brooklyn, il fut nommé, en 1832, évêque de l'Ohio, avec résidence à Cincinnati. Il jouit d'une réputation méritée comme prédicateur et comme polémiste. On a de lui un grand nombre de brochures principalement dirigées contre les doctrines puséystes, et réunies en deux volumes sous le titre de *Discourses*, New-York, 2 vol.; puis *Evidences of christianity in their external or historical division*, 1832; un recueil de 22 sermons : *La vérité et la vie*, 1855, etc.

MARSILE DE PADOUE, l'un des précurseurs de la réforme italienne du seizième siècle. Né à Padoue vers 1275, il appartenait à la famille bourgeoise des Raimondini (Mainardini ?). Après de bonnes études philosophiques dans sa ville natale, il entra dans l'état ecclésiastique, visita la France, fréquenta en qualité de magister l'Université de Paris et y exerça même en 1312 les fonctions de recteur : il embrassa dans ses études la philosophie, la théologie, le droit et la médecine, et subit l'influence des hommes éminents qu'il rencontra à Paris, en particulier de Guillaume Occam. Marsile de Padoue débuta dans la vie littéraire par son *Defensor pacis*, rédigé de concert avec Jean de Jandun, un de ses collègues, en faveur de Louis de Bavière contre le pape Jean XXII. Il ne tarda pas à entrer au service de ce prince en qualité de médecin et de conseiller et exerça, comme tel, une influence considérable sur sa politique. Louis de Bavière, ayant passé les Alpes et ayant accepté la couronne impériale des mains du peuple romain (1328), nomma Marsile vicaire pontifical à Rome et archevêque de Milan. Mais l'insuccès de l'expédition du prince bavarois et sa réconciliation avec Jean XXII et avec ses successeurs ayant privé son conseiller de ses charges, celui-ci se retira à Munich où il mourut vers 1342. — Adversaire résolu de l'absolutisme

papal et défenseur de l'indépendance de l'Etat vis-à-vis de l'Eglise, Marsile de Padoue soutenait que le Christ était le seul chef de l'Eglise et la Bible son unique règle de foi. Dans son ouvrage *Defensor pacis* ou *De re imperatoria et pontifica,* il part de l'idée que la paix ou l'union est le plus grand bien de la société humaine. Son plus grand ennemi est le pape avec ses empiètements dans les droits de l'Etat. Le prêtre doit borner son ambition à administrer la Parole et les sacrements, c'est-à-dire à exercer une influence spirituelle. Tous les prêtres sont essentiellement égaux quant à leur dignité et à leurs pouvoirs spirituels; ce n'est qu'au point de vue administratif qu'il peut y avoir des degrés dans la hiérarchie ecclésiastique. Selon l'institution divine, il n'y a qu'un seul chef de l'Eglise, le Christ lui-même. L'autorité ecclésiastique suprême sur la terre ne réside pas dans un prêtre ou dans un évêque isolé, pas même dans l'évêque romain, mais dans les conciles œcuméniques, dans lesquels des laïques éclairés et versés dans la connaissance de la Bible peuvent aussi avoir voix délibérative. Le pouvoir disciplinaire, c'est-à-dire le droit d'édicter des peines, n'appartient qu'à l'Etat qui possède aussi celui de convoquer les conciles. — Dans son *Tractatus consultationis super divortio matrimonii inter Johannem et Margaretham,* Marsile justifie le mariage du fils de Louis de Bavière avec Marguerite, héritière du Tyrol, qui venait de divorcer avec le comte Jean-Henri de Luxembourg (1342), en soutenant, comme le fera plus tard Luther, que le mariage est chose civile et terrestre et, comme tel, est soumis à la juridiction de l'autorité temporelle. Le *Defensor pacis* a été publié à Bâle en 1522, à Francfort en 1592; le *Tractatus consultationis* à Heidelberg en 1598. L'un et l'autre se trouvent dans Goldast, *Monarchia s. romani imperii*, II, 154-312. 1286. — Voyez Hœfler, *Die Avignonens. Pæpste,* Vienne, 1871, p. 28 ss.; Lechler, *Joh. Wiclif*, 1873, I, 107 ss.; Riezler, *Die literar. Widersacher der Pæpste sur Zeit Ludwig des Bayers*, 1874, passim; C. Müller, *Der Kampf L. des B. mit. der rœm. Kurie*, 1879-1880, et l'article de Lechler, dans la *Real-Encykl.* de Herzog, 2ᵉ éd., IX, 357 ss.

MARTIN (l'abbé Chaffrey), écrivain catholique français, né à Abries (Hautes-Alpes), en 1813, mort à Paris en 1872. Ordonné prêtre en 1839, il fut nommé professeur de rhétorique au petit séminaire d'Embrun, chanoine honoraire de plusieurs chapitres, aumônier et professeur de philosophie au collège de Gap. Livré à l'étude et à l'exercice de l'éloquence de la chaire, il conçut l'idée d'une « Nouvelle méthode dans la composition des ouvrages destinés à faciliter la prédication, » et consacra sa vie à la réaliser. Il publia successivement *le Panorama des prédications* (1851-55, 3 vol.; 8ᵉ éd., 1864); *la Bibliothèque des prédicateurs* (1867-1868, 4 vol.); *Théologie morale en tableaux*, 1857; *Répertoire de la doctrine chrétienne* (1857; 2ᵉ éd., 1859-63, 3 vol), *Portraits littéraires des plus célèbres prédicateurs contemporains,* 1858; *Mois de Marie des prédicateurs* (1858; 2 vol.); *Sermons nouveaux sur les mystères de N. S. Jésus-Christ* 1860, 2 vol.; *Vies des saints à l'usage des prédicateurs* (1861-68, 4 vol.). Il fonda, en 1857, le *Journal de la prédication.*

MASSALIENS. — On donne le nom de massaliens ou *prieurs* (Μασσαλιανοί; cf. l'hébreu Metsalaïn, Esdras VI, 10), et celui d'euchites ou d'euphémites, aux membres d'une secte non chrétienne qui parut en Asie Mineure au milieu du quatrième siècle. Sortis de l'hellénisme, ils en reconnaissaient toutes les divinités, mais ne rendaient les honneurs de l'adoration qu'au Dieu tout-puissant. En réalité, ils sont déistes, car ce n'est que par accommodation qu'ils se rattachaient à la religion historique de la Grèce; le christianisme issu des controverses du quatrième siècle ne les attirait pas. L'ascétisme qu'ils pratiquaient, tout aussi bien que la sécheresse de leurs conceptions religieuses, ne leur donna que peu de crédit parmi leurs contemporains. Persécutés par l'Eglise, ils prirent le nom de martyriens. — A la même époque, vers 360, nous voyons le même nom adopté par des moines vagabonds, comme les sarabaïtes et les remoboth; on les appelait aussi euchites, euphémites, enthousiastes, pneumatiques, eusthatiens, adelphiens, etc. Ils affirmaient que l'homme étant placé par sa naissance sous l'empire des démons, la prière seule est capable de le sauver, en mettant le prieur dans une étroite communion avec Dieu; ces rapports intimes avec Dieu délivraient le fidèle de ses péchés et lui permettaient de prédire l'avenir et de contempler face à face la sainte Trinité. Le prieur devenait ainsi l'égal des prophètes et même de Jésus; ils représentaient d'ailleurs l'union de l'âme avec Dieu sous les traits les plus sensuels. L'orgueil spirituel qui les aveuglait leur fit supprimer tout culte et rejeter tous les sacrements. Ce n'est pas à tort que l'Eglise leur a reproché leur profonde immoralité. Vivant d'aumônes, parce que le travail est incompatible avec la vie parfaite, on peut les considérer comme les précurseurs des ordres mendiants. Les danses mystiques auxquelles ils se livraient leur ont valu le nom de choreutes. Les moines massaliens se répandirent en grand nombre dans les cloîtres de Syrie; mais leurs doctrines furent réfutées, leurs partisans anathématisés et enfin leurs monastères réduits en cendres; ils disparurent assez rapidement. — Les mêmes noms furent encore portés par des moines dualistes du onzième siècle, qui habitaient la Thrace. Ils se divisaient en deux partis. Les dualistes modérés enseignaient que le fils aîné du Dieu suprême, s'étant révolté contre lui, avait créé le monde visible, pour avoir un royaume indépendant à gouverner; mais son frère Christ travaille à détruire cet empire du mal et le rétablissement final doit couronner son œuvre de salut. Les dualistes absolus professaient au contraire le même respect pour la divinité malfaisante et le Dieu bon. Ces gnostiques n'étaient sans doute qu'une branche des pauliciens. — Voyez Epiphane, *Hær.*, 80; Théodoret, *Hæret. fab.*, IV, 11; Chastel, *Histoire du christianisme*, 1881, II, 411 ss.; Herzog, *Real-Encykl.*, art. *Massaliens*; Herzog, *Abriss der gesammten Kircheng.*, 1879, I, 398; II, 26. 126. 292). EDOUARD MONTET.

MATAMOROS (Manuel), protestant espagnol, né à Lepe, dans la province de Huelva, en 1835. Se conformant aux vœux de son père qui était capitaine d'artillerie, il entra en 1850 à l'école militaire de Tolède; il la quitta, repoussé par les mœurs grossières qui y régnaient, pour retourner auprès de sa mère à Malaga. En 1853, il se rendit à Gibraltar

où il fit la connaissance de Francisco de Paulo Ruet, qui avait été gagné à l'Evangile par la prédication de De Sanctis à Turin, et qui avait d'abord essayé de fonder une communauté évangélique à Barcelone. L'étude du Nouveau Testament produisit une profonde impression sur Matamoros et acheva sa conversion. Entré au service militaire, il fit une propagande active parmi ses camarades. Un peu plus tard, par l'intermédiaire de Ruet, il entra en rapport avec un comité écossais, puis parisien, pour travailler à l'évangélisation de l'Espagne à Grenade, Séville et Barcelone (1860). Dans le même temps, un simple chapelier, José Alhama, converti par un petit traité américain, prêchait l'Evangile à Grenade. Arrêté par suite des manœuvres des prêtres, il fut trouvé en possession de lettres de Matamoros, de Marin, de Carrasco et de Gonzalez qui furent tous arrêtés. Conduit à Grenade, Matamoros dut languir pendant plus de deux ans dans les cachots de cette ville où il contracta le germe de la maladie qui l'emporta si prématurément. Grâce aux efforts de l'alliance évangélique, qui, en 1863, envoya une députation à Madrid, et à l'action personnelle de la maison royale de Prusse, la condamnation à neuf ans de galères fut commuée en autant d'années d'exil. Alhama s'établit à Gibraltar, Marin et Gonzalez se fixèrent à Bayonne, puis à Bordeaux, pendant que Matamoros alla en Angleterre où il fut fêté comme un martyr de l'Evangile. De là, il se rendit à Lausanne où il suivit les cours de la Faculté de théologie libre, ainsi qu'un certain nombre de jeunes Espagnols qu'il avait fait venir de Malaga et des environs. Atteint de la poitrine, Matamoros mourut le 31 juillet 1866, avant d'avoir pu recevoir la consécration au saint ministère qui avait été le rêve de sa vie et l'objet de son ambition suprême.

MATHIEU (Jacques-Marie-Adrien-Césaire), prélat et cardinal français, né à Paris, en 1796, mort à Besançon en 1875. Il étudia d'abord le droit, mais il quitta l'école pour aller gérer, dans les Landes, les biens de M. de Montmorency qui, dans la suite, lui ouvrit la carrière des dignités ecclésiastiques. Il entra au séminaire de Saint-Sulpice, fut ordonné prêtre, devint secrétaire de l'évêque d'Evreux (1823), et, peu de temps après, l'un des grands vicaires de M. de Quélen à Paris. En 1833, il fut nommé évêque de Langres, et, l'année suivante, promu au siège archiépiscopal de Besançon; il reçut le chapeau de cardinal en 1850. Membre du Sénat, il se montra défenseur zélé des droits de l'Eglise et, en janvier 1865, un recours comme d'abus fut formé devant le Conseil d'Etat contre lui pour avoir lu, malgré l'interdiction du gouvernement, l'*Encyclique* du pape du 8 décembre précédent: l'abus fut prononcé par décret du 8 février 1865. On cite, du cardinal Mathieu, des *Mandements*, dirigés contre l'Université, l'esprit philosophique et quelques-unes des inventions modernes qu'il regardait comme des fléaux divins. Il faut signaler encore, parmi ses brochures, le *Pouvoir temporel des papes justifié par l'histoire*, 1863.

MAURICE (Frédéric Denison), théologien anglais, né en 1805, mort en 1872. Fils d'un pasteur unitaire, il étudia au collège de la Trinité de Cambridge, prit ses degrés à Oxford et entra, en 1828, au service de l'Eglise établie. Il édita quelque temps l'*Athenæum*, et écrivit un roman,

Eustache Conway, qui eut du succès. Mais ses tendances libérales et un discours qui parut entaché d'hérésie lui firent perdre la chaire de théologie qu'il avait obtenue au collège du Roi, à Londres. Il prit avec le rév. Kingsley une part active à l'organisation des associations de travailleurs, ainsi qu'à l'instruction des enfants du peuple et devint chapelain de la Société de Lincoln's Inn. — Parmi les nombreuses publications de Maurice, nous mentionnerons : 1° *Essais théologiques*, 2 vol.; 2° *Les religions du monde et leurs rapports avec le christianisme*, 1852; 3° *Histoire des deux premiers siècles de l'Eglise*, 1854; 4° *Les patriarches et les législateurs de l'Ancien Testament*, 1855; 5° *La religion catholique romaine*, 1855; 6° *Les doctrines philosophiques du moyen âge*.

MEIJBOOM (Louis-Suson-Pedro), prédicateur et mythographe néerlandais, né à Emden (Frise orientale), le 2 avril 1817. Il fit de brillantes études philosophiques et théologiques à l'université de Groningue où le lettré Pareau exerça sur lui une influence décisive et où il prit le grade de docteur en théologie. Des vocations pastorales l'appelèrent successivement à Hoornhuizen, Nimègue, Groningue (1840-54), où il retrouva ses maîtres et défendit dans le journal *Vérité et Charité* (*Waarheid en Liefde*) les idées de l'école néo-orthodoxe qui avait à sa tête le professeur Hofstede de Groot. C'est dans cette première phase de sa carrière, qu'il acquit ce talent de catéchète et d'initiateur populaire, qui devait le faire appeler sur un plus grand théâtre. En 1854, il fut nommé pasteur à Amsterdam, malgré les protestations ardentes du parti orthodoxe et, pendant les vingt années de ministère qu'il y exerça, Meijboom acquit une grande réputation par ses prédications originales, ses conférences sur l'histoire naturelle et l'astronomie, et ses écrits à la tendance néo-chrétienne. En effet, l'ancien disciple de l'école de Groningue s'était rallié aux doctrines du protestantisme libéral tout en tenant ferme dans sa foi en un Dieu personnel, en un Christ historique, en l'immortalité de l'âme et en l'énergie incessante de l'Esprit saint, dans l'Eglise. Dans les dernières années, il s'était consacré spécialement à l'étude des langues du Nord et de la mythologie scandinave, sur laquelle il a laissé un ouvrage de premier ordre. Il mourut le 13 novembre 1874, dans la plénitude de ses facultés et de sa foi chrétienne. On a de lui : *Œuvres d'Hemsterhuys*, avec préface en français, 3 vol., Leeuwarde, 1845-48; *Histoire du royaume de Dieu*, d'après la Bible, 3 vol. Groningue, 1852-54; *Vie de Jésus*, Groningue, 1854-74; *La Religion des anciens Normands*, 2 vol., Haarlem, 1868-70; *Récits énigmatiques* (*Radselachtige Verhalen*), Groningue, 1872; *Principes de la tendance néo-chrétienne* (2e éd., avec portrait de l'auteur), Haarlem, 1874.

MÉSENGUY (François-Philippe) naquit d'une famille pauvre et obscure, à Beauvais, le 22 août 1677. Son père, simple ouvrier, s'efforça de lui faire donner les premiers éléments d'une instruction modeste ; le jeune Mésenguy, ayant montré des aptitudes remarquables pour retenir ce qui lui était enseigné, obtint d'entrer au collège de sa ville natale où il fit ses humanités. Envoyé plus tard à Paris au séminaire des Trente-trois,

il s'y fit remarquer autant par la vivacité de son intelligence que par la pureté de ses mœurs. L'année même de son entrée au séminaire (1694), étant âgé de dix-sept ans, Mésenguy, nous dit un de ses biographes, «fut touché de l'esprit de Dieu, d'une manière particulière le jour de la Pentecôte,» par l'impression que firent sur lui les sentiments exprimés dans l'hymne *Veni Creator*. Entré dans l'état ecclésiastique il ne voulut pas en dépasser les ordres mineurs, et demeura toute sa vie simple acolyte. Revenu à Beauvais, il y professa pendant sept ans les classes de cinquième, de seconde et de rhétorique au collège de cette ville. Mais, étant retourné à Paris, le célèbre Rollin (voir cet article), alors principal du collège dit de Beauvais, lui confia la direction d'une classe importante de son établissement dont Mésenguy devint sous-principal dans la suite par la protection de Coffin (voir cet article), successeur de Rollin. Obligé de quitter sa charge à cause de son opposition à la bulle *Unigenitus*, il prit un emploi à la paroisse de Saint-Etienne-du-Mont où il essuya de nouveaux ennuis pour les mêmes motifs. Il se retira dès lors à Saint-Germain-en-Laye où il passa les dernières années de sa vie dans la prière et dans la retraite, et où il s'éteignit le 19 février 1763, âgé de 85 ans et six mois. Homme d'une piété tendre et pleine de ferveur, d'un caractère candide et doux, de mœurs simples et pures, Mésenguy est une des plus nobles figures de son temps, et ses ennemis mêmes ont dû rendre justice à l'intégrité de sa vie et à la beauté de son âme. Humaniste distingué, théologien plein de science et d'érudition, il écrivait avec clarté; son style est correct, facile, et non dépourvu d'onction. — On a de lui : 1° *Idée de la vie et de l'esprit de Messire Nicolas Choart de Buzanval, évêque et comte de Beauvais*, avec un *Abrégé de la vie de M. Hermant*, Paris, 1717, 1 vol. in-12; ce qui concerne Hermant est un résumé de la vie de ce dernier par Baillet (voir ces deux noms); 2° *Le nouveau testament de notre Seigneur Jésus-Christ, traduit en françois, avec des notes littérales pour en faciliter l'intelligence*, Paris, 1729, 1730, 1 vol. in-12; 1752, 3 vol. in-12. On sait d'avance ce que peut être une version faite d'après une autre version; mais, de toutes les traductions de la Vulgate, celle-ci est peut-être la plus remarquable; c'est ce qu'a dû penser le vénérable M. de Saci, de l'Académie française, lorsqu'il a fait entrer la traduction de Mésenguy dans sa belle «Bibliothèque spirituelle» publiée il y a quelques années. Il est à regretter qu'il n'en ait par reproduit les notes qui sont fort bien faites. Qu'il nous soit permis de les signaler ici comme un travail excellent, surtout à ceux qui voudraient entreprendre un travail d'annotations sur le Nouveau Testament. Les notes de Mésenguy pourraient être largement utilisées ainsi que celles de Huré, pour une édition annotée du livre de Dieu; 3° *Vies des saints pour tous les jours de l'année, avec les Mystères de Notre-Seigneur*, Paris, 1730, 6 vol. in-12, ou 2 vol. in-4°; nouv. édit. augmentée de pratiques et de prières, Paris, 1734, ou 1740, 2 vol. in-4°. De cet ouvrage, Mésenguy n'a composé que les mois de janvier, de février et les douze premiers jours de mars; tout le reste est de l'abbé Goujet (voir ce nom dans le présent supplément). Mésenguy interrompit ce travail pour pouvoir se consacrer plus entièrement, sur la demande que lui en fit Rollin, à

l'ouvrage suivant; 4° *Abrégé de l'histoire et de la morale de l'Ancien Testament, où l'on a conservé autant qu'il a été possible les propres paroles de l'Ecriture Sainte, avec des éclaircissements*, Paris, 1728, in-12, nombreuses éditions depuis, et même en ce siècle; 5° *Abrégé de l'histoire de l'Ancien Testament, où l'on a conservé*, etc., Paris, 1737-1738, 3 vol. in 12, et 1735 à 1753, 10 vol. in-12; c'est le premier travail progressivement développé et qui constitue un ouvrage digne d'être tiré de l'oubli où il est tombé. L'intolérance ultramontaine l'a frappé d'un discrédit que d'autres chrétiens peuvent ne pas accepter sans contrôle, et, s'ils voulaient se donner la peine de l'examiner, ils en seraient largement récompensés par le profit qu'ils en retireraient. Les réflexions du pieux auteur, à la fois explicatives et pratiques, ont parfois une fraîcheur de pensée et une suavité d'expérience auxquelles le lecteur chrétien n'est pas accoutumé dans les travaux de ce genre. Le X^me^ volume renferme une sorte de concordance des préceptes moraux des hagiographes, et une analyse des prophètes; 6° Refonte du bréviaire Vintimille (édition de 1745); 7° *Missel de Paris*, 1738, production liturgique de premier ordre qui dénote chez son auteur une science consommée de l'Ecriture; les *introït* et les diverses antiennes y sont choisis avec un à-propos merveilleux. Pour donner les passages bibliques avec une telle justesse d'adaptation à chaque solennité, il fallait posséder l'Ecriture avec une rare perfection; 8° le *Processional* de Paris, 1739, auquel s'appliquent les mêmes remarques faites sur le Missel. Le plain-chant qui accompagne ce processional est aussi dû à notre auteur; 9° *Chant des offices propres au diocèse de Montpellier* et du *supplément au Missel*, 1736, publié par le célèbre Colbert, évêque de Montpellier, qu'en style janséniste, comme le fait remarquer Sainte-Beuve, on nomme *le grand Colbert*; 10° *Exposition de la doctrine chrétienne, ou Instructions sur les principales vérités de la religion*, Utrecht (Paris), 1744, 6 vol. in-12; nouv. édit., Cologne (Paris), 1754, 4 vol. in-12, petit caractère; 1758, 4 vol. in-12, ou un vol. in-4°. Instructions rédigées en vue des élèves du collège de Beauvais et complétées ensuite à la demande de Coffin qui s'en servit dans ses leçons de religion à ses écoliers. En faisant les réserves voulues au sujet d'un ouvrage composé avec les préventions du système catholique romain, on peut dire que celui-ci est réellement admirable. Lu et médité avec une foi éclairée, ce livre, trop perdu de vue, peut être d'une grande utilité aux prédicateurs de l'Evangile. Condamnée par un bref de Clément XIII, en date du 14 jutn 1761, *l'Exposition* n'en fit pas moins son chemin, et il serait à souhaiter qu'elle l'eût poursuivi jusqu'à aujourd'hui où elle demeure flétrie pour les uns et oubliée pour les autres; 11° *Entretiens de Théophile et d'Eugène, sur la religion chrétienne, avec un discours sur la nécessité de l'étudier, et une bibliothèque chrétienne*, s. l., 1760, 1 vol. in-12, tiré de l'ouvrage précédent; 12° *Exercices de piété tirés de l'Ecriture sainte et des Prières de l'Eglise* (et non des « Pères de l'Eglise » comme l'écrit Quérard), 1760, 1 vol. in-18; composé pour les élèves du collège de Beauvais; 13° *La Constitution* Unigenitus *adressée à un laïc de province, avec l'appel des quatre évêques*, 1748, 1 vol. in-12; 14° *Epîtres et Evangiles des*

dimanches et fêtes de toute l'année et des féries du carême, avec des réflexions, des pratiques, et des prières, Paris, 1737 ; Lyon, 1810, 1 vol. in-12 ; 15° *Lettre à un ami sur la Constitution* Unigenitus, 1752, in-12; 16° *Lettres écrites de Paris à un chanoine de l'église cathédrale de *** contenant quelques réflexions sur les nouveaux bréviaires*, 1735, in-12 de 80 pages ; cet écrit, qui renferme trois lettres, est fort intéressant; 17° *Mémoire justificatif du livre intitulé* : « Exposition de la doctrine chrétienne, *ou* Instructions sur les principales vérités de la religion. » *Ouvrage posthume de M. l'abbé Mésenguy*, s. l. (Paris), 1763, 1 vol. in-12. Cet ouvrage est précédé d'un avertissement de l'éditeur, l'abbé Claude Lequeux ; et suivi des *Réflexions sur l'état présent de la doctrine orthodoxe dans l'Eglise, et sur les vrais moyens de s'en instruire et d'éviter l'erreur ;* ainsi que de quatre pièces sur le même sujet, le tout par Mésenguy ; 18° *Lettre justificative de M. de Mésenguy* (*sic*) *au pape Clément XIII*, s. l. in-12 de 12 pages, latin et français en regard. — On peut consulter sur Mésenguy les ouvrages suivants : L'abbé Lequeux : *Mémoire sur la vie et les ouvrages de feu M. l'abbé François-Philippe Mésenguy, acolythe du diocèse de Beauvais ; Nécrologe des plus célèbres défenseurs et amis de la vérité*, t. VI, p. 202-218 ; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle*, t. IV ; *Notice historique sur les rites de l'Eglise de Paris, par un prêtre du diocèse*, brochure rédigée par une plume compétente et pleine d'intérêt. Nous rappelons pour mémoire les fameuses « Institutions liturgiques » du fougueux Dom Guéranger, dans lesquelles le pieux et doux Mésenguy est traité avec une acrimonie qui va jusqu'à la violence.

A. Maulvault.

MESROB (Mesrop, Mjesrob, Mjesrop), l'inventeur de l'écriture et de la littérature arméniennes. Né vers le milieu du quatrième siècle à Hazegaz, dans la province arménienne de Taron, il apprit de bonne heure le grec, le persan et le syriaque, sous la direction du savant catholikos Nersès le Grand, dont il devint le secrétaire. Il remplit plus tard les mêmes fonctions à la cour du roi Vramschapuh, puis se retira dans un couvent d'abord, dans la solitude du désert ensuite, où il mena une vie ascétique sévère et réunit autour de lui un grand nombre de disciples. Il s'employa aussi à prêcher l'Evangile aux païens des contrées situées entre l'Araxes et le pays des Siuniens. En même temps, il fut désigné par le roi Vramschapuh comme inspcteur des écoles, afin d'y surveiller l'enseignement de l'alphabet arménien découvert par l'évêque Daniel et introduit par l'ordre d'un synode dans tous les districts du pays. Les efforts de Mesrob pour remédier aux vices de cet alphabet reconnu comme insuffisant restèrent longtemps infructueux : la légende rapporte que ce fut à la suite d'une vision divine qu'il trouva enfin les caractères appropriés, et tout aussitôt il se mit à traduire le Nouveau Testament du grec en arménien, et à introduire dans les écoles la nouvelle écriture. Il recomposa lui-même ou par ses disciples toutes les œuvres de la littérature arménienne qu'il put découvrir et qui étaient écrites en caractères grecs ou syriaques. Mesrob inventa de même un alphabet original pour la Géorgie et pour l'Albanie. De retour en Arménie, il traduisit

tout l'Ancien et le Nouveau Testament du syriaque en arménien, les exemplaires grecs ayant été brûlés par le fanatisme des Perses. L'alphabet arménien, composé de 36 signes, suit l'ordre des lettres grecques entre lesquelles sont placées les voyelles et les consonnes propres à la langue arménienne; il s'écrit de la gauche à la droite comme en Occident et ressemble aussi, quant à la forme et au nom des lettres, aux modèles grecs. Les persécutions des Perses obligèrent Mesrob de se réfugier sur le territoire de l'Arménie qui était soumis à l'empire grec; il y dirigea pendant quelque temps les écoles. Puis, de retour dans sa patrie, il envoya plusieurs de ses disciples soit à Edesse, soit à Constantinople, pour traduire en arménien les ouvrages des Pères syriens et des principaux auteurs ecclésiastiques grecs. Il revisa et augmenta aussi les écrits liturgiques des Grecs et fit subir d'importantes corrections à sa version biblique d'après les nouveaux exemplaires grecs qui lui avaient été envoyés comme dons par le patriarche de Constantinople. Il députa même des savants arméniens jusqu'à Alexandrie et à Athènes pour se perfectionner dans la connaissance de la langue grecque. Mesrob se montra aussi ardent défenseur de l'orthodoxie contre les hérésies, et promoteur zélé de la vie ascétique et monastique: il fit bâtir un grand nombre de couvents et se retira de temps à autre dans le désert pour y retremper ses forces épuisées. Il remplaça son ami Sahak après sa mort, en qualité de patriarche, mais il ne lui survécut pas longtemps: il mourut en 441. — Voyez Gorinus, *Vie de Mesrob*, traduite par Welte; Suk. Somal, *Quadro della storia letteraria di Armenia*, Ven., 1829; Boré, *Saint-Lazare*, Ven., 1835, et l'article de Kessler, dans la *Real-Encykl.* de Herzog, 2e édit., IX, p. 615 ss. Il existe un très ancien manuscrit de la traduction de la Bible de Mesrob dans l'académie arménienne de Saint-Lazare à Venise.

MEURER (Maurice) [1806-1876], pasteur à Callenberg et rédacteur du *Sæchsisches Kirchen-u. Schulblatt*, exerça une certaine influence sur la marche de l'Eglise saxonne dans le sens du confessionalisme luthérien, auquel il se rattachait. Dans le monde littéraire, il est connu par son livre sur la *Paramentique* et sur l'*Architecture ecclésiastique* (*Zum Kirchenbau*), mais surtout par ses biographies des pères de la Réforme luthérienne, *Luther*, *Catherine de Bora*, *Mélanchthon*, *Bugenhagen*, etc.

MICHON (l'abbé Jean-Hippolyte), littérateur religieux, né à La Roche-Fressange (Corrèze), en 1806, mort en 1881, fit ses études au collège d'Angoulême et son cours de théologie au séminaire de Saint-Sulpice à Paris. Il fonda, en 1830, une institution ecclésiastique qu'il abandonna en 1845 pour se livrer à la prédication. Il fit à Bordeaux, Angoulême, Périgueux, Paris, de nombreuses conférences qui ont été, pour la plupart, réunies en volume. Il accompagna M. de Saulcy en Orient, en 1850 et 1863, et devint chanoine honoraire d'Angoulême et de Bordeaux. Les nombreux écrits de l'abbé Michon embrassent la polémique religieuse, l'archéologie et une science nouvelle qu'il a appelée *Graphologie* et qui a la prétention de deviner les caractères des personnes d'après leur écriture. En voici les principaux: 1° *La femme et la famille dans le catholicisme*, 1845; 2° *Apologie chrétienne au dix-neuvième*

siècle, 1863; 3° *Vie de Jésus*, 1865, 2 vol.; 4° *Statistique monumentale de la Charente*, 1844-1848; 5° *Solution nouvelle de la question des lieux saints*, 1852; 6° *Voyage religieux en Orient*, 1854, 2 vol.; 7° *Système de graphologie*, 1875; 8° une revue bimensuelle, *Graphologie*. L'abbé Michon s'est défendu avec énergie et à plusieurs reprises d'être l'auteur des romans signés par l'abbé X... (*le Maudit*, *le Religieux*, *le Moine*, *le Jésuite*, etc.), dont la paternité a été fort discutée.

MITHRA (Culte de) dans l'empire romain. — Depuis le XVIII^e^ siècle, l'attention des archéologues s'est portée sur un certain nombre de monuments anciens, trouvés en Italie, en France, en Allemagne, en particulier, dans l'emplacement des camps romains du Danube et du Rhin et qui offraient une inscription commune et un même groupe de figures allégoriques. On lit dans l'inscription : DEO SOLI INVICTO MITHRÆ ou DEO MITHRÆ ET SOLI SOCIO, ou les initiales D. S. I. M et deux ou trois fois : NAMA SABASIO. Quant au monument, souvent placé entre deux sources, il représente un antre ou une entrée de caverne : un homme, coiffé du bonnet phrygien et parfois affublé d'une tête de lion, vêtu de la tunique (χάνδυς), du manteau flottant (χλαμύς) et du pantalon serré à la cheville (ἀναξυρίδες) des Perses se tient, un genou ployé, sur la croupe d'un taureau qu'il a terrassé. Le héros a les yeux levés vers le ciel; de la main gauche il a saisi le mufle ou la corne de l'animal, et, de la droite, il lui enfonce un glaive au défaut de l'épaule. Le sang coule et un chien s'élance pour happer les gouttes qui tombent de la blessure ; un serpent et un scorpion se trouvent sous le ventre du taureau. Cependant deux génies sont debout de chaque côté : l'un tient un flambeau renversé, l'autre élevé; aux deux angles supérieurs, le soleil et la lune, sous les traits d'un homme à tête radiée et d'une femme coiffée d'un croissant, contemplent le sacrifice et, entre eux les signes du Zodiaque complètent le tableau. Ces derniers attributs indiquent de prime abord une provenance orientale, à celui qui connaît le caractère astronomique des religions de la Chaldée et de la Phénicie. D'autre part les mots : *Nama Sabasio*, qui signifient : « Honneur, louange à Sabazius, » un des noms du Jupiter phrygien, et la présence, assez fréquente, de cyprès, arbres consacrés à Atys, l'Apollon phrygien, nous reportent vers l'Asie Mineure, « cette terre fertile en divinités, » comme l'a si bien nommée Renan. Enfin le nom de *Mithra* qui, signifie en zend, « lumière » et « amour, » désigne un des dieux supérieurs du Panthéon persique. D'après l'Avesta, Mithra est le premier des Izeds ou dieux bons, et, conçu comme le dieu de la lumière physique et morale, il sert de médiateur entre Aouramazda et les hommes ; comme l'Hélios d'Homère, il a mille oreilles et dix mille yeux ; c'est le héros invincible qui chasse devant lui les ténèbres ; il est véridique et ne peut être trompé ; il est le défenseur des villes contre le pouvoir des tyrans qui prennent la voie du bœuf Tchengregatchah, et il les immole en les frappant à la ceinture de sa massue brillante et éternelle. Si nous rapprochons ces indices du témoignage de Plutarque (*Vie de Pompée*) qui nous dit que les soldats romains apprirent à connaître le dieu Mithra lors de la campagne de Pompée contre les pirates de Cilicie (70 av. J.-C.) et de l'étymologie des noms de plusieurs rois d'Arménie, Mithridate, Mithro-

barzanc, qui signifient don ou serviteur de Mithra, nous en conclurons que le culte auquel ces monuments ont servi est originaire de la Perse, et que c'est par l'Arménie et l'Asie Mineure qu'il s'est introduit dans l'empire romain. Il dut d'abord être célébré en secret, et ne se révéla par des monuments publics que sous le règne de Trajan (vers 101 ap. J.-C.). Il atteignit sa plus grande vogue sous les Antonins et sous l'empereur Commode qui fut un de ses adeptes ; c'est de cette époque que date le *Mithræum* qui était creusé dans les flancs du mont Capitolin, et d'où provient le beau marbre qui orne aujourd'hui la salle des Saisons au musée du Louvre. Il fut toléré à Rome jusqu'au règne de Valentinien II, qui fit ouvrir et saccager l'antre de Mithra, par le préfet Gracchus (378) comme nous l'apprend saint Jérôme dans son *Epitre à Læta :* « *Gracchus nonne specum Mithræ et omnia portentosa simulacra quibus corax, gryphus, miles, perses, heliodromos, leo, pater initiantur, subvertit, fregit, excussit.* » Mais il subsista jusqu'au cinquième siècle de l'ère chrétienne ; à en juger par l'âge des monuments retrouvés dans les diverses provinces de l'empire, excepté la Grèce, l'Espagne et la Bretagne. — Y eut-il un culte public de Mithra ? Aucun écrivain grec ou romain n'en fait mention expresse. Mais l'examen des monuments, dont plusieurs, p. e. celui de Bourg Saint-Andéol (Ardèche), occupaient une position apparente; la découverte d'inscriptions sur les temples, avec des ex-voto à Mithra, rendent le fait vraisemblable. Les fêtes avaient lieu aux équinoxes du printemps et de l'automne et la plus grande, celle où l'on célébrait le jour de naissance de Mithra, coïncidait avec le solstice d'hiver. Elle a été conservée jusqu'à nos jours dans le calendrier persan sous son antique nom de Mihrgam (25 décembre). En outre, le seizième jour de chaque mois était consacré au héros de la lumière. Le culte consistait en sacrifices ; on immolait à Mithra des taureaux, et des victimes humaines dans les entrailles desquelles l'hiérophante déchiffrait l'avenir, et M. Lajard pense même que les initiés recevaient un baptême de sang. Ces sacrifices cruels continuèrent en dépit d'une interdiction formelle d'Adrien; l'empereur Commode se déshonora encore en immolant un homme au « héros invincible de la lumière. » Cependant, par l'action des édits impériaux et sous l'influence de l'adoucissement des mœurs apporté par le christianisme, ces rites sanguinaires firent place à des offrandes pacifiques ; Justin Martyr et Tertullien nous racontent qu'on offrait à Mithra du pain et une coupe remplie d'eau, en l'accompagnant de certaines paroles mystiques. Les grandes fêtes étaient célébrées par des festins, qui finirent par dégénérer en orgies, comme dans la plupart des cultes païens. — Chose étrange ! nous sommes mieux renseignés sur les rites secrets que sur le culte public de Mithra. En effet, par suite de la tendance qui portait les Romains de la décadence à chercher dans les rites des religions orientales un stimulant du paganisme expirant, les mystères de Mithra exercèrent un vif attrait sur l'armée, et c'est à l'arrivée de ces recrues qu'ils furent dotés d'une sorte de hiérarchie militaire. Le passage de saint Jérôme, cité plus haut et confirmé par les emblèmes retrouvés sur une foule de monuments, nous apprend qu'il y avait sept grades : celui de corbeau, griffon, soldat, lion, perse, hélio-

drome, père ou *pater patratus* qui était le grade suprême. La promotion à chacun de ces grades se faisait dans des cérémonies spéciales qui portaient le nom de *coracica*, *gryphica*, *leontica*, etc., où le récipiendaire était revêtu d'un costume orné des attributs de ces divers animaux ou personnages. Toutes ces cérémonies avaient lieu au mois d'avril : la *heliaca* était célébrée le 16, jour consacré à Mithra. Pour obtenir ces grades, les adeptes étaient soumis à une série d'épreuves physiques et morales, qui pouvaient durer jusqu'à quatre-vingts jours et allaient jusqu'à mettre la vie de l'initié en danger. Ces épreuves, dont on voit de curieuses représentations sur plusieurs monuments, p. ex. ceux qui ont été trouvés à Mawels (Tyrol) et à Heddernheim (Nassau), étaient en général au nombre de douze, correspondant aux douze travaux d'Hercule et à la course du soleil par les douze signes du Zodiaque. Elles se terminaient par une ablution accompagnée d'un sceau sur le front et parfois d'une lustration ambulante par tout le quartier de la ville. Mais le rite le plus caractéristique est celui qui a été décrit par Tertullien dans le curieux passage du *De coronâ* : (chap. XV, *in fine*) : « *Erubescite, commilitones ejus, jam non ab ipso judicandi, ab aliquo Mithræ milite qui, cum initiatur in spelæo in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi monumentum martyrii, dehinc capiti suo accomodatam, monetur obvia a capite pellere, et in humerum, si forte, transferre dicens* MITHRAM ESSE CORONAM SUAM. » On devine déjà, par ce rite, quel était le côté austère, idéal et je dirai presque chevaleresque du culte de Mithra, élément bien conforme aux attributs de ce dieu qui, d'après l'*Avesta*, sont la véracité, l'amour pur, la justice et la bonne foi dans les relations sociales. Nous savons, par Justin martyr et Tertullien, que les initiés de Mithra entendaient des discours exhortant à la pratique de la justice et qu'on leur donnait ensuite l'explication des symboles du *Mithræum*. — En même temps que le culte persique de Mithra, lors de sa propagation chez les Romains du premier au cinquième siècle après J.-C., adoptait un système de grades et d'épreuves conforme à leur génie militaire, il emprunta aux antiques systèmes cosmogoniques de l'Inde et de la Chaldée le dogme de la métempsycose et de la purification des âmes. C'est ce qui ressort avec évidence de l'examen des figures allégoriques gravées sur les monuments et de l'interprétation qu'en ont donnée plusieurs auteurs ou scoliastes grecs, entre autres Porphyre. L'antre de Mithra c'est l'image du monde, ouvrage du Démiurge qui est beau et séduisant par ses formes apparentes, mais qui devient obscur et ténébreux pour qui veut y pénétrer par la réflexion. Le génie qui tient le flambeau abaissé représente la descente des âmes sur la terre, et le flambeau élevé est le symbole de leur ascension; ces emblèmes semblent être une réminiscence de la doctrine chaldéenne qui enseignait que les âmes descendent sur la terre par la porte de la lune, et entrent par le signe du Lion et qu'elles remontent au ciel par la porte du soleil, et passent par le signe du Verseau. Les deux figures humaines, placées aux deux angles, confirment cette hypothèse; et c'est aussi là ce qu'indique la présence du taureau. Cet animal, par ses cornes, nous fait songer à la

lune (Phœbé) qui était censée présider à la naissance des corps et des âmes ; et lui-même est le symbole de la génération dans la cosmogonie persane (Aboudad de l'Avesta) et, par extension, de la bestialité et de la force brutale. Le chien, le serpent et le scorpion, qui se partagent les forces vitales et génératrices du taureau, en léchant son sang, et en comprimant ses parties génitales, représentent les êtres qui sont asservis par les passions sensuelles. Les abeilles, au contraire, sont l'emblème des âmes pures. Enfin, l'homme au bonnet phrygien, dominant le taureau, représente évidemment Mithra ; sa coiffure est un des emblèmes du soleil. Mais que signifie le sacrifice ? autant qu'on en peut juger par l'analogie du dualisme mazdéen, c'est un des épisodes de la lutte d'Aouramazda contre Ahrimana. Mithra, l'un des chefs des Yazatas, le héros invincible de la lumière, après une longue lutte, l'emporte sur Aboudad et Tchengregatchab, le taureau générateur et dominateur, et il l'a saisi par une corne, signe de son pouvoir, il l'immole avec le glaive, symbole de la parole lumineuse et pénétrante, et il répand avec son sang, la force génératrice dans le règne animal. Cependant, les âmes, nées de la lune et souillées par leur contact avec les organes de la génération, sont affranchies, régénérées par ce sacrifice ; purifiées par une série d'épreuves, elles sont reconduites, à leur céleste patrie, par Mithra, le dieu bienfaisant et sauveur, le bon génie de la vérité et de la justice. — Si l'on pouvait encore douter du sens allégorique de ce sacrifice, on en serait convaincu par l'examen du symbole le plus secret du culte de Mithra, celui qui ne se trouve représenté sur aucun bas-relief, je veux parler d'une échelle à sept échelons, correspondant à sept portes de métal différent : 1° plomb, 2° étain, 3° fer, 4° cuivre, 5° alliage, 6° argent, 7° or. Sur un monument seulement, celui de Schwarzerde (Alsace), ces degrés sont remplacés par sept autels, surmontés de flammes. Le nombre sept indique assez qu'il s'agit des sept planètes des Chaldéens. L'échelle est le symbole de l'ascension de l'âme, qui doit se purifier, en passant par la série de ces astres et au prix des épreuves les plus redoutables. — Il ressort de l'esquisse que nous avons tracée des mystères de Mithra, et du témoignage des Pères grecs et latins, que plusieurs des rites mithriaques offraient une frappante ressemblance avec les sacrements du baptême et de l'eucharistie. Justin martyr, et Tertullien l'attribuent à une ruse du diable, qui aurait voulu parodier les cérémonies du Christ afin d'induire les hommes en erreur. Sous cette explication, naïve en apparence, se cache une idée juste ; les pères apologètes ne se trompaient pas en considérant le mithriacisme comme un adversaire du christianisme, adversaire d'autant plus redoutable qu'il se servait d'armes plus semblables à celles du Christ. L'empereur Julien, qui, dès son enfance, avait voué un culte tout particulier au dieu Soleil, et plus tard à Eleusis, s'était fait initier aux mystères de Déméter, confondus alors avec ceux de Bacchus et de Mithra, institua des jeux magnifiques en l'honneur du « Soleil invincible » ; il donne à Mithra les attributs de dieu sauveur, élevant au ciel. En effet, l'homme, surtout aux époques de décadence, éprouve une soif ardente de régénération, d'aspirations idéales, de révélations sur

les mystères de cette vie et la destinée d'outre-tombe; or, le mithriacisme, par son dogme de l'épuration et de la renaissance des âmes, satisfaisait en partie ces besoins; d'ailleurs, la hiérarchie des grades, les épreuves dramatiques, la confraternité qu'il établissait entre ses initiés devaient plaire aux soldats romains, avides de combats et d'émotions. Ainsi le culte de Mithra fut la dernière citadelle du polythéisme en Occident. — Et pourtant, malgré cet antagonisme, les analogies sont parfois telles entre les symboles des deux religions, qu'elles ont fait faire d'étranges confusions aux archéologues. Par exemple, les « *arcosolia* » sabaziens et mithriaques, qui se trouvent un peu au-dessous de la catacombe de Saint-Prétextat (près Rome), ont été longtemps pris pour des sépultures chrétiennes. On y a constaté les initiales caractéristiques S. D. I. M. De Hammer a même cru reconnaître des emblèmes mithriaques sur le baptistère de Parme et dans le Zodiaque figuré sur la cathédrale de Crémone; néanmoins, il est plus probable que ce sont là des symboles baphométiques, rapportés d'Orient à l'époque des Croisades. Mais l'exemple le plus remarquable du syncrétisme, qui opéra, surtout après Constantin, entre les divinités les fêtes et même les idoles païennes et les objets du culte chrétien, nous est offert par la date adoptée pour la fête de Noël. On sait que c'est le pape Jules I[er] (337-352) qui fixa la célébration de la nativité de Jésus-Christ au 25 décembre; mais la raison qu'on ignore généralement, c'est qu'il voulait mettre un terme à la grande fête de la naissance de Mithra (*Ortus novi solis invicti*) que les païens célébraient au solstice d'hiver. Lud. Ricchieri, dans sa *Nativitas invicti Mithræ*, confirme le fait en disant : « On ne peut rien imaginer qui représente mieux que le soleil la majesté du Christ, qui a la suprématie sur tout ce qui existe. C'est pourquoi nous avons assigné à la nativité du Seigneur le jour que les mathématiciens appellent le jour du Soleil. » — Que devons-nous conclure de ces ressemblances entre les deux cultes mithriaque et chrétien? Le temps n'est plus où l'on expliquait tous les traits communs par des plagiats et par l'imposture des prêtres. La science moderne a mis hors de doute l'originalité et l'indépendance des cultes primitifs : Il nous paraît plus naturel de supposer que le mithriacisme et le christianisme, nés tous deux sous le ciel d'Orient et conçus par le génie de deux peuples, les Perses et les juifs, qui, pendant des siècles, avaient eu tant de points de contact, puisèrent ces éléments à une source commune. Plus tard, transporté en Occident par des prêtres chaldéens et par des missionnaires juifs et se trouvant en face des mêmes besoins de régénération morale et d'immortalité, ils ont pu aboutir à des rites et même à des préceptes moraux similaires. — Et pourtant, malgré ces analogies, il y avait un abîme entre le dogme de Mithra et l'Evangile de Jésus. Le mithriacisme, en dernière analyse, se réduit au dualisme des principes mazdéens Aouramazda et Ahmina, entre lesquels il y a une lutte sans fin; l'Evangile, au contraire, repose sur la base immuable du monothéisme, de l'univers créé et gouverné par un seul Dieu excellent et tout-puissant. Aux yeux des sectateurs de Mithra, le monde apparaissait comme un antre obscur, où les âmes sont entraînées par une métempsy-

chose fatale et soumises à des épreuves perpétuelles. Seul, Jésus-Christ, en révélant aux hommes le Dieu-Père et la liberté morale qu'ils possèdent, à l'image de leur créateur ; en leur apprenant qu'ils sont tous frères et destinés à la vie éternelle, leur a ouvert la perspective d'un royaume céleste, où chacun trouvera le repos de ses travaux et verra triompher la paix et l'amour. Le sacrifice de Mithra n'enseignait que la supériorité de la lumière sur les ténèbres, de la vérité et de la justice sur le mensonge et la tyrannie; celui du Christ, au Calvaire, nous a révélé le secret de la vraie rédemption et de l'amour vivifiant. Et voilà pourquoi des millions d'hommes bénissent et béniront à jamais le nom du Christ, comme celui de leur sauveur ; tandis que l'invincible Mithra dort oublié dans les salles de quelques musées ! — BIBLIOGRAPHIE : Outre les passages de Jérôme et de Tertullien cités dans le texte, et l'article *Perse* (Religions de la) dans l'*Encyclopédie*, consultez Justin martyr, *Apologia*, I, § 56. — *Dialogus adv. Tryphon.*, § 70 et § 78 ; Tertullien, *Adversus Marcionem*, lib. I., cap. XIII; *de Baptismo*, cap. V; *de Præscriptione hæreticorum*, cap. XI ; Origène, *Contra Celsum*, lib. VI ; Porphyre ; de *Antro Nympharum*, cap. XV-XXIV, *de Abstinentia*, lib. IV, cap. VI ; Julien l'Apostat, *Orationes* IV « *in Solem* » et V « *in Matrem Deorum* » ; Grégoire de Nazianze, *Orationes* III et XXXIX et surtout les *Commentaires* de Nonnus et d'Elias de Crète; Rhodiginus (Lud. Ricchieri), *Antiquarum lectionum*, lib. XVI, Bâle et Paris, 1517-20; *Mémoires de l'ancienne Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, tome XVI ; *Mém.* de Fréret ; tomes XXXI, XXXVII et XXXIX ; *Mém.* d'Anquetil-Duperron ; G. Kreutzer, *Symbolik und Mythologie*, 2e édit. 1881 ; Eichhorn, *De Deo sole Invicto Mithra* (dans la Revue de la Société de Gœttingue) ; de Sainte-Croix, *Recherches sur les mystères du paganisme*, édit. Silvestre de Sacy, Paris, 1817 ; Zoëga, *Abhandlungen*, etc., trad. Welcker, Gœttingue, 1817 ; Orelli et Füesslin, *Inscriptiones latinæ* (v. Coracia, Eliaca, Gryfii, etc.). Zurich, 1828 ; N. Müller, *Mithras, Eine vergleichende Uebersicht der berühmteren Mithrischen Denkmæler*, Wiesbaden, 1833 ; J. de Hammer, *Mémoire sur le culte de Mithra*, traduit par J. Spencer Smith, Paris et Caen, 1833 ; comte de Clarac, *Catalogue du Musée de sculpture* (Louvre), Paris, 1841, 2e vol. ; F. Lajard, *Planches pour servir à l'introduction du culte de Mithra*, Paris, in-folio, 1847 ; *Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra*, Paris, in-4°, 1867 ; Alfred Maury, article *Mithriacisme* dans l'*Encyclopédie moderne*, tome XXI, Paris, 1850 ; R. Garrucci, *Les Mystères du Syncrétisme phrygien dans les catacombes*, Paris, 1854, broch. in-4° ; Victor Duruy, *Histoire romaine*, Règne de Constantin, Paris, 1882. G. BONET-MAURY.

MŒRIKOFER (Jean-Charles) [1798-1876], historien de la Suisse religieuse et littéraire, doyen à Frauenfeld et pasteur à Gottieben, publia une série d'ouvrages estimés, dont voici les principaux : *Histoire de la littérature suisse au dix-huitième siècle* (1861) ; *Tableaux de la vie ecclésiastique en Suisse* (1862) ; *Biographie d'Ulrich Zwingli* (1862-1869) ; *Vie de J.-J. Breitinger* (1872). Les ouvrages de Mœrikofer se distinguent par la sobriété du style et une grande richesse de faits puisés aux meilleures

sources. Ils ont valu à leur auteur de nombreux témoignages d'estime et d'admiration.

MOLL (Guillaume), prédicateur et historien néerlandais, né le 28 février 1812, à Dordrecht (Hollande méridionale), d'une famille de commerçants, se distingua d'abord par son goût pour la poésie et pour la musique, qui étaient alors très cultivées dans sa ville natale. Après avoir pris part comme volontaire à la campagne de 1830 contre la Belgique, il fit ses études théologiques à Leyde et remporta le prix dans un concours ouvert par la Faculté de théologie sur ce sujet : *De musica sacra in ecclesia Protestantium, ad exemplum veterum christianorum emendanda* . Appelé en 1836 à desservir la paroisse de Vuursche (province d'Utrecht), il y donna la preuve que le christianisme était pour lui une vie en, avec et pour Dieu, plutôt qu'un concept dogmatique, et y entreprit des études approfondies sur l'archéologie, ou mieux l'histoire de la société et de la vie chrétienne. La publication du premier volume de son livre sur *la Vie ecclésiastique des chrétiens dans les six premiers siècles* lui valut coup sur coup une vocation pastorale à Arnhem (1845) et sa nomination comme professeur de théologie à l' « Athenæum illustre » d'Amsterdam. Outre les cours d'histoire ecclésiastique, exégèse et dogmatique, il fut encore chargé des foncions de *concionator Athenæi* et prêcha, pendant vingt-six ans, à l'édification de tous. Cette multiple charge n'interrompit point ses investigations sur la vie religieuse en Néerlande, surtout aux quatorzième, quinzième et seizième siècles ; en 1855, il fut associé par son ancien professeur de Leyde Kist, qui avait d'abord méconnu son talent d'historien, à la publication des « Archives historico-ecclésiastiques » et élu membre de l'Académie royale des Sciences (section des lettres). D'autre part, il collaborait activement aux « Etudes et contributions de théologie historique » (*Studien en Bijdragen*) du professeur de Hoop Schepper ; au « Calendrier pour les protestants de Néerlande, etc. Lors de la transformation de l'Athénée en Université communale d'Amsterdam il fut chargé du discours inaugural (octobre 1877), mais ses forces baissaient sensiblement et il s'éteignit après une courte maladie, le 16 août 1879. Tandis que Kist avait été un archéologue et un érudit, Moll chercha surtout à mettre en relief le rôle moral, social et vivifiant du christianisme dans l'histoire, et il a fait école dans ce sens aux Pays-Bas. On a de lui : *Histoire de la vie ecclésiastique des chrétiens dans les six premiers siècles*, 2 vol., Amsterdam, 1844-46; 2e éd., Leyde, 1855-57 ; *Angelus Merula, le réformateur et le martyr de la foi*, Amsterdam, 1851 ; *Jean Brugman et la Vie religieuse de nos pères au quinzième siècle*, 2 vol., Amsterdam, 1854 ; *Histoire ecclésiastique de la Néerlande, avant la Réformation*, 2 vol., Arnhem-Utrecht, 1864-71. BONET-MAURY.

MONOD (Horace), le plus jeune des huit fils du pasteur Jean Monod, naquit à Paris, le 20 janvier 1814. Ses aptitudes pour les mathématiques semblaient ouvrir devant lui la carrière des sciences, mais une vocation bien déterminée le porta vers le ministère évangélique. Ses études théologiques, commencées à Lausanne, s'achevèrent à Strasbourg où il soutint sa thèse. De cette période de préparation intellectuelle et

religieuse, il rapportait une orthodoxie ferme, mais sans étroitesse, comme sa foi, et qui, en lui, ne fut jamais séparée de la vie chrétienne. L'Eglise de Marseille l'appela comme suffragant en 1838; quatre ans après, à l'âge de 28 ans, il s'était acquis des droits si nombreux à la confiance et à l'affection de sa paroisse et de ses collègues, que le consistoire le nomma président. Pendant quarante années, Horace Monod a accompli, dans la même église, son œuvre pastorale avec une activité, un dévouement infatiguables, s'efforçant tout d'abord de conquérir aux doctrines et à la vie chrétiennes ses paroissiens qui, avant son arrivée, étaient imbus d'idées rationalistes. Napoléon Roussel et Armand Delille, un moment ses collègues, avaient, les premiers, depuis de longues années, fait entendre au sein de l'Eglise de Marseille, une prédication évangélique. Le ministère d'Horace Monod fut abondamment béni et il eut la joie de trouver, dans les collègues qui vinrent successivement partager avec lui la responsabilité pastorale, des collaborateurs animés des mêmes pensées. Son exemple, ses relations avec les membres du troupeau exercèrent une influence sérieuse qu'il ne cessa d'affermir par une prédication remarquable. Il ne possédait ni l'éloquence magistrale de son frère Adolphe, ni la vigueur de son autre frère, Frédéric, mais sa parole pleine d'onction et de gravité, avait un charme pénétrant. Ses discours, vrais modèles de sobriété religieuse et d'exposition didactique, étaient soigneusement préparés, écrits et mémorisés. Horace Monod a laissé huit volumes de *Sermons* où presque tous les sujets de la chaire chrétienne sont traités avec une grande solidité de pensée et une rare pureté de style, et où le dogme et la morale s'allient dans une sage combinaison sans prédominer l'un sur l'autre. — La vie et le ministère de ce fidèle serviteur de Dieu, qui dépensait ses forces sans compter, s'achevèrent par une maladie longue et douloureuse; il mourut à l'âge de 67 ans, le 13 juillet 1881. En outre de ses *Sermons*, publiés par la Société de Toulouse, Horace Monod a écrit diverses poésies, la plupart inédites, et donné plusieurs traductions d'ouvrages anglais dont les principales sont: le *Commentaire* de Hodge sur l'Epître aux Romains et le *Dernier jour de la Passion* de W. Hanna.

MONTANDON (Auguste-Laurent), né à Clermont-Ferrand, en 1803, mort à Paris en 1876. Après avoir achevé ses études en théologie à Genève, il fut nommé pasteur à Luneray et appelé, en 1832, comme pasteur adjoint à Paris. En cette qualité, il était chargé de l'école du dimanche de l'Oratoire, la seule qui existât alors, de la surveillance de toutes les écoles primaires, de tous les hôpitaux et hospices de Paris, du cours de catéchuménat d'été. Pendant plus de quarante ans, il s'est consacré à son ministère avec un rare dévouement. Montandon excellait dans l'art de mettre l'Evangile à la portée des enfants. Ses *Récits de l'Ancien et du Nouveau Testament*, destinés à être mis entre les mains des élèves, et ses *Etudes*, rédigées en vue des moniteurs, fruit des expériences qu'il a faites comme directeur de l'école du dimanche, ont eu un grand nombre d'éditions. Montandon prit en même temps une part des plus actives aux travaux de diverses de nos sociétés religieuses, en particulier de la Société biblique, à laquelle il a rendu, notamment pendant

la crise qu'a suscitée la question des nouvelles versions, les services les plus signalés. Orthodoxe, quant à ses opinions dogmatiques, il était libéral en matière ecclésiastique : aussi n'est-ce qu'en 1860 qu'il fut nommé pasteur titulaire. Travailleur infatigable, souffrant sans se plaindre des divisions que l'esprit de parti avait créées au sein de l'Eglise de Paris, Montandon sut se faire respecter par l'indépendance de son caractère si droit et si sûr et par une inébranlable fidélité à ses croyances évangéliques et à ses convictions libérales, que rehaussaient encore une exquise modestie et une bonhomie pleine d'amabilité.

MONTET (Joseph), théologien, né en 1790 à Milhau (Aveyron), fit ses études à Lausanne, puis à Genève, où il fut reçu licencié en théologie en 1813, après avoir soutenu des thèses sur l'authenticité du nouveau testament et sur le mensonge (*Disputatio theol. de authentia librorum N. T.*, Genevæ, 1813, 4°.) En 1814 il est nommé pasteur à Réalmont (Tarn), puis à Tonneins ; en 1825 il est chargé de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique à la faculté de Montauban, dont il devint le doyen en 1835. Il fut mis assez brusquement à la retraite en 1865, et reçut à cette occasion les témoignages les plus flatteurs des étudiants anciens et nouveaux qui l'avaient connu. Montet est mort le 24 février 1878 à l'âge de 88 ans, après une courte maladie ; il était aveugle depuis deux ans, mais était demeuré en pleine possession de toutes ses facultés. Esprit libéral, rempli de bon sens et d'impartialité, l'ancien doyen de Montauban a laissé parmi tous ceux qui l'ont approché le souvenir vivant de sa bienveillance et de sa bonté.

MORALE INDÉPENDANTE. — I. Aperçu historique. Le 6 août 1865, dans la cour des Miracles, à Paris, naquit un journal hebdomadaire dont le titre devait avoir un certain retentissement. Dès son apparition, la *Morale indépendante* eut le privilège d'attirer de nombreuses sympathies et d'ardentes critiques. Son programme était très simple : la morale est indépendante de toutes les théories métaphysiques ou religieuses, de toutes les doctrines rationnelles ou révélées. A quelque Dieu que l'on croie, de quelque manière qu'on l'adore, on a, en sa qualité d'homme, des devoirs invariables également obligatoires. Brahma ou Jéhova, Jupiter ou le Christ, Zoroastre ou Mahomet, réclament de leurs fidèles des croyances et des pratiques différentes ; mais la société impose à tous les hommes, au nom du devoir, les mêmes prescriptions. La morale, qui doit être universelle, est compromise par son alliance avec des doctrines infiniment variables. La conscience est une loi primordiale fondée sur notre nature même et non sur une loi dérivée, ayant son principe dans les opinions de tel peuple ou de telle époque sur les rapports de l'homme avec le créateur inaccessible des choses. — La doctrine énoncée dans ce programme n'était que l'expression d'un mouvement qui, depuis longtemps, se préparait en silence. Malgré le rapprochement qui s'était opéré, dans l'enseignement officiel en France, entre la philosophie et la religion, grâce à la convention tacite de garder le silence sur les points divergents, il s'était produit dans beaucoup d'esprits un travail considérable de séparation entre la science et la foi. En l'absence des discussions politiques, dans le silence forcé de la tribune et de la presse qui avait

suivi le coup d'Etat de 1852, la curiosité publique s'était portée sur les questions religieuses. Il est vrai que c'était l'histoire des religions, de leurs origines, de leurs fondateurs, de leurs premiers développements, qui préoccupait les esprits, plutôt que les problèmes de psychologie religieuse. De plus, en France, grâce à l'influence prépondérante du catholicisme, les rapports de la morale et de la religion devaient forcément être mal compris, et les esprits préparés au divorce par une religion dont les dogmes et le culte n'intéressent guère la morale, et dont la morale elle-même ne consiste qu'en règles de casuistique ou en préceptes arbitraires de dévotion. Ajoutons enfin que le goût de notre siècle pour les sciences expérimentales devait inspirer à nos contemporains le désir de ramener la morale à la même méthode, en rompant les attaches qui l'unissaient aux prétendues sciences spéculatives. Le terrain était d'ailleurs admirablement préparé par le positivisme, qui entendait briser à tout jamais avec les hypothèses et les chimères d'un monde suprasensible. — Aussi bien est-ce de ce côté que le journal reçut les plus chaleureuses adhésions. Les écrivains de la *Morale indépendante* ne forment pas une école compacte, leur programme et leur lien d'association étant purement négatifs. Ils n'ont point formulé de système. C'est dans de courts articles de journal, et le plus souvent de polémique, qu'il faut chercher leurs idées. En y regardant de plus près, il n'est pas difficile de démêler parmi eux des groupes assez divers. Les fondateurs du recueil, MM. Fréd. Morin, Jules Barni, Henri Brisson, Alex. Massol, etc., ce dernier surtout, après avoir déclaré qu'ils observeraient, vis-à vis de la religion séparée de la morale une neutralité respectueuse, ne purent guère tenir leur promesse ; leur hostilité apparaît sous des traits de moins en moins déguisés. A eux se rattachent les docteurs Félix Voisin et Guépin de Nantes, connus par leur attachement au saint-simonisme et à la franc-maçonnerie. Mme Coignet occupe une place à part. Elle a écrit un volume sur la *Morale indépendante*, édité par la librairie Germer Baillière (Paris, 1868), dans lequel elle cherche à réunir en corps de doctrine les principes auxquels se rattache son parti ; elle déclare formellement ne pas vouloir rompre avec la religion. MM. Vacherot et Renouvier, le premier dans ses *Essais de critique*, sa *Méthaphysique* et sa *Religion*, le second dans sa *Science de la morale*, gardent aussi leur physionomie distincte. M. Vacherot, dont l'idéalisme spéculatif se rapproche tant du panthéisme, a déclaré que si l'on voulait à toute force conserver les questions de métaphysique dans la morale, il faudrait les maintenir, non à la base, mais au sommet de cette science (*Essais de critique*, p. 264), et M. Renouvier accepte des postulats dans la morale, non pas comme nécessaires en théorie, mais comme bons en pratique et propres à soumettre les passions au devoir (*Science de la morale*, p. 174). Enfin, par Littré, l'école de la morale indépendante se rattache au positivisme pur, et par M. Laurent Pichat à la démocratie radicale. — Au milieu de ces adhésions si nombreuses et si variées, l'école de la morale indépendante a été combattue par des adversaires bien différents. M. A. Guéroult, dans une série d'articles insérés dans l'*Opinion nationale* (1865-1866), a protesté hautement contre la possibilité d'affranchir la

morale des hypothèses philosophiques et religieuses qui expliquent « ce moment imperceptible compris entre la naissance et la mort qui n'a pas en lui-même sa raison d'être. Il faut que l'homme, par les consolations inductives de la religion, puisse disposer de l'éternité, des existences multiples, de l'épreuve et de l'initiation progressive pour réparer les injustices du temps. » Un autre libre penseur, M. Patrice Larroque, déiste convaincu et fécond, consent à affranchir la morale des religions prétendues révélées, mais il la croit indissolublement liée à la pure religion naturelle. Il reproche à la morale indépendante de se priver de l'appui que lui offre la raison qui nous fait concevoir le bien obligatoire comme la loi de la vie humaine, et Dieu comme le principe de cette loi, la vie future comme sa sanction. — En même temps que ces protestations, parties du camp de la libre pensée, s'élevait dans la chaire de Notre-Dame, la voix du père Hyacinthe, qui consacra ses conférences de l'Avent 1865 à combattre la nouvelle hérésie. Il lui fit l'honneur d'en discuter les principes avec sang-froid et impartialité, ce qui n'est pas l'habitude des théologiens de son culte ; il appelait au secours de la foi la religion naturelle et tous les systèmes de métaphysique qui ont couronné à leur manière l'édifice de la morale par une théodicée. V. Cousin, assis au banc d'œuvre à côté de l'archevêque de Paris, se voyait l'objet d'avances flatteuses, après l'avoir été si longtemps d'intolérantes poursuites. A côté des conférences de Notre-Dame se placent celles qu'a faites, avec un grand succès, M. le pasteur Bersier à Genève, en 1869, devant un auditoire d'hommes très considérable : ni les unes ni les autres n'ont été imprimées en entier. MM. Ernest Naville et Charles Secrétan, dans la *Bibliothèque universelle* (décembre 1866) et dans la *Revue chrétienne* (avril 1866) ont consacré au mouvement qui nous occupe des études importantes. Deux assemblées, le congrès des sciences sociales réuni à Berne en 1865, et celui de l'alliance évangélique à Amsterdam, en 1867, ont discuté la thèse de la morale indépendante, ainsi que les conférences pastorales de Paris en 1868 (voyez le rapport de M. Jalabert, et le compte rendu du *Protestant libéral*, 30 avril et 7 mai 1868), et celles de Strasbourg en 1870 (voyez le rapport du signataire de cet article, dont on reproduit ici la majeure partie). Nous signalerons encore la thèse de M. Doumergue, *Le positivisme et la morale indépendante*, Montaub., 1869, et celle de M. Fages, *Essai sur la Morale indépendante*, Strasb., 1870. —L'Université n'est pas restée muette. Dès le début, M. Caro, professeur de philosophie à la Sorbonne, a consacré une série de leçons à combattre les principes de cette école, et la *Revue des cours littéraires* (1867-1868, n[os] 4, 8, 9 et 10) en a publié des fragments considérables. L'Académie des sciences morales et politiques a mis la question au concours. Enfin, la franc-maçonnerie s'en est occupée à son tour. On sait que les francs-maçons, désireux de s'appuyer sur ce qui unit les hommes et d'écarter ce qui les divise, admettent peu de principes philosophiques ou religieux : ils avaient proclamé, cependant, comme jadis la Convention, l'existence de l'Etre suprême, c'est-à-dire en leur style de maçons, le Grand Architecte de l'univers. En 1866, au scandale de quelques-uns, des loges ont demandé, au nom de la tolé-

rance et par respect pour la liberté de conscience individuelle, de supprimer l'affirmation de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Ce seraient là encore, suivant les auteurs de la motion, des dogmes qui divisent; une seule chose unit, c'est la morale, la morale indépendante. Et l'un des chefs de cette école, M. Massol, fut porté comme concurrent du général Mellinet, candidat à la grande maîtrise. Le général fut élu, la personne de M. Massol écartée, mais le principe qu'il représentait fut en partie reconnu, et la franc-maçonnerie, modifiant sons antique formule, déclara qu'elle continuait de croire en Dieu, mais qu'elle n'obligeait pas ses membres à partager cette croyance. — La guerre de 1870-71 mit fin pour quelque temps aux controverses suscitées par l'école de la morale indépendante. Le problème s'est posé avec une importance nouvelle depuis que la démocratie républicaine, victorieuse des partisans de l'ancien régime et de la réaction connue sous le nom d'« ordre moral, » s'efforce d'appliquer à l'organisation de l'Etat, et en particulier à la réforme de l'enseignement, les idées mises en circulation par le groupe des penseurs que nous venons de caractériser. L'Etat a-t-il une morale distincte des morales religieuses ou confessionnelles, et, si oui, peut-il, doit-il l'enseigner dans ses écoles laïcisées ? De vifs débats ont eu lieu sur cette question dans les deux Chambres (1880), et la clarté n'est pas, en général, le mérite des arguments qui, de part et d'autre ,ont été apportés à la tribune. Mentionnons aussi le remarquable rapport présenté par M. Janet au Conseil supérieur de l'instruction publique (décembre 1880) sur l'enseignement de la morale qu'il entend couronner par l'exposé de nos devoirs envers Dieu, dont la justice donne à la loi morale son indispensable sanction. — A l'occasion des ouvrages de morale publiés par l'école positiviste et par l'école évolutionniste de Herbert Spencer, de nombreux et remarquables travaux ont enrichi notre littérature. Nous ne signalerons que les études de M. Caro, dans son livre sur la *Morale sociale* (1876), celles de M. Fouillée, dans la *Revue des Deux Mondes* (septembre 1880), celles de M. Beaussire, dans le *Mémoire* présenté à l'Académie des sciences morales et politiques (juin 1881), qui, le premier, pour éviter une confusion trop répandue, a distingué d'une manière fort heureuse la morale laïque de la morale indépendante. Du reste, aujourd'hui, la plupart des partisans de ce système déclarent carrément, avec MM. Paul Bert (*Discours prononcé au Cirque d'hiver*, le 3 septembre 1881) et Berthelot,(*Revue politique et littéraire* du 21 janvier 1882), que la religion, loin d'être nécessaire au développement moral de l'homme, lui est contraire et nuisible, de sorte que « plus on s'éloigne de la religion, plus on se rapproche de la morale. » En Allemagne, la question a été traitée également avec le soin et la pénétration qui distinguent nos voisins. Parmi les nombreuses dissertations sur cette matière, nous ne citerons que celle de J. Kœstlin, *Religion u. Sittlichkeit*, dans les *Studien u. Kritiken*, 1870, H. 1. — Un mot encore au sujet des antécédents du mouvement que nous étudions. Kant est cité fréquemment comme l'ancêtre de la morale indépendante ; mais l'école, avertie par un juste instinct, ne veut pas procéder de lui. D'une part, en effet, Kant a montré déjà que le principe de l'obligation est absolu, que la base de la morale est dans la cons-

cience humaine, que l'autorité du devoir, étant souveraine, ne dépend d'aucune crainte, d'aucune espérance, et s'exerce par un commandement immédiat. Toutefois, d'autre part, il a voulu si peu séparer la morale de la religion, que c'est précisément par la morale qu'il prétend arriver à la religion. L'ordre moral ayant besoin d'une sanction, postule Dieu, souverain juge et rémunérateur. Nous croyons que l'argumentation assez extérieure par laquelle Kant a justifié ce postulat est très insuffisante, et nous comprenons qu'elle n'ait point convaincu les adeptes de la morale indépendante, qui trouvent, d'ailleurs, qu'il y a encore chez lui beaucoup trop de métaphysique. — C'est bien plutôt Proudhon qui doit être considéré comme le père de la morale indépendante : en tous cas, il en a été le théoricien le plus conséquent. Dans son livre *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, il a développé ses vues avec une fermeté, une verve, une intrépidité de logique qui ont produit une vive sensation. Le journal de la *Morale indépendante* (8 novembre 1868) a cité, en y adhérant sans réserve, une lettre de Proudhon dans laquelle il conclut à la mort de la religion et se félicite de ce que l'humanité est en train de se débarrasser d'un mysticisme énervant aux inspirations duquel elle n'a que trop longtemps obéi : « Toujours notre conscience prononcera en dernier ressort sur la sagesse des lois divines, toujours elle aspirera à faire le bien par sa propre vertu, en sorte que la religion nouvelle perfectionnée, au lieu de créer, comme autrefois, entre Dieu et l'homme un rapport de subordination, de soumission, de rédemption, en créera un de simple justice commutative, de droit réciproque, d'égalité. » Ce qui, soit dit entre parenthèse, est difficile à comprendre, Dieu n'étant plus conservé que comme synonyme de l'idéal, comme la catégorie de l'absolu dépourvue de toute réalité. Ce qui suit est plus clair. « Il n'y aura plus de latrie, plus d'adoration, plus de culte ; nous sommes en pleine justice : l'hypothèse d'une religion de progrès se trouve réduite à zéro. Toute autorité prétendue divine devant désormais relever de la conscience, c'est l'homme qui est le vrai Dieu, c'est l'homme qu'il faudrait adorer. » Si le principe du droit est en Dieu, c'est l'arbitraire qui nous domine, et l'arbitraire, c'est la violence, c'est l'oppression, c'est l'immoralité. Si l'idée religieuse intervient dans la morale, elle la souille. « Les sociétés, sous cette influence, sont destinées à pourrir vivantes comme l'enfant scrofuleux. » Nous connaissons maintenant les origines de notre école : nous allons en exposer les principes.

II. Exposition des principes. Le premier et le principal grief de cette école contre l'intervention de la religion dans le domaine de la morale est celui même qu'invoquait Proudhon : la personnalité de l'homme se trouve compromise. Si l'homme a au-dessus de lui une personnalité qui le domine, dont il dépend, qui agit sur lui et lui communique ses forces, sa propre personnalité est une chimère ; elle ne subsiste pas par elle-même. C'en est fait de sa liberté, de sa dignité, de sa responsabilité : de sa liberté, car elle se heurte à chaque instant à la toute-puissance divine et à son intervention dans les affaires humaines ; de sa dignité, qui est réduite à néant, l'homme étant condamné à puiser toute force dans un autre ; de sa responsabilité, ni le bien, ni le mal qu'il fait ne pouvant lui être

imputé, l'un étant l'effet de l'action de Dieu et l'autre devant être attribué soit à Satan, soit à une dispensation providentielle indépendante de la volonté de l'homme. Celui-ci est un instrument passif, un jouet complaisant entre les mains de la Divinité. La terre et le cœur humain en particulier sont le théâtre d'un drame dont les véritables acteurs sont des puissances invisibles et transcendantes. La personnalité de l'homme, sa liberté, sa dignité, sa responsabilité ne sont que des apparences, de vaines illusions. Ce n'est donc pas dans la religion qu'il convient de chercher la base de la morale : celle-ci n'est autre que le sentiment individuel du droit qui constitue la personnalité et d'où découle le devoir, c'est-à-dire le droit reconnu en autrui. Le droit, pour la morale indépendante, n'est ni une conception de la raison universelle, ni une loi extérieure de la nature : c'est le fait humain par excellence, l'homme libre. « En se saisissant lui-même en tant que cause, en se reconnaissant comme tel, l'homme revêt dans la nature une dignité et une grandeur uniques ; il ne peut plus servir de moyen..... La liberté morale constitue l'inviolabilité de la personne humaine ; elle constitue le droit individuel, droit que la nature ignore, elle qui va à ses fins par le sacrifice permanent des individus à l'ensemble. Or, le droit implique le devoir comme une autre face de la liberté ; le droit, en effet, étant inviolable de sa nature, implique l'obligation du respect de cette inviolabilité » (Coignet, *Morale indép.*,p. 59). — La morale a d'ailleurs sur la religion d'autres avantages. Rien de plus évident que la loi morale, rien de plus clair et de plus saisissable à tous que son langage. Or, l'objet de la morale qui est certain, comment pourrait-il dépendre de l'objet de la religion qui est incertain, vague, qui se perd dans les nuages et dans les abstractions, qui, pour le moins, demande un effort pour être fixé et se dérobe à nous dès que nous croyons le saisir ? Par cela même qu'il est livré à l'incertitude, l'objet de la religion est arbitraire. Or, rien de plus fâcheux en morale que l'arbitraire. Dès que vous y soumettez le bien, il n'est plus. Du moment que le bien dépend de la volonté de Dieu, qu'il est lié aux commandements, aux préceptes d'un Dieu que chacun fait à son image, il n'a plus aucune base dans la conscience morale. A la loi naturelle inscrite dans le cœur de l'homme viendra se substituer la loi arbitraire du prêtre. Vous aurez une morale de pratiques conventionnelles, d'œuvres pies, de cérémonies qui dépassent la justice sans la réaliser, et remplacent les devoirs véritables par des devoirs factices, la perfection humaine par une perfection surnaturelle. La vie humaine est ainsi travestie, faussée, et les forces vives de l'âme, détournées de leur véritable but, s'absorbent et s'épuisent dans la poursuite d'un idéal chimérique. — Il y a, suivant les défenseurs de la morale indépendante, une autre incompatibilité encore entre la morale et la religion. Le but de la première est tout pratique, celui de la seconde tout idéaliste ; tandis que la morale nous pousse à l'action, la religion entretient en nous le besoin de contemplation, la curiosité oiseuse, l'esprit spéculatif : elle développe et surexcite l'imagination au détriment de la volonté ; elle fait dériver vers les vaines spéculations ou les rêveries creuses des forces et un temps

qui pourraient être plus utilement employés d'une autre manière. — Les croyances métaphysiques et religieuses n'intéressent d'ailleurs pas directement la morale, et, dès lors, n'exercent pas sur elle une influence sensible. Il n'y a pas entre notre vie intellectuelle ou sentimentale et notre vie pratique la correspondance intime que l'on suppose. On peut fort bien être athée en religion et mener une vie parfaitement honnête, tandis que l'orthodoxie ne donne pas nécessairement un brevet d'honnêteté. Il y a dans tous les partis des honnêtes gens et des fripons. Dans notre propre vie même, nous pouvons facilement démêler des inconséquences du même genre. Les doctrines que nous professons n'influent pas nécessairement sur notre conduite et sont parfois en contradiction flagrante avec elle. — Voici maintenant une autre série de considérations. La conscience morale est souveraine dans son domaine: elle n'a pas besoin d'un appui et d'une sanction supérieurs. Quelle autorité plus haute voudriez-vous? Il n'en existe aucune. Au nom de quelle loi supérieure à celle même du bien voulez-vous commander à l'homme? Nul autre mobile n'a plus de force et ne nous oblige davantage. Si vous ajoutez quelque chose à l'autorité de la loi morale, vous l'affaiblissez, vous en amoindrissez la suprême majesté. Elle apporte d'ailleurs sa sanction avec elle-même. Le sentiment de bien-être ou de malaise qu'elle produit en nous, suivant que nous l'observons ou que nous la transgressons, est cette sanction. Il nous avertit que nous sommes dans l'ordre ou dans le désordre, et cela est pleinement suffisant. Le méchant est assez puni d'être malheureux, et le vertueux trouve dans la vertu sa récompense même: tout autre châtiment, toute autre récompense sont dérisoires au prix de ceux qu'apporte une conscience troublée ou satisfaite. — Vous parlez de la nécessité d'une lumière et d'une force supérieures et étrangères à celles que possède naturellement la conscience. Mais cette lumière, d'où la tirera-t-elle ? Chaque fois que vous l'interrogez sans parti pris, elle vous répondra avec une clarté et une netteté qui ne laissent rien à désirer. Ceux-là seuls sont trompés qui veulent l'être ; ceux-là seuls errent qui y trouvent leur intérêt. Sans doute, il y a les erreurs, les préjugés séculaires, il y a l'éducation, le milieu social qui troublent la lumière de la conscience ; mais le moyen de dissiper ces ténèbres, ce n'est pas d'y ajouter de nouvelles, c'est de travailler, par l'instruction, par la diffusion des idées justes et des principes sains, à les faire disparaître. De même, dès que la morale brille d'un pur éclat, elle n'a pas besoin d'une force étrangère pour se faire obéir. La conscience ne nous éclaire pas seulement, elle nous réchauffe aussi; la vue du bien nous donne du courage, nous inspire de la confiance, nous retrempe et nous remplit d'enthousiasme. La morale a, sous ce rapport, un grand avantage sur la religion. Elle s'appuie non sur une passion, mais sur un principe, non sur l'amour, mais sur la justice. M. Vacherot a développé avec force cette idée. « Quelle différence, s'écrie-t-il, entre la justice de l'Evangile fondée sur un sentiment et la justice moderne assise sur un principe! L'âme chrétienne connait la charité et pratique le dévouement, l'abnégation, l'humilité, la bonté, toutes les vertus douces et sublimes qui découlent de l'amour. La con-

science moderne connaît la justice, c'est-à-dire le respect de la personne humaine, principe de tout devoir et de tout droit... Nul sentiment, si beau, si pur, si fort qu'il soit, ne vaut un principe quand il s'agit de guider la conscience humaine » (*La religion*, p. 427). L'amour est d'ailleurs un mobile moins désintéressé que la justice. Je dois faire le bien parce qu'il est le bien, et non par amour pour celui qui le veut et l'institue. Jamais la morale religieuse n'a su se maintenir à cette hauteur ; elle a toujours attaché de l'importance à des mobiles moins purs ; elle fléchit et déchoit forcément, non seulement en faisant intervenir l'amour et l'obéissance envers l'auteur du bien, mais encore en ouvrant les perspectives ravissantes ou terrifiantes du monde futur. Elle a beau protester de son désintéressement : la crainte de l'enfer et l'espoir des félicités célestes, voilà quels seront toujours ses vrais mobiles. C'est l'intérêt bien entendu qui, dans le meilleur cas, guidera les hommes, et parfois même ce sera l'orgueil spirituel. En renonçant au mal pour suivre le bien, ils entendent faire un placement très productif sur l'éternité : les légers sacrifices qu'ils feront ici-bas leur seront amplement compensés là-haut. Et puis, n'y a-t-il pas une sorte de volupté enivrante à se dire que l'on sera du petit nombre des élus qui participeront à la résurrection et qui occuperont les sièges d'honneur auprès du trône de l'Agneau ? — Mais ce n'est pas tout. Inférieure quant aux mobiles à la morale indépendante, la morale religieuse l'est aussi quant à son universalité. En y regardant de près, on trouve que les variations de la conscience morale sont surtout causées par la diversité des dogmes, et c'est un motif principal pour l'en affranchir. Pourquoi jusqu'à ce jour tant de morales différentes, pourquoi ces variations qui ont fait dire au scepticisme de Pascal : « Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité ; le droit a ses époques. L'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà ! » La réponse est bien simple. Jusqu'à ce jour, en tout temps et en tout pays, la morale s'est trouvée placée sous la domination de la religion. Or, tandis que la loi morale est universelle, en tant que fondée dans la nature humaine et par conséquent applicable à tous les hommes sans exception, les conceptions religieuses sont essentiellement différentes. Elles portent l'empreinte du génie, des préoccupations, des besoins particuliers à chaque race. Insistant sur ces traits particuliers comme essentiels, elles négligent ou faussent nécessairement les données générales et communes à tous les hommes. Au lieu d'unir, elles divisent. De plus, si la morale découle du dogme et y est indissolublement liée, il s'ensuit de toute nécessité qu'il faut imposer le dogme. L'Etat ayant à sauvegarder la morale sociale, et celle-ci dépendant du dogme, l'Etat devra octroyer ce dernier, l'inculquer à tous ses membres, ou du moins protéger et favoriser telle religion à l'exclusion ou au détriment de toutes les autres. L'Etat se fera théologien, directeur des consciences et persécuteur. N'est-ce pas au nom de la morale qu'on a extirpé le poison de l'hérésie ; n'est-ce pas pour des raisons d'ordre social que l'on a conclu des concordats ? L'intolérance, le fanatisme :

telles sont les inévitables conséquences de la morale religieuse, et alors même qu'elle ne produit pas fatalement ces fruits, ce n'est que par une de ces inconséquences généreuses auxquelles obéit sans le savoir la nature humaine, ou parce que la force des choses en suspend momentanément les effets. — Enfin, il y a une raison souveraine qui conseille l'émancipation de la morale. La religion s'en va, elle entraînera la morale dans sa chute, si l'on ne se hâte pas d'accomplir la séparation. Déjà, de toute part, le divorce entre la société moderne et les religions est sur le point de se consommer; les Eglises sont marquées du signe de la décrépitude; les fidèles rejettent les dogmes qui choquent leur raison et délaissent des sanctuaires où rien ne parle plus à leur conscience. Hâtez-vous de sauver la morale de ce naufrage de la foi. Si vous vous obstinez à les river ensemble et à en associer les destinées, vous exposerez bientôt la morale aux mêmes répugnances, au même abandon auxquels la religion déjà se voit condamnée. Vous perpétuerez de funestes malentendus, et vous préparerez à l'avenir des périls qui compromettront tous les progrès de l'humanité, et que la science la plus habile sera impuissante à conjurer. L'heure est solennelle, le danger imminent; déjà la marée montante du matérialisme menace de submerger les plages du domaine moral. C'est la conscience qu'il faut sauver, et vous ne la sauverez qu'en séparant sa cause, qui est immortelle, de la cause ou jugée déjà ou du moins gravement compromise de la religion.

III. Jugement critique. Nous venons d'exposer aussi brièvement que possible les principes de la morale indépendante. On nous rendra la justice de n'en avoir amoindri ni l'expression ni la portée. Pour être aussi impartial que possible, et pour donner à cette exposition un caractère entièrement objectif, nous avons ajourné, au risque de quelques répétitions, toute remarque critique. Il nous a paru utile de ne pas délier le faisceau d'objections que l'école présente contre l'intervention de la religion dans la morale, et de conserver, par cette vue d'ensemble, à l'argumentation qu'elle dirige contre nous, toute sa force. Nous sommes d'autant plus libres maintenant de soumettre cette théorie à l'examen critique qu'elle provoque. Et d'abord proclamons-le bien hautement : Oui, la loi morale est universelle et également obligatoire pour tous. Elle est inscrite dans la conscience de chaque homme. « Le devoir, a dit excellemment M. Secrétan, fait intime attesté par un sentiment, ne se déduit de rien, il n'est le corollaire d'aucun système, d'aucune croyance, d'aucune opinion. Le catholique, le païen, le déiste également soumis à la loi morale se sentent également obligés. Dans toutes les opinions, il y a des gens qui s'efforcent de pratiquer le devoir tel qu'ils le comprennent, et d'autres qui y regardent de moins près. Relativement à la loi morale, la distinction n'est pas entre les croyants et les incrédules, mais entre les honnêtes gens et les drôles » (*Revue chrétienne*, XIII, p. 194). La religion ne produit pas la loi morale, mais elle l'explique en lui donnant pour origine Dieu et pour sanction la vie future. Sans doute, jusqu'à un certain point, et l'expérience est là pour l'attester, l'homme peut connaître les lois morales qui lui sont imposées, sans en connaître

l'auteur et le juge : mais cette connaissance, par cela même, restera vague et imparfaite ; sans elle, la science morale n'est pas complète. Aussi longtemps que vous ignorez d'où vous vient cette loi, pour quel but elle vous a été donnée, par quels moyens son auteur entend la faire observer, à quelle fin générale elle doit tendre, l'idéal moral sera pâle et vacillant, privé à la fois de lumière et de force. D'ailleurs, si l'on étudie de près l'origine du fait de l'obligation, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il faut le placer plus haut que l'homme. En affirmant que l'obligation est le commandement de soi-même à soi-même, l'école que nous combattons place la source de la loi morale dans la raison. Mais l'observation montre que l'obligation est autre chose que le commandement de la raison à la volonté. La raison peut bien nous indiquer ce qu'il est avantageux de faire, mais elle ne nous impose pas la nécessité de le faire. On dénature le fait moral en disant que conscience et raison ne sont qu'une seule et même chose. Pareillement la source de l'obligation n'est pas dans la volonté. « Comment puis-je vouloir une loi ? dit excellemment M. Janet. Une loi qui résulte de la volonté du sujet, ne peut être que subjective et contingente. Elle n'est pas, je la fais. D'où il suit que, fût-elle universelle, son universalité ne résultant que de ma volonté, est accidentelle » (*Histoire de la philosophie morale*, II, p. 526). — La source de l'obligation n'est pas davantage dans la société ou dans la loi de la solidarité qui lie les hommes les uns aux autres. Le législateur peut bien, au nom de l'intérêt social, ordonner l'accomplissement et punir la transgression de certains devoirs qui concernent la vie publique, mais le domaine intérieur de l'intention lui échappe absolument. De même le moraliste pourra dire à l'homme qu'en considération des rapports qu'il entretient forcément avec ses semblables, il se trouvera mieux en modérant son égoïsme qu'en lui donnant pleine carrière. Mais qui ne voit que c'est là une base bien fragile pour la moralité ; car, dans ce système, l'individu conserve toujours la liberté de chercher à satisfaire son intérêt d'une autre manière que par la voie des concessions ; bien souvent, la passion lui persuadera de prendre un chemin plus court, et de fouler aux pieds les droits de ses semblables. Ce n'est que lorsque l'homme se sent, dans sa conscience, obligé vis-à-vis de Dieu, dont la volonté souveraine détermine toute sa vie comme elle domine toute la société, que l'obligation morale prend le caractère de l'absolu. — Mais ce n'est pas le principe absolu seulement, c'est aussi le véritable but qui manque à la moralité isolée de la religion ; elle doute constamment de la possibilité de l'atteindre. Car ce but, ne l'oublions pas, c'est la perfection individuelle, sans doute, mais c'est aussi le règne du bien dans le monde. Or, ce règne dépend de circonstances et de conditions qu'il n'est au pouvoir de personne de prévoir et de réaliser sûrement. En face des redoutables entraves que les passions humaines, non moins que les forces aveugles de la nature, opposent à ce triomphe, on ne comprend que trop la résignation morne dans laquelle les meilleurs esprits finissent par se plonger. Qui les blâmera de prendre, de guerre lasse, leur parti des maux inévitables, et de se soumettre à la réalité fatale qu'il n'est pas en leur pouvoir de changer ?

Dans les luttes quotidiennes de la vie, aux prises avec des obstacles sans cesse renaissants, l'homme, privé des secours et des espérances de la religion, n'est que trop disposé à se décourager : son sens moral s'émousse ; il n'a pas la force persistante et la patience héroïque que donne la foi, qui nous élève au-dessus des vicissitudes de ce monde jusqu'à son Auteur, seul capable d'en triompher. En particulier, dans l'hypothèse de l'anéantissement des personnes après la mort, quel démenti la nature ne donne-t-elle pas à la conscience ? La conscience nous ordonne de travailler sans cesse à faire le bien et à réaliser la justice ; la nature détruit sans cesse le bien dans le sujet et dans l'objet et condamne tous nos efforts, et nos vertus, et nos justices et nos bonheurs à une irrémédiable vanité. Comment voulez-vous que la conscience ne chancelle pas dans sa foi en elle-même? L'obligation au bien n'aurait pas de sens, si l'accomplissement du bien n'avait pas pour but la réalisation du bien suprême, l'achèvement harmonieux de la nature spirituelle de l'homme et de l'univers que Dieu seul peut amener. — En y regardant de près, on voit que la théorie de la morale indépendante repose sur une erreur : elle confond le fait moral de l'obligation qui est invariable (fais le bien), avec la science morale qui est variable (qu'est-ce que le bien?). La loi du bien ne varie pas; ce qui varie ce sont les définitions que nous donnons de la nature du bien, et c'est ce qui explique les variations du témoignage de la conscience. La nature du bien dépend de nos idées sur Dieu, le monde, notre destinée. Nous envisageons autrement le bien suivant l'idée que nous nous faisons de Dieu, du milieu où nous sommes placés, de la tâche qui nous est imposée. Notre conduite pratique en dépend pareillement. Nos rapports avec nos semblables sont déterminés par l'idée que nous nous faisons d'eux et de nos devoirs réciproques. Il y a là place pour des divergences, des progrès, des obscurcissements qui varient à l'infini. C'est bien à tort que l'on ne veut pas voir l'influence considérable que les doctrines exercent sur la volonté. Une certaine manière habituelle de penser, une direction constante donnée à notre pensée exerce une action importante sur notre vie. Un progrès dans les idées amène d'ordinaire un progrès correspondant dans les mœurs. L'histoire est là pour le démontrer. Toujours les doctrines religieuses et métaphysiques ont modifié la morale. Chaque religion a eu sa morale. On nous cite les athées moraux et les croyants immoraux; mais où n'y a-t-il pas des inconséquences? C'est bien ici le cas de dire que l'exception justifie la règle. Personne ne soutiendra que le croyant est immoral et que l'athée est moral à cause de leur doctrine. Il sera plus juste de dire que, par suite d'une de ces inconséquences qui se rencontrent si fréquemment dans l'homme, leur doctrine n'exerce pas sur leur conduite l'influence que l'on attendrait. Il n'est pas possible d'isoler la conscience ou la volonté de la pensée et de séquestrer violemment une partie de l'organisme humain. Ce serait rompre l'unité de notre être et condamner nos facultés à un isolement stérile. — Si l'homme est religieux, il faut que sa religion ait quelque rapport avec sa conduite. Tout revient donc à ceci : l'homme est-il un être religieux ; a-t-il besoin de religion ; est-il capable

de l'avoir ; possède-t-il l'aptitude religieuse? A-t-il une issue ouverte sur l'infini, sur le monde invisible ; peut-il communiquer avec Dieu? C'est à la psychologie de l'établir, et tout le monde comprendra que ce serait sortir de notre sujet que d'aborder ici ce problème. La psychologie dira que c'est mutiler l'être humain que de supprimer la faculté religieuse, que la personnalité de l'homme, loin d'être comprimée ou anéantie, est, au contraire, fortifiée et raffermie, lorsqu'elle entre en rapport avec Dieu. La religion est si peu contraire à la liberté, que l'homme n'arrive à la vraie liberté, c'est-à-dire à l'affranchissement du joug du péché et de l'égoïsme, que par la religion. Elle est si peu contraire à sa dignité, que la vraie dignité de l'homme consiste précisément dans son caractère d'enfant de Dieu. Elle détruit si peu sa responsabilité, qu'elle l'augmente et la double pour ainsi dire en mettant à sa disposition les lumières et les forces mêmes de Dieu. — Vous dites que la religion est tout au plus bonne pour consoler l'homme : mais s'il ne trouve pas de consolation ailleurs, c'est donc que la religion est nécessaire. La morale est impuissante à consoler : grave aveu, et qu'il est bon de retenir. « En face du grand et mélancolique inconnu qui s'ouvre devant nous avec la mort, dit M^me^ Coignet, il n'est pas défendu à l'homme de conserver l'espérance, et même sur ce fragile fondement d'édifier un monde invisible, où sa soif inextinguible de vie, d'intelligence, de justice et de bonheur trouve une réalité inépuisable... L'âme religieuse doit revenir aux procédés naïfs des premiers âges, au culte intérieur... Dieu est pour l'âme pieuse l'idéal animé dans lequel les tendresses expansives du cœur se confondent avec les commandements austères de la conscience. » (*Morale indépendante*, p. 176-178). Seulement prenez-y garde, si Dieu n'est qu'une abstraction à laquelle notre cœur prête vie pour quelques instants, et si pour le trouver il faut les procédés naïfs des premiers âges, il est plus que probable qu'il ne réussira pas à consoler ceux de nos contemporains précisément qui en auraient le plus besoin. — On oppose l'incertitude des faits de l'ordre religieux à la certitude des faits de l'ordre moral. Nous ne saurions admettre cette manière de poser la question. Ce n'est pas le degré, c'est la nature de la certitude qui diffère. Chacune de nos facultés a, pour les faits qui relèvent d'elle, un genre de certitude différent. Pour le matérialiste les faits de l'ordre moral sont tout aussi peu certains que ceux de l'ordre religieux, parce qu'il néglige l'organe qui lui aiderait à les percevoir. L'homme religieux qui, par une sorte d'intuition, jette un regard dans le monde invisible, arrive, pour les objets qu'il y contemple, à un degré de certitude tout aussi considérable que celui qui observe les faits de conscience. Nous répondrons à ceux qui ne voient que confusion et incertitude dans les doctrines religieuses : c'est le sens qui vous manque ou plutôt vous n'avez pas encore su le découvrir, et dès lors vous n'êtes pas plus propre à apprécier ces doctrines et à les juger que l'aveugle ne l'est des couleurs et le sourd des sons. — Le mobile religieux, dit-on, n'est pas le mobile le plus élevé auquel l'homme puisse obéir. Il doit faire le bien pour le bien et non par d'autres considérations La justice qui repose sur une idée est un mobile bien autrement puis-

sant que l'amour qui n'est qu'un sentiment. Mais d'abord il ne convient pas d'opposer, comme on le fait, la justice à l'amour et de reprocher à l'Evangile de ne pas reposer sur la justice. Il est vrai que la justice dont parle Jésus-Christ est celle qui vient de Dieu, c'est-à-dire l'idéal même de la justice et de la sainteté, et non la justice imparfaite que pratiquent les hommes. Mais quoique fondé sur la plus haute justice, l'Evangile ne la donne pas pour mobile à l'âme chrétienne. Il y substitue l'amour qui seul nous rend capables d'accomplir la loi morale. Ce que l'homme ne produira jamais, lorsqu'il se place au point de vue de son droit, l'amour le lui inspirera : c'est à lui que l'humanité est redevable des plus beaux sacrifices, des dévouement les plus héroïques. Pour combattre l'égoïsme qui est une passion, il faut lui opposer une autre passion, l'amour de Dieu, et non pas une idée abstraite. La vue du bien ne suffit pas ; si elle nous remplit d'enthousiasme, elle nous humilie aussi et nous décourage, en nous montrant la distance qui nous sépare et les obstacles qui s'opposent à sa réalisation. Il ne suffit pas de connaître le devoir, il faut encore l'aimer. « Privée de Dieu, la conscience chancelle et se trouble, parce qu'elle se trouve à chaque instant contredite par le spectacle du monde et par les voix tumultueuses de nos intérêts et de nos passions. L'histoire et l'expérience de tous les jours sont là pour attester que rien n'a été plus souvent contesté ou nié que le devoir : entre la conscience qui commande le renoncement et le sacrifice au nom du devoir, et les intérêts et les passions qui nous persuadent de sacrifier une idée abstraite et lointaine à une jouissance certaine et immédiate, la partie ne saurait être égale. Il faut aux suggestions de la passion ou de l'intérêt un contrepoids plus puissant et plus efficace qu'une idée abstraite » (A. de Gasparin). Le mobile religieux d'ailleurs n'est nullement un mobile intéressé, comme on le prétend. Qu'il y ait des hommes pieux qui obéissent à la crainte des châtiments ou au désir des récompenses, des hommes que la terreur de l'enfer ou l'espoir de la félicité céleste retient du mal et pousse au bien, cela est possible, mais ce ne sont pas les plus religieux. L'homme vraiment religieux, celui qui, dans toutes ses actions, se laisse guider par l'amour de Dieu et par la reconnaissance pour les bienfaits dont il lui est redevable, aime Dieu pour lui-même, comme le bien suprême et la source de tous les autres biens ; dans cette communion d'amour avec Dieu, il ne craint plus de châtiment, il ne désire point de récompense. Être avec Dieu est sa plus haute récompense, être loin de lui, son plus dur châtiment. Etant avec Dieu, il fait naturellement le bien, et cela d'une manière infiniment plus intelligente, plus efficace et plus constante que celui qui est privé de cette lumière et de cette force. Que l'on cesse donc enfin de représenter le chrétien comme cédant à d'aussi grossiers mobiles que la peur de l'enfer ou l'espoir des joies du paradis! — On objecte l'importance exagérée que l'homme religieux est exposé à attribuer aux pratiques religieuses qui lui feront négliger les devoirs moraux. Une pareille tentation est possible sans doute pour celui qui s'arrête à mi-chemin dans la voie qui conduit à la vraie piété ou plutôt qui a déjà commencé à en dévier. Les pratiques religieuses, les exercices ascétiques ont une certaine valeur pédagogique :

ils doivent exciter, nourrir, entretenir le sentiment religieux. Mais, quelle que soit leur utilité, ils sont un moyen et non le but. Le but, c'est l'activité morale, la pratique de nos devoirs pour laquelle la religion nous rend vraiment capables. Loin donc d'être l'ennemie du devoir, la pratique religieuse nous le facilite. — La morale indépendante affirme qu'en dehors d'elle la persécution doit régner sur la terre. La morale dépendant du dogme et étant nécessaire à la société, il en résulterait logiquement que la société a le droit, le devoir même d'exterminer les hérétiques. Mais cette affirmation repose sur une fausse conception des rapports entre la religion et la société civile. Sans doute l'alliance des religions établies et de la morale se présente souvent sous des formes telles que des esprits généreux ont pu être tentés de protester, mais cela ne prouve rien contre le principe. D'après nos idées modernes, l'Etat est gardien de la morale publique, nullement de la religion ; il ne l'impose pas, donc il n'est pas nécessairement intolérant. C'est encore trop qu'il l'inscrive à son budget et entoure de marques d'honneur ses représentants, car la religion n'a point besoin de sa protection, et elle aurait tout à gagner en échangeant le régime de la liberté contre celui de la tutelle administrative. On reconnaît de plus en plus aujourd'hui que les convictions religieuses ne doivent plus faire partie de la mise sociale et que le citoyen, pour jouir de la plénitude de ses droits, n'a pas besoin de justifier de certaines conditions religieuses. On reconnaît que le nom de Dieu ne devrait plus intervenir dans la législation et que des actes, tels que le serment, disparaîtront certainement, car ils constituent une véritable atteinte à la liberté de conscience. Le temps n'est pas éloigné où nul n'admirera plus les souverains qui, avant d'entreprendre une guerre injuste, adressent des requêtes pieuses au Dieu des armées, ni ceux qui s'empressent de faire chanter un *Te Deum* le lendemain d'un 18 brumaire ou de quelque heureux plébiscite : car l'Etat n'a pas le droit de pénétrer dans le for intérieur et de disposer de nos sentiments religieux; il doit se borner à veiller à la conservation de nos droits et de nos intérêts. — On pourrait enfin, quittant la défensive et prenant l'offensive, montrer que la morale indépendante ne possède même pas cette unité tant vantée qu'elle oppose à la diversité des morales religieuses. En effet, depuis quinze ans, le nombre des morales indépendantes n'a cessé de s'accroître. Chacune d'elles repose sur des principes qui ont besoin de définitions, parce qu'ils sont susceptibles de mille interprétations diverses. « Tu dois te respecter, » dit l'un ; « conserve ta liberté, » dit l'autre ; « tu es homme, reste homme, » enseigne un troisième ; « réalise ton idéal ; » « agis conformément à ta dignité ; » « soumets tes sentiments égoïstes aux sentiments altruistes, » et ainsi de suite. Mais ces mots, l'idéal, la dignité, la liberté, ont besoin d'être expliqués. On ne peut déduire le devoir de la liberté, car la liberté est une condition de l'ordre moral, mais elle n'en est pas le principe producteur. L'idéal à réaliser, quel est-il ? la dignité, en quoi consiste-t-elle ? Il n'est pas vrai que tous les hommes aient de leur dignité le même sentiment. En général, le bien n'est pas une science expérimentale. Il n'est pas ce qui est, mais ce qui doit être, et ce qui doit être est en rapport direct avec notre nature,

notre destinée, notre place dans le monde. L'idée du bien, nous l'avons déjà dit, se transforme et se purifie avec celle que nous nous faisons de notre avenir et de Dieu. Si la loi morale est une, il y a plusieurs sciences morales. Il y a la morale des latins, des grecs, des juifs, des chrétiens, des catholiques, des protestants : en d'autres termes, le développement et le progrès de la science morale se fait sous l'influence des idées religieuses et métaphysiques. — Enfin, il ne serait pas difficile de montrer, comme l'a fait M. Secrétan, que la morale indépendante plonge elle-même jusqu'au cou dans la métaphysique, et qu'elle est idéaliste sans le savoir. Elle fait découler le devoir du droit et le droit d'un fait mal formulé : l'homme est un être libre et responsable c'est-à-dire une personne, de là le sentiment de sa dignité, du respect qu'il porte à lui-même. Mais qu'est-ce qu'une personne, d'où vient son droit, en quoi consiste sa liberté? Questions mystérieuses et ardues qui nous transportent en plein dans le domaine de la métaphysique. — Il est temps de conclure. Le nom que s'est donné l'école dont nous étudions la tendance renferme une équivoque : ce n'est pas morale indépendante, mais morale isolée qu'elle aurait dû inscrire sur son drapeau. Tous nous reconnaissons que le fait de l'obligation morale est indépendant, mais nous nions qu'il puisse être isolé d'autres faits. Il n'existe point de système de morale indépendante, mais un simple programme. L'école qui l'a rédigé procède d'une double pensée, l'une juste, l'autre erronée. Elle a raison de proclamer que la loi morale est inhérente à l'homme et que le fait de l'obligation, absolu et universel, est indépendant de toutes les opinions philosophiques et de toutes les croyances religieuses. Sa doctrine est la meilleure réfutation du matérialisme théorique et pratique. Elle a donné un démenti éclatant à la plus funeste des écoles, celle qui enseigne que la conscience n'a pas d'existence propre, que le devoir n'existe pas en dehors du dogme, que la morale est une invention de la religion. Mais elle a tort de séparer la morale de la religion : ce serait mutiler l'homme et condamner ses diverses facultés à un isolement stérile. Si l'homme est un être religieux, il est évident que ses sentiments religieux doivent exercer une influence sur sa conduite morale. — Les faits ont montré d'ailleurs que l'école de la morale indépendante n'a pu observer, vis-à-vis de la religion, l'attitude de neutralité qu'annonçait son progragramme. Elle incline de plus en plus vers le positivisme, avec lequel elle tend à se confondre. Ses représentants les plus autorisés ne se bornent pas à affirmer que la religion est indifférente pour la moralité; ils nient que l'on puisse rien constater de certain dans le domaine religieux. C'est ce qu'a excellemment montré M. Fouillée dans une page que l'on nous permettra de citer : « On ne saurait demeurer dans la position intermédiaire et instable qu'ont prise les partisans de la morale indépendante. Ces derniers sont ou des positivistes inconséquents ou des kantiens inconscients; dans tous les cas, ce sont des métaphysiciens sans le savoir. Vainement déclarent-ils emprunter aux positivistes leur méthode. Celle-ci consiste dans l'entière abstinence de certaines questions relativesà l'origine, à l'essence et à la fin des choses : c'est une sorte de jeûne métaphysique. L'homme

voudrait savoir ce qu'est en soi le bien auquel on lui ordonne de sacrifier tout le reste, le mal auquel on lui prescrit de préférer la douleur et la mort même; le positivisme lui défend, quelque forte que soit la tentation, de toucher à l'arbre de la sience du bien et du mal. Les partisans de la morale indépendante acceptent d'abord cette défense; mais, voyant sur le sol des fruits détachés, ils les ramassent en enlevant l'écorce, les prétendant indépendants de l'arbre lui-même, et s'en nourrissent. Loi morale, obligation, liberté morale, inviolabilité, respect absolu de la personne, droits et devoirs proprement dits : autant de fruits défendus pour un positiviste conséquent ; si on veut continuer de s'en nourrir, au moins faut-il reconnaître franchement d'où ils viennent; si on veut, au contraire (chose bien difficile, sinon impossible), priver l'esprit de cette nourriture métaphysique, il faut les rejeter avec la même franchise. Le seul mérite des partisans de la morale indépendante, c'est d'avoir contribué à tourner l'attention du public vers ces graves problèmes et aussi d'avoir achevé de mettre hors de doute l'indépendance de la morale à l'égard de toute théologie, mais ils n'ont nullement démontré son indépendance à l'égard des croyances métaphysiques. » Le mouvement que nous étudions n'aura pas été sans résultat, s'il nous apprend à mieux comprendre le lien intime qui unit la morale et la religion, et à constater que la morale séparée de la religion est vouée à l'impuissance, tandis que la religion séparée de la morale devient le plus dangereux instrument de perversion. La tâche de notre époque est, non de sacrifier le dogme, expression légitime du sentiment religieux, à la morale, mais de relever dans chaque dogme le côté par lequel il intéresse la morale. En nous y appliquant, nous contribuerons efficacement au renouvellement si nécessaire de la dogmatique et nous jetterons les bases de la véritable apologétique. Dans le domaine politique, par contre, il convient de ne pas mêler les questions de morale sociale, qui regardent l'ordre public, aux problèmes religieux qui relèvent de la conscience individuelle. — Le christianisme prouve sa supériorité sur les autres religions en ce qu'il proclame l'union étroite de la religion et de la morale dans le domaine de la conscience. Bien avant l'école de MM. Massol et Brisson, il a affirmé l'indépendance du fait de l'obligation morale. On n'a qu'à relire la parabole du Juif sauvé par le bon Samaritain, et ces paroles que saint Paul écrivait aux Romains : « Quand les gentils, qui n'ont point la loi, font naturellement les choses qui sont de la loi, n'ayant point de loi, ils sont loi à eux-mêmes, et ils montrent par là que l'œuvre de la loi est écrite dans le cœur, leur conscience leur rendant témoignage, et leurs pensées s'accusant ou s'excusant entre elles » (Rom. II, 14 et 15). D'autre part, jamais l'impuissance de l'homme à accomplir la loi sans le secours de la religion n'a été proclamée plus énergiquement que par l'Evangile, témoin les enseignements que suggère à Jésus la rencontre avec le jeune homme riche (Matth. XIX, 16-26), et jamais le dégoût qu'excite la vue de la religion séparée de la morale n'a été exprimé en termes plus incisifs que dans les paroles indignées que Jésus adresse aux pharisiens (Matth. XXIII). Enfin, comme s'il avait voulu, par avance, protester contre l'union adultère de

la religion et de la politique et assurer leur séparation radicale dans le domaine de la loi, le Maître nous a recommandé de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu (Matth. XXII, 21). — Ce qui pousse beaucoup d'esprits dans les rangs de la morale indépendante, pour ne pas dire dans le matérialisme et dans l'athéisme, c'est l'attitude des représentants officiels de la religion. Quand les hommes de notre temps voient le clergé, jaloux de maintenir une autorité qui lui échappe, se cantonner dans ses prétendus privilèges, défendre ou ressusciter les formes d'un autre âge et s'attacher à tout ce qu'il y a de plus extérieur dans la religion, peut-on s'étonner de leur répugnance et de leur mauvais vouloir à l'endroit de la piété ? C'est ainsi que s'établit ce divorce grandissant entre la société et l'Eglise que quelques-uns constatent avec effroi et dont le plus grand nombre malheureusement n'est que trop disposé à prendre son parti comme d'une nécessité inévitable. Il y a là, dans tous les cas, un sérieux avertissement pour tous ceux auxquels le triomphe de l'Evangile tient à cœur. — Sans partager entièrement les idées de Rothe qui veut que l'Eglise se confonde avec l'Etat et soit peu à peu absorbée par lui, et en pensant au contraire que, pour pouvoir agir efficacement sur l'Etat, l'Eglise devra toujours, en ce qui concerne son organisation visible et son mode de recrutement, rester distincte de lui, nous estimons que Rothe a mille fois raison, lorsqu'il demande que la religion reprenne son caractère laïque. En effet, nos devoirs de chrétiens sont si peu en opposition avec les devoirs de notre vocation terrestre, que l'on pourrait même dire qu'ils se confondent avec eux. La religion ne remplit son but que lorsqu'elle fait de nous de bons pères de famille, de bons ouvriers, de bons citoyens. Elle n'a pas besoin de tenir des forces en réserve pour je ne sais quelles vertus, quelle perfection surnaturelles. Le domaine de l'activité religieuse et de l'activité morale est le même : c'est-à-dire notre activité tout entière doit être à la fois morale et religieuse. — Que dans l' Eglise romaine les vrais rapports entre la religion et la morale soient méconnus, cela n'a rien d'étonnant. Le catholicisme est conséquent avec son principe, qui est de tout sacrifier à la gloire de l'Eglise visible et de ses représentants; sa rupture avec le monde est logique, et l'anathème que le Syllabus de 1864 lance à la société moderne dénote, dans son erreur, un courage qui n'est pas sans grandeur. Mais que dire des vieilles ornières dans lesquelles le protestantisme se traîne péniblement et des obstacles qu'il ne cesse de poser au réveil des consciences? Aurons-nous la force de rompre avec des traditions séculaires et de répudier un héritage funeste? La voie dans laquelle nous devrons marcher est toute tracée. Il faut débarrasser l'Evangile de tout ce qui le défigure, de tout ce qui paralyse son action sur le monde. La rencontre entre Jésus-Christ et l'âme humaine doit se faire d'une manière directe et personnelle. Que le pasteur, que l'Eglise, en tant qu'institution visible, avec ses rites et ses symboles, s'efface de plus en plus! Que la Parole de Dieu frappe d'aplomb la conscience, et que chacun soit mis en demeure, par un régime franchement libéral, de s'intéresser directement aux problèmes religieux! Ne cherchons point pour l'Evangile d'appuis extérieurs; ne nous adressons pas pour le

défendre ou pour le propager au pouvoir civil; ne mendions pas en sa faveur des honneurs et des privilèges terrestres. Plus la religion apparaîtra dans son auguste majesté, débarrassée de tous les appareils d'emprunt qui frappent les yeux, plus elle sera puissante sur les consciences. C'est là une vérité attestée par l'histoire et par l'expérience individuelle. Aussi voudrions-nous, en finissant, répéter cette parole prononcée naguère au congrès de Berne et qui résume en quelque sorte la pensée développée dans ces pages : « Séparez au plus tôt la religion de l'Etat et ne séparez jamais la morale de la religion ! »

F. Lichtenberger.

N

NÉCESSITÉ. La nécessité est le caractère de ce qui ne peut pas ne pas être. On distingue deux espèces de nécessités : la nécessité absolue et la nécessité hypothétique ou relative. La nécessité absolue appartient à ce qui est nécessaire en soi et par soi; la nécessité relative appartient à ce qui résulte nécessairement d'une autre chose une fois posée. La nécessité absolue nous apparaît comme le caractère, dans l'ordre des existences, du premier des êtres; et, dans l'ordre de la connaissance, des premières vérités. Ne pouvant ni faire sortir les existences du néant absolu, ni prolonger sans fin la série des existences relatives, deux choses qui répugnent invinciblement à notre raison, nous sommes obligés d'avouer comme origine des choses un principe existant en soi et par soi. D'autre part, les principes vraiment rationnels, le principe d'identité, le principe de raison suffisante, nous apparaissent également comme absolument nécessaires. On peut, il est vrai, soutenir que c'est parce que notre intelligence est ce qu'elle est, que ce premier être et ces premières vérités nous semblent tels. Leur apparente nécessité absolue serait elle-même une conséquence de la nature et de la constitution de notre raison. Parler ainsi, c'est supposer que notre raison est peut-être foncièrement enharmonique avec la réalité. Cette supposition est permise et même irréfutable, mais elle est gratuite et mène au scepticisme absolu, position intenable malgré qu'on en ait. On peut donc passer outre et admettre que ce qui est pour la raison le nécessaire absolu est purement et simplement le nécessaire absolu. Reconnaissons d'ailleurs que, forcés d'avouer le nécessaire absolu, nous sommes impuissants à le comprendre. Comprendre, c'est pour nous dériver, c'est-à-dire subordonner. Notre raison étant ce qu'elle est, il est donc contradictoire que le nécessaire absolu puisse être compris. Pourquoi Dieu est-il ? Répondre à cette question serait faire de l'existence de Dieu une chose relative. Aussi, lorsque les théologiens et les philosophes ont essayé, dans une déduction

célèbre, connue sous le nom de preuve ontologique, de dériver l'existence de Dieu de l'essence même de Dieu, cette déduction, si elle n'était un pur sophisme, n'eût abouti qu'à ériger l'essence considérée à part de l'existence, c'est-à-dire une abstraction logique, en véritable absolu, et à transformer en relatif le Dieu réel et vivant. De plus, le mystère ne serait encore que reculé, car pourquoi l'essence elle-même, qui entraîne à sa suite l'existence, est-elle absolue? Pareillement, si on nous demande pourquoi le principe d'identité est nécessaire, nous n'avons pas d'explication à donner. Il paraît tel à notre raison, c'est tout ce que nous pouvons dire. — Ce premier être et ces premières vérités exceptés, tout ce que nous admettons comme nécessaire n'est tel que d'une nécessité relative. Cette nécessité relative est de deux espèces : logique, dans l'ordre des vérités; physique, dans l'ordre des existences. La nécessité logique est le caractère de toute conséquence. La nécessité physique est le caractère que l'on prête aux effets, réserve faite des actions libres. L'une a pour fondement le principe d'identité, l'autre a pour fondement les lois de la nature. Et de ceci résulte entre ces deux espèces de nécessité une grande différence. Aucun doute ne peut s'élever sur la première, car nous en saisissons la raison, à savoir l'identité de la conséquence avec son principe. Mais quelle est la raison de la nécessité de l'effet? Cette raison nous échappe. La loi, il est vrai, affirme que telle cause étant donnée, tel effet doit suivre. Mais la loi elle-même, comment et pourquoi est-elle nécessaire? Le principe d'identité qui rend compte de la conséquence apparaît naturellement à la raison comme nécessaire; mais les lois de la nature qui rendent compte des effets ne nous semblent en rien nécessaires. Il est bien vrai aussi que les lois particulières se résolvent elles-mêmes en d'autres lois plus générales, relativement auxquelles elles sont nécessaires. Mais qu'importe si, parvenus aux lois suprêmes, nous n'apercevons pas la nécessité de ces lois? Or c'est ce qui arrive, comme le prouve l'origine expérimentale de la connaissance que nous en avons. N'y eût-il en définitive qu'une seule loi, portant que toute cause A doit être suivie de l'effet B, nous n'avons aucune raison de penser que c'est nécessairement qu'il en est ainsi. Tout effet est par hypothèse distinct de sa cause; or, quelle raison avons-nous d'admettre que, une chose étant posée, il faille nécessairement qu'une autre chose soit? Et quelle raison aussi avons-nous d'admettre que cette seconde chose doive nécessairement être telle chose et non pas telle autre? Ainsi, une cause étant posée, nous n'apercevons pas de nécessité ni à ce que l'effet soit tel, ni même à ce qu'il y ait un effet; ou, en d'autres termes, aucune cause ne nous apparaît comme la raison suffisante ni d'un effet déterminé, ni même d'un effet quelconque (voy. l'article *Positivisme*). D'où l'on sera peut-être amené à tirer cette conclusion : qu'il n'y a pas dans le monde de loi naturellement nécessaire, ni par conséquent d'effet naturellement nécessaire; que la loi n'est loi, que la cause n'est cause, qu'en vertu d'un décret qui confère à celle-ci sa puissance, à celle-là sa nécessité. C'est dans des raisons morales, écrivait Leibnitz, qu'il faut chercher les principes derniers des lois de la mécanique. Et Auguste Comte lui-même disait vers la fin de sa vie, dans un vers qu'un de

ses disciples nous a conservé : « Pour expliquer les lois, il faut des volontés. » — Sur la question de savoir si tout est nécessaire dans le monde une fois donné, voyez les articles *Déterminisme* et *Liberté*.

ELIE RABIER.

NIERMEYER (Antoine), poète et exégète néerlandais, né à Vlaardingen (Hollande méridionale) le 2 septembre 1814, et élevé d'abord au collège de Schiedam. A l'université de Leyde, où il étudia le Nouveau Testament sous l'habile direction de van Hengel, il obtint une mention honorable pour un mémoire sur la religion des Bataves avant l'introduction du christianisme. Appelé comme pasteur à S'Heer-Arendskerk (Zeelande), en 1840, il y gagna toutes les sympathies par la simplicité et l'aménité de son caractère ; c'est alors qu'il publia quelques poésies, une *Imitation du cantique des cantiques*, et une autre sur *le Malin Esprit dans la superstition du peuple hollandais*. Mais bientôt l'exégèse du Nouveau Testament devint son étude favorite, et il obtint coup sur coup, en 1846 et 1850, la médaille d'or de la société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne par ses mémoires sur l'authenticité de l'épître aux Ephésiens et sur celle des écrits johanniques. Dans ces ouvrages, il reprenait un à un les passages invoqués par l'école de Tubingue contre l'authenticité, démontrait l'arbitraire de cette critique dans la plupart des cas et soutenait la thèse d'un développement dans la pensée de l'apôtre Jean. Ces travaux lui valurent le grade de docteur en théologie de la faculté de Leyde, et, après un court ministère à Wemeldingen, la nomination comme professeur à la même faculté, en remplacement de son maître van Hengel (1853). L'année précédente, il avait été désigné par le synode général de l'Eglise réformée néerlandaise pour faire partie du comité de traduction du Nouveau Testament. Son enseignement exégétique donnait les plus grandes espérances ; il avait entrepris l'étude approfondie des titres des épîtres de saint Paul et celle de l'Apocalypse, lorsqu'une mort prématurée l'enleva à l'estime de ses collègues et à l'affection de ses élèves (10 avril 1855). — Ouvrages principaux : *Authenticité de l'épître aux Ephésiens*, suivi de la *Critique de l'école de Tubingue*, 2 vol., La Haye, 1847-48 ; *Etat actuel de la critique du Nouveau Testament* (poème), 1849 ; *Magasin de critique et d'exégèse*, 3 vol., Leyde, 1850-52 ; *Authenticité des écrits johanniques*, suivi d'*Appendices* à l'appui de sa thèse, 2 vol., Leyde, 1852-53.

O

OFFICE CANONIAL. — On nomme ainsi l'ensemble des lectures, des prières et des hymnes que les prêtres de l'Eglise catholique doivent « réciter » chaque jour de l'année, à certaines heures. Sa qualification de *canonial* lui vient de ce qu'il a été fixé et déterminé par les canons

ou règles de l'Eglise, soit pour ce qui en forme la substance, soit pour le mode de sa célébration. Le corps de ces lectures et de ces prières était anciennement appelé *cursus*, désignation qu'il conserve encore aujourd'hui chez les Grecs, à cause du cours du soleil sur lequel les heures se règlent. La coutume des prières à certaines heures remonte à une haute antiquité. Saint Cyprien, dans son traité de l'*Oraison Dominicale*, en parlant de l'habitude juive de prier quatre fois par jour, ajoute que, chez les chrétiens, ces prières sont devenues plus fréquentes et plus nombreuses. Toutefois, dans cette page admirable, le pieux évêque de Carthage ne précise pas toutes les heures de la priere ; il ne parle que du matin, du soir et de la nuit. Il est aussi fait mention de ces heures consacrées à la prière, dans Tertullien (*De Jejun.*, c. 10), dans Origène (*De orat.*, n. 12) et dans Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VII, 7). Voir Bergier, *Dict. de Théol.*, art. *Heures*. — Les *Constitutions Apostoliques* commandent de prier le matin, à Tierce, à Sexte, à None, au soir et au chant du coq, *usque ad galli cantum*. Basile, de Césarée, dans ses *Ascétiques* (Traité de la Vie religieuse et solitaire, chap. III), parlant des moments de la prière, veut que, comme David (Ps. CXIX, 164) « on « s'acquitte tous les jours envers Dieu dans la prière de ce mystérieux nombre de sept. » Jérôme, dans son commentaire sur Daniel, et dans ses Epîtres à Eustochium, à Læta et à Démétriade ; Ambroise de Milan, et Cassien dans ses *Institutions*, parlent des sept heures canoniales. Mais, dans ces époques reculées, ces prières n'étaient point ce qu'elles sont devenues depuis, une combinaison méticuleuse dans laquelle les plus habiles ont bien de la peine à se reconnaître ; elles étaient l'effusion continue d'une piété libre et lumineuse et non une tâche pénible privant l'âme de tout essor spirituel et intime, telle qu'est aujourd'hui la récitation des sept offices canoniaux. — L'usage de ces offices se répandit à mesure que la distinction entre les laïcs et les clercs s'accentuait, les évêques imposant à ces derniers des dévotions plus longues qu'aux autres chrétiens. Les moines de la Mésopotamie et de la Palestine, les solitaires de la Thébaïde, les cénobites de la Scété, s'étant astreints à des lectures et à des prières très longues, peuvent être considérés comme les premiers fondateurs de cette institution ecclésiastique. Leurs « règles » les obligeaient à lire la Bible entière dans le cours d'une année ; le Psautier devait être récité en une semaine et même, pour quelques-uns, en un jour. Le clergé voulant imiter ces usages monastiques, fut bientôt obligé de les modifier en abrégeant la longueur des offices, de là le nom de *Breviarium : « quasi breve orarium »*, l'office divin abrégé, ou abrégé des prières, comme le fait remarquer Grancolas. — Les offices composant les Heures canoniales diffèrent selon les Bréviaires ; ils sont plus longs dans les uns, plus courts dans les autres ; mais on retrouve chez tous la même construction. Leur ordre et leur conception résultent évidemment de principes reconnus comme immuables par la science liturgique. Qu'on ouvre le Bréviaire Romain ou le Bréviaire mozarabique, les Bréviaires monastiques ou les Bréviaires diocésains, on retrouve, à peu de chose près, le même plan, les mêmes dispositions, la même symétrie et cela, on le pressent, en raison de

certaines règles d'un sens profond et vraiment scientifique. — De tous les Bréviaires, le plus ancien, comme le plus autorisé, est, en Occident, le Bréviaire Romain ; c'est lui que nous prendrons pour examiner en détail l'office des différentes Heures cononiales, nous réservant toutefois de lui comparer le Bréviaire Parisien qui était encore, il y a peu d'années, en usage dans presque tous les diocèses de France, à de légères modifications près. — Nous avons dit que les Heures canoniales sont au nombre de sept, on pourrait même dire huit, à cause des Laudes qui, tout en formant un office spécial, sont considérées comme faisant partie des Matines. On les partage en *Heures majeures* et en *Heures mineures* ou *petites Heures*. Les Heures majeures sont celles qui commencent et finissent la journée, les mineures celles qui en occupent le milieu. Les voici dans leur ordre : L'office nocturne ou *Matines* avec les *Laudes*, *Prime*, *Tierce*, *Sexte*, *None*, *Vêpres* et *Complies* (voir l'article *Bréviaire*). « Ces heures, dit le savant Lœhe, ont chacune leur « caractère propre, et réunies, elles forment un ensemble dont toutes les « parties sont étroitement liées entre elles, et qui est éminemment pro« pre à sanctifier la journée du chrétien. » Ce qui doit tout d'abord être remarqué comme le trait caractéristique de ces offices, c'est qu'ils sont tout bibliques, c'est-à-dire qu'à l'exception des Collectes, des Hymnes et des prières (*preces*), ils se composent surtout de psaumes, de lectures et de versets tirés de la sainte Ecriture. C'est du reste ce que va démontrer l'examen que nous allons faire de chacun d'eux, en décrivant les éléments dont il se compose. — Les *Matines* ouvrent l'office quotidien, on les chantait autrefois pendant la nuit dans les églises. Elles commencent, comme toutes les autres heures, par l'Oraison dominicale, cette prière dictée par le divin Maître et qui, à cause de cela, doit passer avant toutes les autres. Viennent ensuite l'*Ave Maria*, qui est d'une introduction relativement récente dans le corps de l'office; et le *Credo* qui rappelle que la foi est le fondement de toute relation avec Dieu, selon cette parole de l'épître aux Hébreux XI, 6, « qu'il faut que celui qui vient à Dieu croie que Dieu « est, et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent. » A cette confession de la foi se succèdent dans l'ordre suivant : deux *versets* tirés des Psaumes : « Seigneur, ouvre mes lèvres, et ma bouche « annoncera ta louange » (Ps. LI, 15) « O Dieu, hâte-toi de me déli« vrer ; hâte-toi de me secourir, ô Seigneur. » (Ps. LXX, 1). Reconnaissant son indignité et son impuissance à louer Dieu, le ministre lui demande sa force sans laquelle il reconnaît être absolument incapable de l'action qu'il entreprend. La *doxologie* « Gloria Patri » rappelle que l'objet de l'office est de glorifier le Dieu trois fois saint auquel appartient la louange et l'action de grâces pour tous les bienfaits qu'on a reçus de lui. — L'*Invitatoire*, dans lequel retentit un appel à l'adoration, fait entendre la voix de l'Esprit conviant les âmes au banquet du royaume de Dieu : « Venez, adorons et nous prosternons, et nous agenouillons devant le Seigneur qui nous a faits » (Ps. XCVI, 6). Cet invitatoire varie selon les temps et les jours de l'année ecclésiastique, la plupart des fêtes ont leur invitatoire propre. « Il est à l'Office ce que le texte est au « discours », dit un liturgiste contemporain. Il résume, pour ainsi dire,

le mystère de la fête qu'on célèbre, et renferme dans un abrégé d'une concision pleine de justesse tout l'objet et le caractère de l'office. « C'est la pensée mère à laquelle toutes les autres se subordonnent, le centre auquel toutes les affections se rapportent, le but vers lequel tout doit tendre, » dit encore l'auteur que nous venons de citer (*Le saint Office*, par L. B., directeur au sémin. de Saint-Sulpice). Le psaume XCV, étant lui-même une sublime et retentissante invitation à la prière et à l'adoration, est ensuite récité tout entier, comme un commentaire de l'invitatoire. Ce psaume est dit tous les jours, sauf à l'Epiphanie dont le mystère semble dispenser de tout appel à la louange, sa célébration n'ayant d'autre but que d'inviter les pécheurs à venir à Jésus pour l'adorer et le servir avec les Mages. L'*Hymne* qui, comme l'invitatoire, varie selon l'époque où l'on se trouve, vient à la suite du psaume 95, et semble répondre à son pressant appel. On entre ici proprement dans le centre du culte, l'âme s'élève, et le chant, s'ajoutant à la parole, la revêt d'un charme et d'une harmonie qui lui donnent un caractère sacré, presque céleste. Les hymnes du Bréviaire Romain sont d'une latinité médiocre, mais elles ont un accent de piété naïve et touchante qu'on ne retrouve pas toujours dans celles du Bréviaire de Paris qui lui sont bien supérieures sous le rapport du style et de l'élégance. — L'hymne chantée, on passe à la récitation des *Psaumes* et des *Leçons* (*lectiones*) qui, pour les Matines, se divisent en trois nocturnes. Les féries et les octaves de Pâques et de Pentecôte n'ont qu'un nocturne. Chaque nocturne est ordinairement composé de trois psaumes, ayant chacun leur antienne; de trois leçons précédées d'une bénédiction et suivies d'un répons. L'unique nocturne des féries et le premier des dimanches ont douze psaumes. Tout office se compose de trois ou de neuf leçons selon le nombre des nocturnes; les trois premières leçons sont tirées des Ecritures de l'ancien ou du nouveau Testament, les six dernières des écrits des Pères de l'Eglise. C'est ainsi qu'à l'effusion de la foi et à la louange succède l'instruction. La parole de Dieu précède la parole des hommes; à la voix de l'Esprit s'ajoute celle de l'Eglise représentée par ses docteurs les plus anciens et les plus autorisés. La conception est certes grande et belle; mais sa mise en pratique décèle une erreur funeste, celle de l'insuffisance de l'Ecriture qu'il faut expliquer par la tradition pour la compléter. De plus, en n'acceptant pour interprètes du texte sacré que les pères de l'Eglise, l'office canonial arrête ainsi les progrès de l'exégèse et de la critique scientifique dont chaque siècle vient enrichir la théologie chrétienne. L'esprit, entravé dans son activité, rivé à un enseignement immuable et inflexible, s'immobilise dans un moule qui l'étouffe, sous un joug qui l'écrase et qui éteignent en lui toute vie propre. Il faut savoir admirer sans doute la structure litturgique de l'office traditionnel, mais avoir soin de ne pas se laisser entraîner à son égard à un engouement dont l'excès peut devenir fatal. Nous avons dit que les trois premières leçons des nocturnes étaient tirées de l'Ecriture sainte, mais il faut ajouter que chacune d'elles ne se compose que d'un très petit nombre de versets; c'est ici que le livre des offices mérite trop bien son titre de Bréviaire. On souffre de voir à quelles proportions infimes,

nous dirions presque dérisoires, l'Ecriture sainte se trouve réduite dans cet arrangement, surtout quand on constate qu'on n'a écourté la parole de Dieu que pour faire place à des écrits humains, respectables sans doute, mais qui ne sauraient jamais suppléer au texte sacré. Voici l'ordre dans lequel le Bréviaire Romain prescrit cette lecture abrégée des Saintes Ecritures : — Du premier dimanche de l'Avent au jour de Noël, Esaïe. — Du premier dimanche après Noël jusqu'au dimanche de la Septuagésime, les quatorze épîtres de saint Paul. — Du dimanche de la Septuagésime au dimanche de la Passion, le Pentateuque. — Du dimanche de la Passion à Pâques, Jérémie et Baruch. — De Pâques au second dimanche après, les Actes des Apôtres. — Du second au quatrième dimanche après Pâques, l'Apocalypse. — Du quatrième au cinquième dimanche après Pâques, l'épître de saint Jacques. — Du cinquième dimanche après Pâques au dimanche après l'Ascension, les deux épîtres de saint Pierre. — Du dimanche après l'Ascension au jour de la Pentecôte, les trois épîtres de saint Jean et celle de saint Jude. — De la Pentecôte au premier dimanche d'août, Josué et tous les livres qui suivent jusqu'à celui de Néhémie inclus. — Du premier dimanche d'août au premier dimanche de septembre, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, la Sagesse et l'Ecclésiastique. — Du premier au troisième dimanche de septembre, Job. — Du troisième dimanche de septembre au premier dimanche d'octobre, Tobie, Judith, Esther avec son addition apocryphe. — Du premier dimanche d'octobre au premier dimanche de novembre, les deux livres des Maccabées. — Du premier au troisième dimanche de novembre, Ezéchiel. — Du troisième au quatrième dimanche de novembre, Daniel. — Du quatrième dimanche de novembre au premier dimanche de l'Avent, les douze petits prophètes. — Les leçons qui suivent ces fragments de l'Ecriture sont, pour les dimanches et les fêtes, des extraits des Pères de l'Eglise, comme nous l'avons dit; les trois dernières sont des passages d'homélies de quelqu'un de ces Docteurs sur l'évangile du jour. Pour les jours, de beaucoup les plus nombreux, où l'on célèbre la fête d'un saint, elles se composent du récit de sa vie. Ces courtes biographies sont la partie faible du Bréviaire Romain ; elles ne sont, pour la plupart, que d'absurdes légendes faites sans critique et sans goût, où les miracles apocryphes, les détails grotesques, les platitudes grossières vont jusqu'à l'insanité. Le Bréviaire de Paris y a substitué des notices biographiques d'un vrai mérite, au point de vue de la science historique; ses vies de saints sont très bien faites à tous égards, et se font remarquer par leur élégance de forme. Après ces leçons, viennent des *Répons* et des *Versets* admirablement choisis. C'est ici que brille la science liturgique des auteurs du Bréviaire. Ce qu'il a fallu de connaissance biblique pour composer cette portion de l'office est chose véritablement inouïe. Après les leçons de l'Ecriture surtout, il faut voir avec quelle justesse et quelle précision ces passages viennent s'adapter à ce qui vient d'être lu ! Les rapprochements heureux, les harmonies profondes se produisent à la fin de chaque leçon avec un effet merveilleux pour l'édification ; et cette sorte de dialogue entre la leçon elle-même et les répons qui la suivent donne

à cette partie du culte quelque chose d'émouvant. C'est comme un sublime entretien s'établissant entre l'Epoux et l'Epouse, dans lequel, au Dieu qui enseigne par sa parole, l'âme répond par son gémissement ou par son chant d'amour ; une voix du ciel suivie d'un écho de la terre. « Le répons est à la leçon ce que l'antienne est au psaume, » c'est l'amen de la foi à l'enseignement divin, le mot suprême de la piété qui adhère à la doctrine d'en haut et qui la reçoit avec un religieux respect. — L'office de Matines se termine par le *Te Deum*, ce cantique attribué à Ambroise et à Augustin ; il est précédé par la « bénédiction » *ad societatem civium supernorum perducat nos Rex Angelorum*. Ce cantique, où la louange s'élève jusqu'au triomphe, est une magnifique conclusion de la première partie de l'office canonial. La piété chrétienne n'a peut-être jamais trouvé un langage plus élevé, des accents aussi sublimes pour exprimer à Dieu sa reconnaissance et son adoration. — Des *Laudes*. Bien que distinctes des Matines, les Laudes en font partie, les deux réunies ne forment qu'une seule heure; elles se succèdent généralement sans interruption. Les Laudes, destinées à être chantées après minuit et annonçant le lever du jour, expriment les sentiments de l'Eglise au moment où l'aurore étend ses clartés à l'horizon. De même que la nature, plongée dans les ténèbres de la nuit, semble sortir de son sommeil et de son silence pour faire monter vers Dieu le chant de ses harmonies, ainsi, à ce moment même, l'Eglise élève vers son Epoux-Sauveur l'hymne de la louange et le chant de l'action de grâces. Les Laudes commencent par le verset *Deus in adjutorium*, « O Dieu, hâte-toi de me délivrer, » (Ps. LXX, 1) comme l'office nocturne. La doxologie *Gloria Patri* vient ensuite; puis on passe à la récitation des Psaumes. Après, pour les dimanches et les jours de fête, le « cantique des Trois Enfants, » tiré de l'addition apocryphe au livre de Daniel : « ouvrages du Seigneur, » dans lequel l'Eglise fait retentir l'antienne joyeuse du concert universel de tous les êtres dont elle est l'intelligent et sensible interprète. Chaque jour de la semaine a son cantique spécial ; le lundi : cantique d'Esaïe (XII, 1-6.) — Le mardi : cantique d'Ezéchias (Esaïe XXXVIII, 10-20) — Le mercredi : (1 Sam. II, 1-10.) — Jeudi : cantique de Moïse (Exode XV, 1-19.) — Vendredi : cantique d'Habacuc (III). — Samedi : cantique de Moïse (Deutér. XXXII, 1-43). — Le Bréviaire de Paris, on ne sait pourquoi, a interverti cet ordre, transférant le cantique d'un jour à un autre, tout en conservant les mêmes textes; mais, par une innovation qui a paru heureuse à beaucoup, il a doté plusieurs solennités de cantiques appropriés au mystère qu'elles sont appelées à célébrer. Nous croyons utile de les indiquer ici selon le cycle de l'année ecclésiastique. 1er Dimanche de l'Avent : Esaïe LI, 3-6. — Vigile de Noël : Michée V, 2-5 jusqu'au mot *paix*. — Noël : Esaïe XXV, 1-9. — Vigile de l'Epiphanie : Esaïe LV, 3-5. — Epiphanie : Esaïe IL, 13-21. — Présentation de notre Seigneur dans le temple : Sophonie III, 14-17. — Jeudi saint : 2 Samuel XXII, 2-7. — Vendredi saint : Esaïe V, 1-6. — Samedi saint : Jonas II, 3-10. — Pâques, Esaïe, LXIII, 1-5. — Au temps pascal, pour le jeudi : 1 Chroniques XXIX, 10-13. — Au temps pascal, pour le vendredi : Esaïe XXVI, 1-12. — Mercredi

des Rogations : Daniel VII, 13-14. — Ascension : Daniel III, 52-56. — Octave de l'Ascension : Apocalypse XV, 3-4-19 : 1-2. — Vigile de la Pentecôte : Esaïe LIX, 19-21. — Fête du saint Sacrement : Proverbes IX, 1-11. — Annonciation de notre Seigneur : Esaïe LII, 7-10. — Toussaint : Esaïe XXVI 1-12. — De ce cantique, on revient à la récitation de *Psaumes* exprimant la joie et la louange. Une *Hymne* suivie d'antienne, de verset et de répons suit immédiatement ces psaumes, et les Laudes se terminent invariablement par le cantique de Zacharie (Luc I, 67-79). Cette fin de l'office nous fait passer des paroles de l'ancienne économie aux consolations de la nouvelle, sur le seuil de laquelle le chant prophétique d'un des derniers sacrificateurs selon l'ordre d'Aaron annonce la grâce révélée en Jésus-Christ, que le précurseur vient publier. Rien ne saurait mieux rappeler au ministre des autels qu'il est appelé, comme Jean-Baptiste, à conduire les âmes à Celui qu'il est chargé de faire connaître et qui seul ôte les péchés du monde. — Le jour a commencé, Matines et Laudes, qui forment la première des Heures majeures, sont terminées ; nous entrons maintenant avec Prime dans le corps des petites Heures destinées à soutenir le chrétien dans les travaux et les luttes de la journée. Elles tracent le chemin et en montrent le terme, elles éclairent l'âme dans sa marche vers le ciel, comme le soleil éclaire le jour dans sa course quotidienne. Elles ont pour substance le psaume CXIX : ce psaume d'or, qui de tous temps a fait les délices de l'enfant de Dieu ; on le commence à Prime et on le termine à None : Il accompagne ainsi le serviteur de Dieu à tous les moments du jour pendant la semaine, car, sauf de légères modifications, du dimanche au samedi, les petites Heures sont invariables dans le rit romain. Qu'on nous permette ici une légère digression ; c'est la pensée des impressions religieuses, des consolations et des ineffables ravissements qu'un tel office bien médité a dû produire dans le cœur des fidèles à travers les siècles ; pour ne citer qu'un exemple, nous donnerons celui de Pascal : « Il avait un goût sensible pour tout l'office, dit M^me^ Périer, sa sœur, mais surtout pour les petites Heures, parce qu'elles sont composées du Psaume CXVIII » (CXIX dans l'hébreu) « où il trouvait des choses admirables. Quand il s'entretenait avec ses amis de la beauté de ce psaume, il était transporté et paraissait hors de lui-même. » — Examinons maintenant chacune des petites Heures en particulier, en commençant par la première qui est celle de Prime. — 1. *Prime.* Après le *Pater*, l'*Ave*, le *Credo* et le verset *Deus in adjutorium* par lesquels on commence toutes les Heures, Prime s'ouvre par une hymne de saint Ambroise : *Jam lucis orto sidere.* Après cette hymne qui est la même pour tous les jours de la semaine, trois psaumes, dont une division du psaume CXIX. Le dimanche, on ajoute ici le symbole de saint Athanase ; les jours ordinaires, on passe tout de suite au capitule suivi de répons et de versets, après lesquels on prononce les prières et les oraisons qui sont d'une grande beauté. Lorsque Prime est célébré au chœur, on lit dans le martyrologe et dans le nécrologe. Avec cette heure, le chrétien entre dans la carrière qui s'ouvre devant lui avec le retour de la lumière. Après les ténèbres de la nuit, c'est l'heure convenable pour

la prière, la louange et la supplication; l'heure de Prime lui enseigne ces pieux exercices et l'aide à les pratiquer, en l'invitant à se tourner vers Dieu dès le point du jour. — 2. *Tierce*, comme Laudes, a son hymne après les formules introductives, et se compose d'un fragment du Psaume CXIX, d'un capitule, de versets, de répons et de l'oraison du jour. Cette heure, intermédiaire entre le commencement de la journée et son milieu, est celle où se célèbre, dans l'Eglise catholique, la cérémonie qui est le centre de son culte, la messe. Les auteurs liturgistes lui attribuent un caractère tout particulier de sainteté qu'ils rattachent à ce qui est dit de la descente du Saint-Esprit, dans Actes II, 15. — Le Bréviaire de Paris avait introduit à l'office de Prime, après la lecture du nécrologe, un passage tiré des canons des Conciles, ce qui faisait acquérir aux ecclésiastiques une connaissance pratique de ces lois auxquelles leur Eglise se soumet. — 3. *Sexte*. L'Heure de Sexte, après l'hymne *Rector potens*, attribuée à saint Ambroise continue la récitation du Psaume CXIX que Prime a commencée. Un capitule, des répons et des versets en forment la conclusion. C'est le moment où le soleil, arrivé à son point le plus élevé, va commencer sa marche décroissante. C'est l'heure d'intermittence entre les travaux du matin et ceux du reste de la journée; si le corps doit renouveler ses forces en prenant de la nourriture, l'âme, se rappelant que l'homme ne vit pas de pain seulement, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu, l'âme aussi doit rechercher le secours de la grâce et le demander par ses prières ferventes au Seigneur. Les écrivains ascétiques aiment à rappeler que c'est à l'heure de sexte que Jésus se reposa au puits de Sichar pour enseigner la Samaritaine (Jean IV, 6) et, plus tard, qu'il fut attaché à la croix (Matth. XXVII, 45; Luc XXIII, 44.) — 4. *None*, après l'introduction uniforme, nous présente une hymne en rapport avec ce moment de la journée, et achève la récitation du Psaume CXIX. Suivent un capitule, des répons et des versets. Tierce, sexte et none, comme le fait remarquer Lœhe, ont le même organisme, le même caractère. Elles sont relativement courtes, à cause des occupations et des travaux dont sont remplis ces moments de la journée; mais elles suffisent pour aider l'âme à se renouveler dans les sentiments de la piété, et à s'approcher de Dieu en méditant sur l'excellence de sa parole décrite dans le Psaume CXIX. A None, nous sommes arrivés à cette phase de la journée où le soleil s'incline vers la fin de sa course; déjà s'annonce le soir, c'est le moment de demander au Seigneur de finir saintement ce que nous avons commencé avec lui, et de nous rappeler que chacun de nos jours est une image de notre vie. Le côté mystique de None est trop impressif pour que nous le passions sous silence, c'est en effet l'heure à laquelle notre divin Sauveur, baissant la tête et rendant l'esprit, consommait le sacrifice expiatoire dont dépendait notre rédemption. C'est l'heure où il demanda le pardon pour ses ennemis, remit à son Père son âme juste et sainte, en prononçant le mot suprême: « Tout est accompli! » Heureux le chrétien à qui l'heure de None rappelle ces grands souvenirs, et qui, plein d'amour devant les mystères qu'ils contiennent, éprouve le besoin de prier et d'adorer! — 5. *Vêpres*. Cette Heure a une structure particulière et toute différente de celle

des petites Heures, en raison de sa place dans la journée chrétienne et du sens liturgique qui lui est propre. Vêpres comme nous l'avons dit, appartient, ainsi que complies, aux Heures majeures; elles forment avec elles la conclusion de tout l'office canonial. Elles pourraient se résumer dans ce verset d'un psaume : « Seigneur, que ma prière te soit agréable comme le parfum, et l'élévation de mes mains comme l'oblation du soir » (Ps. CXLI, 2). C'est le moment de l'action de grâces pour tous les bienfaits reçus pendant le jour qui vient de s'écouler. Le soir est arrivé, l'obscurité se répand de plus en plus autour de nous, et la nature nous offre une image de notre vie qui, elle aussi, décline en s'avançant vers la vallée des ombres. « La nuit vient, » et tout doit nous porter à regarder ce jour parfait et bienheureux qui lui succèdera. La lumière éternelle à laquelle le demi-jour d'ici-bas doit faire place, vient briller à l'horizon de notre pensée et nous aider à désirer le repos qui reste encore pour le peuple de Dieu. Aussi les psaumes des vêpres nous parlent-ils généralement de la gloire de Jésus qu'ils nous montrent « assis à la droite de la Majesté divine, dans les lieux très hauts » (Hébr. I, 3.) ainsi que du bonheur des rachetés parvenus à la perfection dont ils nous font pour ainsi dire entendre les sublimes cantiques. — Les Vêpres se composent de cinq psaumes dont le nombre ne varie jamais, d'un capitule suivi d'une hymne qui change selon les saisons ou les fêtes de l'année ecclésiastique. Un verset et un répons y succèdent, puis vient le *Magnificat*, cet admirable cantique de la Vierge mère (Luc I, 46-55), où la foi de l'humble servante du Seigneur fait entendre des accents d'une tendresse émouvante et d'une beauté incomparable. Tout ce que l'âme chrétienne a lu et médité depuis les Matines, tout ce qu'elle a recueilli de promesses et de consolations à l'école du Seigneur au moyen de l'office parcouru, tout l'a amenée graduellement à cet état de confiance et de paix, à cette espèce de sommité spirituelle, du haut de laquelle on contemple les merveilles de la grâce se déroulant à travers les âges; l'âme, alors, s'écrie, comme ne se possédant plus : « Mon âme magnifie le Seigneur; et mon esprit est ravi de joie en Dieu mon Sauveur! » Si nous ne pensions pas que les hommes pieux qui ont composé cet office ont été assistés et dirigés par l'Esprit saint dans leur travail, nous dirions qu'il y a dans la pensée d'avoir placé ce cantique à cet endroit de l'office, un véritable trait de génie. Ce cantique chanté, avec la doxologie *Gloria Patri* pour terminaison, la collecte du jour est récitée, c'est la fin de Vêpres. Les auteurs qui ont traité de cette partie de l'office exhortent les ecclésiastiques à se rappeler que c'est à l'heure de Vêpres que notre Seigneur Jésus-Christ célébra son dernier souper (Matthieu XXVI, 20) et qu'il se révéla aux deux disciples d'Emmaüs, en leur rompant le pain qu'il avait béni. (Luc XXIV, 29-31). — 6. *Complies*. L'heure majeure de Complies est la dernière de l'office canonial, elle vient le clore ou mieux le couronner par le recueillement dont chacun de ses éléments porte l'empreinte. Elle s'ouvre par une bénédiction dans laquelle la nuit qui est venue apparaît comme une image de la tombe : « Que le Seigneur tout puissant nous accorde une « nuit tranquille et une heureuse fin. » L'assemblée y répond sobre-

ment par un seul « Amen. » Suit une « leçon brève » accompagnée de versets et de répons. Puis, viennent le *Pater* et le *Confiteor* ou confession des péchés, après lesquels se succèdent des versets, des répons et la doxologie *Gloria Patri*. On passe alors à la récitation des psaumes, puis successivement au chant de l'hymne *Te lucis ante terminum*, à la lecture du capitule, à un dialogue expressif par versets et répons et au chant du cantique de Siméon (Luc II, 29-32). De nouveaux versets avec leurs répons viennent encore, et le tout se termine par l'admirable oraison *Visita quæsumus*, suivie de la bénédiction. C'est la prière du soir dans toute sa grandeur chrétienne, dans sa mélancolie consolée. L'âme fidèle veille avec Jésus qu'elle suit jusque dans les ombres du jardin où il a gémi sous une sueur sanglante ; elle puise dans le souvenir de cette agonie une force et une paix qui lui donnent l'espérance. Elle confesse ses fautes dans le sentiment de sa misère, mais elle regarde à Celui qui est descendu dans la mort pour lui donner la vie, et elle demeure ferme comme voyant Celui qui est invisible. Le cycle a été parcouru ; la prière a soutenu et accompagné tous ses moments ; les *Matines* ont été dites à minuit ; les *Laudes*, à l'aurore ; *Prime*, au lever du soleil ; *Tierce*, à 9 heures ; *Sextes*, à midi ; *None*, à trois heures ; *Vêpres*, au coucher du soleil ; *Complies*, à la fin de la journée ; l'œuvre est achevée, l'office à déroulé les riches éléments de sa magnifique variété, dans une unité qui ne s'est point démentie. Les enseignements et les consolations de la parole divine ont été présentés à l'âme chrétienne dans un ordre progressif et admirable, dont on ne saurait trop relever l'excellence et la beauté. — On peut voir, d'après le rapide examen que nous venons de faire des différentes parties, de l'office canonial, qu'elles ont toutes un caractère commun, une analogie mutuelle avec le moment du jour auquel elles sont adaptées ; qu'elles se succèdent et s'enchevêtrent l'une l'autre dans un ordre logique et voulu ; si nous étions entrés dans des détails que nous avons laissés de côté, nous aurions eu, sans doute, à critiquer le mécanisme fastidieux, les innombrables recherches des antiennes, des renvois sans nombre qui interrompent si désagréablement et si laborieusement la récitation de l'office, mais nous n'avons pas cru devoir nous arrêter à ces ronces de la route. Les inconvénients que nous signalons ont été jugés depuis longtemps ce qu'ils sont. C'est ainsi que nous lisons dans une préface de la Liturgie anglicane sur « le service de l'Eglise, » à la date de 1548, au sujet de l'office canonial : « On y avait introduit tant d'histoires incertaines, de légendes fabuleuses, tant de répons, de versets, et de vaines répétitions, tant de commémorations et de synodales, que lorsqu'on avait commencé la lecture d'un livre de la Bible, ou qu'on en avait lu trois ou quatre chapitres, on omettait généralement le reste... D'ailleurs le grand changement et l'obscurité des règles qu'on appelait pies, ainsi que la multitude des changements qui survenaient pendant l'office, rendaient la tâche si ennuyeuse et si difficile, qu'il y avait souvent plus de temps perdu à chercher ce qu'on devait lire, qu'il n'en fallait pour le lire quand une fois on l'avait trouvé. » Mais, abstraction faite de ces défauts qui sont graves, nous l'avouons pleinement, il faut reconnaître que,

dans ses grandes lignes, l'office canonial est une œuvre de la plus haute valeur, le monument le plus admirable et le plus imposant de la science liturgique, soit par l'harmonie de ses diverses parties entre elles, soit par le sens psychologique de sa disposition et des éléments qui le composent. Il est facile de constater que la structure d'un tel édifice a été réglée par des lois et des principes dérivant d'une doctrine profonde sur le service de Dieu et sur les besoins de l'homme; doctrine qui constitue la vraie science liturgique. Aussi ne craignons-nous pas d'affirmer ici qu'il faut recourir à cette science pour s'occuper de liturgie, chose qui n'est pas du ressort de la fantaisie ou de l'ingérence individuelle, comme on le croit trop souvent. Il n'est plus permis d'ignorer ou de négliger, quand on veut s'occuper de liturgie, les immenses matériaux que les siècles ont amassés à son sujet et qui en ont fait une science ayant ses axiomes, ses procédés et ses applications. Il est bien certain, en tous cas, que les essais liturgiques qui ont été tentés jusqu'ici, sans s'être pénétrés des connaissances acquises dans ce domaine, ont avorté misérablement à cause de l'énorme arbitraire de leur conception, et que les Eglises qui voudront donner à leur culte un caractère rationnel et sacré, devront indubitablement recourir aux éléments traditionnels et scientifiques de la liturgie. — Le chant ecclésiastique qui vient apporter son concours à la célébration de ces divers offices, leur communique un nouveau cachet de grandeur; le chant grégorien, en particulier, a été créé, on le sent, pour s'adapter à ces psalmodies du sanctuaire ; grave, imposant, terrible ou consolant, plaintif ou joyeux selon les circonstances, il a les intonations qui répondent aux sentiments de l'âme. Pourquoi faut-il ajouter à tout ce qui vient d'être dit, que, dans la pratique, ces offices ne semblent pas éveiller, chez ceux qui sont astreints à leur célébration, les impressions qu'ils sembleraient devoir y faire naître! On sait comment le Bréviaire est récité en général, et ce n'est pas sans une surprise voisine de l'indignation que nous trouvons, dans les canonistes, de longues dissertations sur la mesure d'attention que l'on doit apporter à ces offices, et pour ainsi dire, sur la dose du respect qui leur est dû. Nous faisons grâce au lecteur de tout ce qu'ils ajoutent au sujet de ceux qui sont légalement *obligés* à les célébrer, dont l'énumération est longue, ainsi que de l'examen minutieux des cas qui leur permettent de s'en dispenser. — Il nous reste maintenant à donner, au moyen d'un tableau rapide, l'indication des psaumes et des cantiques dont l'office canonial se compose chaque jour de la semaine, premièrement dans le Bréviaire Romain; puis dans le Bréviaire de Paris. — *Distribution des Psaumes et des Cantiques de la Bible pour tous les jours de la semaine, selon le Bréviaire Romain :* — Tous les jours, au commencement des Matines, le Psaume 95. — Nous indiquons les Psaumes d'après les numéros qu'ils portent dans l'original hébreu et qui ont été adoptés par la plupart des versions modernes. — DIMANCHE. — *Matines :* 1er nocturne : Psaumes : 1 : 2 : 3 : 6 : 7 : 8 : 9 : 10 : 11 : 12 : 13 : 14 : 15 : — 2me nocturne : 16 : 17 : 18 : — 3me nocturne : 19 : 20 : 21 : — *Laudes :* 93 : 100 : 63 : 67 : Cantiques des trois enfants; (apocryphe.) Ps. 148 : 149 : 150 : Cantique de Zacharie, (Luc 1 : 67 à 79,

— *Prime* : Ps. 54 : 118 : 119 : 1 à 32. — *Tierce :* Ps. 119 : 33 à 80. — *Sexte* : Ps. 119 : 81 à 128. — *None :* Ps. 119 : 129 à la fin. — Vêpres : Ps. 110 : 111 : 112 : 113 : 114 : Cantique de la Vierge Marie, (Luc 1 : 46 à 55.) — *Complies :* Ps. 4 : 31 : 91 : 134 : Cantique de Siméon, (Luc 2 : 29 à 32.) — Lundi. — *Matines :* Ps. 27 : 28 : 29 : 30 : 31 : 32 : 33 : 34 : 35 : 36 : 37 : 38 : — *Laudes :* 51 : 5 : 63 : 67 : Cantique d'Esaïe (12 : 1 à 6.) Ps. 148 : 149 : 150 : Cantique de Zacharie (Luc 1 : 67 à 79.) — Prime : 54 : 24 : 119 : 1 à 32. — *Tierce :* comme au dimanche. — *Sexte :* comme au dimanche. — *None :* comme au dimanche. — *Vêpres* : Ps. 115 : 116 : 117 : 120 : 121 : Cantique de la Vierge Marie, (Luc 1 : 46 à 55.) — *Complies :* comme au dimanche. — Mardi. — *Matines :* Ps. 39 : 40 : 41 : 42 : 44 : 45 : 46 : 47 : 48 : 49 : 50 : 52 : — *Laudes :* Ps. 51 : 43 : 63 : Cantique d'Ezéchias (Esaïe 38 : 10 à 20.) Ps. 148 : 149 : 150 : — *Prime :* 54 : 25 : 119 : 1 à 32. — *Tierce :* comme au dimanche. — *Sexte :* comme au dimanche. — *None :* comme au dimanche. — *Vêpres :* Ps. 122 : 123 : 124 : 125 : 126 : Cantique de la Vierge Marie (Luc 1 : 46 à 55.) — *Complies :* comme au dimanche. — Mercredi : *Matines :* Ps. 53 : 55 : 56 : 57 : 58 : 59 : 60 : 61 : 62 : 64 : 66 : 68 : — *Laudes :* Ps. 51 : 65 : 63 : 67 : Cantique d'Anne ; (1er Sam. 2 : 1 à 10.) Ps. 148 : 149 : 150 : Cantique de Zacharie (Luc 1 : 67 à 79). — *Prime :* Ps. 54 : 26 : 119 : 1 à 32. — *Tierce :* comme au dimanche. — *Sexte :* comme au dimanche. — *None :* comme au dimanche. — *Vêpres :* Ps. 127 : 128 : 129 : 130 : 131 : cantique de la Vierge Marie, (Luc 1 : 46 à 55.) — *Complies :* comme au dimanche. — Jeudi. — *Matines :* Ps. 69 : 70 : 71 : 72 : 73 : 74 : 75 : 76 : 77 : 78 : 79 : 80 : — *Laudes :* Ps. 51 : 90 : 63 : 67 : Cantique de Moïse. (Exode 15 : 1 à 19.) Ps. 148 : 149 : 150 : Cantique de Zacharie, (Luc 1 : 67 à 79.) — *Prime :* Ps. 54 : 23 : 119 : 1 à 32. — *Tierce :* comme au dimanche. — *Sexte :* comme au dimanche. — *None :* comme au dimanche. — *Vêpres :* Ps. 132 : 133 : 135 : 136 : 137 : Cantique de la Vierge Marie, (Luc 1 : 46 à 55.) — *Complies :* comme au dimanche. — Vendredi. — *Matines :* Ps. 81 : 82 : 83 : 84 : 85 : 86 : 87 : 88 : 89 : 94 : 96 : 97 : — *Laudes :* Ps. 51 : 143 : 63 : 67 : Cantique d'Habacuc, (3 : entier.) Ps. 148 : 149 : 150 : Cantique de Zacharie, (Luc 1 : 67 à 79.) — *Prime :* Ps. 22 : 54 : 119 : 1 à 32. — *Tierce :* comme au dimanche. — *Sexte :* comme au dimanche. — *None :* comme au dimanche. — *Vêpres :* Ps. 138 : 139 : 140 : 141 : 142 : Cantique de la Vierge Marie, (Luc 1 : 46 à 55.) — *Complies :* comme au dimanche. — Samedi. — *Matines :* Ps. 98 : 99 : 100 : 101 : 102 : 103 : 104 : 105 : 106 : 107 : 108 : 109 : — *Laudes :* Ps. 51 : 92 : 63 : 67 : Cantique de Moïse, (Deutér. 32 : 1 à 43.) Ps. 148 : 149 : 150 : Cantique de Zacharie, (Luc 1 : 67 à 79.) — *Prime :* Ps. 54 : 119 : 1 à 32. — *Tierce :* comme au dimanche. — *Sexte :* comme au dimanche. — *None :* comme au dimanche. — *Vêpres :* Ps. 144 : 145 : 146 : 147 : ce dernier psaume en formant deux dans la Vulgate, cela donne cinq psaumes, nombre invariable des psaumes de Vêpres. Cantique de la Vierge Marie, (Luc 1 : 46 à 55.) — *Complies :* comme au dimanche. La récitation des Heures se fait rarement d'après la distribution que nous venons d'indiquer et qui est celle de la férie ; comme le calendrier romain a une fête de fixée presque à chacun de ses jours, et que la

fête prime la férie, on écarte celle-ci pour suivre l'office soit du commun des apôtres, « soit du » commun d'un martyr « ou de » plusieurs martyrs, « soit du » commun des vierges. « Offices, du reste, conçus d'après le même plan que ceux que nous venons de décrire, mais dont la fréquence enpêche de déroger du petit nombre de psaumes qui les composent, et amène cet inconvénient de faire réciter toujours les mêmes. —

Distribution des Psaumes d'après le Bréviaire de Paris. — Tous les jours, au commencement des Matines, le Psaume 95. — DIMANCHE. — *Matines*: 1er Nocturne : Ps. 1 : 2 : 3 : — 2me Nocturne : Ps. 18 : — 3me Nocturne : Ps. 28 : 30 : 66 — *Laudes* : Ps. 63 : 70 : 100 : Cantique des trois enfants (Apocryphe). Ps. 148 : Cantique de Zacharie, (Luc 1 : 67 à 79). — *Prime*: Ps. 118 : 119 : 1 à 32. — *Tierce*: Ps. 119 : 33 à 80. — *Sexte* : Ps. 119 : 81 à 128. — *None* : Ps. 119 : 129 à la fin. — *Vêpres* : Ps. 110 : 111 : 112 : 113 : 114 : Cantique de la Vierge Marie, (Luc 1 : 46 à 55). — *Complies* : Ps. 4 : 91 : 134 : Cantique de Siméon, (Luc 2: 29 à 32). — LUNDI. — *Matines* : 1er Nocturne : Ps. 104 : — 2me Nocturne : Ps. 105 : — 3me Nocturne : Ps. 106 : — *Laudes* : Ps. 92 : 136 : Cantique de Moïse, (Exode 15 : 1 à 19). Ps. 135 : Cantique de Zacharie, (Luc 1 : 67 à 79). — *Prime* : Ps. 8 : 77 : — *Tierce* : Ps. 25 : 96 : — *Sexte* : Ps. 47 : 98 : 99 : — *None* : Ps. 53 : 73 : — *Vêpres* : Ps. 115 : 121 : 124 : 126 : 137 : Cantique de la Vierge Marie, (Luc 1 : 46 à 55). — *Complies* : Ps. 6 : 7 : Cantique de Siméon, (Luc 2 : 29 à 32). — MARDI. — *Matines* : 1er Nocturne : Ps. 15 : 19 ; — 2me Nocturne : Ps. 72 : 101 : — 3me Nocturme : Ps. 107 : — *Laudes* : Ps. 24 : 85 : 97 : Cantique d'Ezéchias, (Esaïe 38 : 10 à 20). Ps. 150 : Cantique de Zacharie, (Luc 1 : 67 à 79). — *Prime* : Ps. 35 : — *Tierce* : Ps. 26 : 50 : — *Sexte* : Ps. 37 : — *None* : Ps. 109 : — *Vêpres* : Ps. 120 : 122 : 133 : 141 : 142 : Cantique de la vierge Marie, (Luc 1 : 46 à 55). — *Complies* : Ps. 13 : 32 : 79 : Cantique de Siméon, (Luc 2 : 29 à 32). — MERCREDI. — *Matines* : 1er Nocturne : Ps. 9 : 10 : — 2me Nocturne : Ps, 78 : 1 à 38. — 3me Nocturne : Ps. 78 : 39 à 72. — *Laudes* : Ps. 5 : 36 : 65 : Cantique d'Esaïe, (12 : entier), Ps. 147 : 1 à 11, Cantique de Zacharie, (Luc 1 : 67 à 79). — *Prime* : Ps. 31 : *Tierce* : Ps. 42 : 43 : — *Sexte* : Ps. 21 : 103 : — *None* : Ps. 82 : 94 : — *Vêpres* : Ps. 123 : 125 : 127 : 130 : 131 : Cantique de la vierge Marie, (Luc 1 : 46 à 55). — *Complies* : Ps. 11 : 14 : 16 : Cantique de Siméon, (Luc 2 : 29 à 32. — JEUDI. — *Matines* : 1er Nocturne : Ps. 20 : 33 : — 2me Nocturne : Ps. 68 : — 3me Nocturne : Ps. 89 : — *Laudes* : Ps. 81 : 108 : Cantique d'Anne, (1er sam. 2 : 1 à 10). Ps. 147 : 12 à 20. Cantique de Zacharie, (Luc 1 : 67 à 79). — *Prime* : Ps. 67 : 90 : — *Tierce* : Ps. 27 : 84 : — *Sexte* : Ps. 23 : 34 : — *None* : Ps. 80 : 93 : — *Vêpres* : Ps. 116 : 138 : 145 : Cantique de la vierge Marie, (Luc 1 : 46 à 55). — *Complies* : Ps. 12 : 39 : Cantique de Siméon,(Luc 2 : 29 à 32). — VENDREDI. — *Matines* : 1er Nocturne : Ps. 52 : 55 : — 2me Nocturne : Ps. 59 : 61 : — 3me Nocturne : Ps. 69 : — *Laudes* : Ps. 54 : 71 : Cantique d'Habacuc, (3 : entier). Ps. 146 : Cantique de Zacharie, (Luc 1 : 67 à 79). — *Prime* : Ps. 44 : — *Tierce* : Ps. 40 : 58 : — *Sexte* : Ps. 102 : — *None* : Ps. 22 : — *Vêpres* : Ps. 129 : 139 : 140 : Cantique de la vierge Marie (Luc 1 : 46 à 55). — *Complies* : Ps. 38 : 56 : Cantique de

Siméon, (Luc 2 : 29 à 32). — SAMEDI. — *Matines* : 1er Nocturne : Ps. 41 : 49 : — 2me Nocturne : Ps. 62 : 64 : 75 : — 3me Nocturne : Ps. 76 : 83 : — *Laudes* : Ps. 17 : 57 : Cantique de Moïse, (Deutér. 32 : 1 à 43). Ps. 117 : Cantique de Zacharie, (Luc 1 : 67 à 79). — *Prime* : Ps. 88 : 143 : — *Tierce* : Ps. 29 : 45 : 149 : — *Sexte* : Ps. 46 : 48 : 87 : — *None* : Ps. 60 : 74 : — *Vêpres* : Ps. 128 : 132 : 144 : Cantique de la vierge Marie (Luc 1 : 46 à 55). — *Complies* : Ps. 51 : 86 : Cantique de Siméon, (Luc 2 : 29 à 32). — SOURCES. La nomenclature de tous les ouvrages, traitant le sujet que nous venons d'effleurer, constituerait, à elle seule, un fort volume ; nous n'indiquerons donc ici que les livres de première nécessité, ceux dont nous avons pu apprécier la valeur et l'importance : Bona (card.) *De divinâ Psalmodiâ* ; *Conférences ecclésiastiques du diocèse de La Rochelle* ; Thomassin, *Traité de l'office divin ;* Martène (Dom) *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, ouvrage de premier ordre ; Grancolas, *Traité de la messe et de l'office divin* ; De Vert (Dom Claude), *Eclaircissements sur la réformation du bréviaire de Cluny* ; Grancolas, *Commentaire historique sur le bréviaire romain* ; Collet, *Traité de l'office divin* ; Mésenguy, *Exposition de la doctrine chrétienne*, t. 2 ; *Lettres sur les nouveaux bréviaires* ; *Rituel d'Allet* (19me instruction) ; Joly de Choin, *Instructions sur le rituel* (édition Gousset), t. 3 ; Guillois (l'abbé Ambroise) *Explication du catéchisme*, t. 4 ; Bergier, *Dict. de théolog. dogmat.* art. *Heures* ; d'Allioli, *Des motifs intrinsèques des Heures canoniales* ; Claude Villette, *Les raisons de l'office et des cérémonies* ; Arnault de Peyronnet, *Le manuel du bréviaire romain* ; *Dict. des cérémon. et des rites*, (collect. Migne) art. *Office* ; *Origines et raison de la liturgie catholique* (Migne), art. *Bréviaire* et *Heures* ; Guéranger (Dom Prosper), *Institutions liturgiques*, ouvrage indispensable, d'une érudition vaste et de la plus haute valeur, mais écrit avec un enthousiasme de commande et de mauvais aloi. Ce livre dont le style est plein de violence, a soulevé des orages à son apparition ; il a beaucoup contribué à la chute du rite parisien, il n'avait d'ailleurs été entrepris que pour atteindre ce but. *Notice historique sur les rites de l'Eglise de Paris*, par un prêtre du diocèse ; brochure fort bien faite et très-précieuse pour l'étude de l'office parisien. A. MAULVAULT.

P

PALM (Jean-Henri van der), orateur, homme d'Etat et hébraïsant néerlandais, né à Rotterdam le 17 juillet 1763, reçut l'instruction primaire chez son père Kornelius van der Palm, maître de pension dans cette ville, l'instruction secondaire au gymnase Erasme et apprit les rudiments de l'hébreu de H. Van der Bank, pasteur à Delfshaven. A quinze ans, il

fut envoyé comme boursier de sa ville natale au collège des Etats à Leyde (1778); et commença ses études littéraires et théologiques à l'université sous la direction des éminents professeurs Valckenaër, Ruhnkenius et surtout l'orientaliste H.-A. Schultens, dont il devint bientôt l'élève favori. Le 31 janvier 1784, à vingt ans et demi, il soutint une brillante et solide thèse de doctorat sous ce titre : *Ecclesiastes philologice et critice illustratus*, et l'année suivante, il fut appelé comme pasteur à Maartensdyk (près d'Utrecht), où il se distingua de suite par sa prédication édifiante et fondée sur une sérieuse exégèse. — Malheureusement, sous l'influence de Bellamy et du parti des « patriotes », van der Palm se mêla aux agitations politiques qui précédèrent la chute du stathoudérat; il prit même part aux exercices militaires de la garde nationale; mais, à la première attaque des Prussiens (septembre 1787), il prit la fuite avec sa jeune femme et obtint sa démission de pasteur à Maartensdyk. Il remplit ensuite pendant six ans les fonctions de bibliothécaire et chapelain auprès de M. J.-A. van der Perre, premier noble de Zélande, puis auprès de sa veuve à Middelbourg. En 1795, après l'arrivée du général Moreau et des commissaires de la République française dans l'île de Walcheren, il fut nommé membre du gouvernement provisoire de Zélande et modéra les passions révolutionnaires en collaborant au journal *l'Ami du Peuple*. Nommé professeur de langues et d'antiquités orientales à Leyde, à la chaire de Schultens, il venait à peine de préparer ses cours d'hébreu et d'arabe (1796-99) et d'entrer en correspondance avec les principaux orientalistes de l'Europe, Rey, Bernstein, Sylvestre de Sacy, lorsqu'il fut appelé par le pouvoir exécutif de la république Batave au poste d'agent (c'est-à-dire ministre) de l'instruction publique à La Haye. Dans ces hautes fonctions, qu'il occupa six ans (1799-1805), van der Palm déploya un talent d'organisateur de premier ordre : il améliora le système médical, introduisit une orthographe uniforme et jeta les bases de ce système d'instruction primaire qui a mérité les éloges des Cuvier et des Cousin. — A l'avènement du roi Louis-Bonaparte (1806), van der Palm résista à ses offres les plus flatteuses et rentra définitivement dans l'université et dans l'Eglise, et, en 1813, il se rallia au parti de la restauration de la maison d'Orange sur le trône des Pays-Bas. En 1806, il avait inauguré son enseignement dans la chaire de poésie et d'éloquence sacrée par un discours latin intitulé : *De oratore sacro litterarum divinarum interprete*, et, l'année suivante, il fut nommé à la fois professeur de langues orientales et prédicateur de l'académie (1807). Dès lors, et pendant trente années, van der Palm s'acquitta de ces doubles fonctions avec autant de zèle que de succès, il fut un des maîtres les plus goûtés de la jeunesse; comme orateur il tint incontestablement le premier rang depuis la mort de Rau; dans toutes les occasions solennelles, il eut l'honneur d'être l'interprète éloquent des sentiments de la nation néerlandaise, par exemple, dans une harangue célèbre adressée aux étudiants de Leyde, au moment où éclata la guerre de 1830 contre la Belgique. Mais c'est surtout comme interprète populaire de la Bible que van der Palm a exercé une influence considérable sur plusieurs générations; son explication des « Proverbes »

est un vrai chef-d'œuvre de fine analyse et de profonde connaissance du cœur humain ; sa *Bible pour la jeunesse* contribua grandement à la propagation du culte déméotique en Néerlande; et sa traduction de la Bible, avec notes et introductions, qu'il acheva à lui seul (1818-30), est un vrai monument de piété vivante et de goût esthétique. Depuis 1822, van der Palm était membre correspondant de la Société asiatique de Paris. Il s'éteignit à Leyde, le 8 septembre 1841, dans la plénitude de sa foi largement évangélique et ayant conservé jusqu'à la fin l'équilibre de ses facultés, aussi brillantes que variées. — Ouvrages principaux : *Esaïe*, traduit et éclairci, 3 parties, La Haye, 1806, 2e édit. Rotterdam, 1841 ; *Salomon*, explication des Proverbes, 6 parties, Amsterdam, 1808-16 ; 3e édit. complète en 9 vol., Leeuwarde, 1841 ; *Bible pour la jeunesse*, 12 livr. in-12°, Leyde, 1811-34 ; *Monument historico-oratoire de la Restauration de la Néerlande*, Amsterdam, 1816 (traduit en francais par Joos, à Bruges, 1828) ; *La Bible*, traduction de tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, y compris les Apocryphes de l'Ancien Testament, 8 vol. in-4°, Leyde, 1818-30, édit. in-8°, Leyde, 1827-30 ; *Dissertations, discours et écrits de circonstance*, 5 vol., Leeuwarde, 1853-56 ; *Sermons* (complets), 16 vol., Leeuwarde, 1852-54 ; *Mémoires de l'agent de l'instruction publique*, suivis de documents relatifs à l'introduction des lois scolaires de 1801 à 1803, de la proposition du grand pensionnaire R.-J. Schimmelpennink et du projet de loi scolaire de 1806, Leyde, 1854.

BONET-MAURY.

PAREAU (Louis-Gerlach), apologète et moraliste néerlandais, né à Deventer (Over-Yessel) le 10 août 1800, d'une vieille famille de réfugiés français. Pareau fut initié de bonne heure à l'étude de l'hébreu, du chaldéen, etc., par son père, Jean-Henri Pareau, professeur de langues orientales à Utrecht, et y suivit les cours de théologie. A vingt ans, il obtenait le grade de docteur après avoir soutenu une thèse intitulée *Commentatio critica ad 1 Corinth. XIII.* Le même jour, 23 septembre 1820, il fut proclamé docteur ès lettres et en philosophie *honoris causa*. Comme on le voit, le savoir de Pareau était déjà fort étendu, et il était réservé aux plus grands honneurs. En effet, après avoir desservi la paroisse de Nederlangbroek et puis celle de Voorburg (près la Haye), il fut nommé professeur de théologie morale à Groningue (1831). Sa leçon d'ouverture : *De animo non minus theologorum quam ingenio Academica institutione informando* annonçait déjà sa tendance à considérer le christianisme comme une puissance morale, une source de vie nouvelle plutôt qu'un concept dogmatique. C'était aussi le point de vue de son collègue, P. Hofstede de Groot, le célèbre chef de l'école, dite de Groningue, dont il défendit les idées dans le périodique intitulé *Vérité et Charité* (*Waarheid en Liefde*), et contre la droite orthodoxe représentée par le professeur Doedes (d'Utrecht) et contre J.-H. Scholten, le leader de la gauche « moderne. » Deux fois honoré des fonctions de recteur de l'université, en 1843 et 1858, Pareau prononça des discours latins sur « l'Influence de la religion chrétienne dans les sciences humaines » et sur les « Désirs et pressentiments de la perfection chrétienne dans la philosophie des anciens. » Il mourut à Groningue, le 27 octobre 1866, jouis-

sant de la réputation d'un écrivain latin et d'un moraliste de premier ordre. — Ouvrages principaux : *Initia institutionis christianæ moralis*, Groningue, 1842; *Dogmatica et Apologetica christiana* (en collaboration avec P. Hofstede de Groote, Groningue, 1845; *Hermeneutica codicis sacri*, Groningue, 1846; *Encyclopædia theologi christiani* (en collaboration avec P. Hofstede de Groot), Groningue, 1851.

PARIS AU MOYEN AGE (TOPOGRAPHIE ECCLÉSIASTIQUE). — I. ÉPOQUE ROMAINE ET MÉROVINGIENNE. Au moment où le christianisme fut pour la première fois prêché à Paris, au milieu du troisième siècle, la capitale des *Parisii*, *Lutetia*, occupait au moins la Cité et la montagne Sainte-Geneviève. Strabon nous dit, au commencement du premier siècle : « Vers le fleuve de la Seine sont aussi les Parisii, ayant une île dans ce fleuve et la ville de *Lucotocia* (Λουκοτοκία, IV,3,5; Ptolémée : Λουκοτεκία) ». La « ville » ne pouvait sans doute se trouver sur la rive droite, à cause du « Marais » dont les quartiers voisins ont conservé le nom. Déjà César, qui ne connait d'autre Paris que *l'oppidum Parisiorum*, situé dans l'île, dit que la ville est entourée de marais (*perpetuam esse paludem*, VII, 57). La *Lucotocia* de Strabon, distincte de l'île de la Cité, devait s'élever sur la montagne Sainte-Geneviève et s'étendre dans les quartiers Saint-Victor et Saint-Marcel. C'est l'empereur Julien qui paraît avoir réuni *Lucotocia* à la Cité par les constructions dont le palais des Thermes était le centre. Tel est le système défendu par M. Desjardins (*Géogr. de la Gaule romaine*, II, p. 474, 1878; *Acad. des Inscr.*, séances des 28 et 31 octobre 1879; *Rev. archéol.*, février à avril 1880 et *Bulletin* de la Société de l'histoire de Paris, mars et avril 1881), et qui est généralement adopté. Il ne laisse pas que d'éveiller quelques doutes dans certains esprits exigeants. — Le nom de *civitas Parisiorum* se lit sur une borne milliaire, datée de 307, creusée et utilisée comme sarcophage, qui a été trouvée en 1877 dans l'ancien cimetière de Saint-Marcel et qui est aujourd'hui au Musée municipal de l'hôtel Carnavalet (de Longpérier, *Comptes rendus* de l'Académie des Inscriptions, 27 avril 1877; Mowat, *Rev. archéol.*, février 1878; Desjardins, articles cités). Les restes romains ne manquent pas sur la montagne Sainte-Geneviève; il suffit de mentionner les importantes Arènes qui ont été mises au jour en 1870, dans la rue Monge, en un endroit qu'en 1284 on appelait « les Areinnes, » et qu'Alexandre Neckam mentionnait peu après 1180 (*Soc. des antiq. de Fr.*, *Bull.*, 10 novembre 1858) et le cimetière gallo-romain de la rue Nicole, au faubourg Saint-Jacques, fouillé en 1879. Ce petit cimetière n'était qu'une partie du *fief des Tombes*, qui occupait le faubourg Saint-Jacques, et dont la *Tombe-Issoire* a conservé le nom. Un immense édifice romain paraît avoir occupé tout l'espace compris entre les deux voies antiques représentées aujourd'hui, paraît-il, par les rues Saint-Jacques et d'Enfer; on croit y reconnaître un camp retranché. Le Luxembourg est plein de substructions romaines, et on a trouvé des puits funéraires sous l'Ecole des Mines. Une telle étendue de cimetières ne convient qu'à une très grande ville. — Quant à la Cité, chacun a vu au musée des Thermes les autels élevés sous Tibère par les *nautæ Parisiaci* et qui ont été découverts en 1710, sous le chœur de Notre-Dame; ils sont dessinés, en dernier lieu,

dans les *Origines de l'Eglise de Paris*, de l'abbé Bernard (1870); M. Mowat les a étudiés dans le *Bulletin épigraphique de la Gaule*, janvier à août 1881. Les dieux de Rome et les divinités celtiques s'y rencontraient dans une confusion toute romaine. Au temps de saint Denis, la butte Montmartre, *Mons Mercurii*, était, comme le Donon et le Puy-de-Dôme, consacré à ce dieu des hauteurs que les Romains avaient identifié avec Mercure. Sur la rive droite, on a trouvé au Palais-Royal des antiquités romaines, et il est certain qu'il existait au nord de la ville, vers la colline de Montmartre, une grande nécropole. La partie nord de Paris était donc habitée à la fin de la période gallo-romaine. — C'est dans cette ville que, vers l'an 250, saint Denis vint prêcher l'Evangile (voyez l'article *Saint Denis* et comparez l'article *Toulouse*). On sait bien peu de chose de son activité et de son martyre, et il est probable que la légende qui lui fait porter sa tête de Montmartre à Saint-Denis ne repose pas sur autre chose que sur une image où le saint était représenté tenant sa tête dans sa main: c'était l'attribut de tous les saints décapités. Hilduin, abbé de Saint-Denis au neuvième siècle et écrivain très peu digne de foi, est le premier auteur qui désigne Montmartre comme le lieu du martyre de saint Denis et de ses compagnons. Mais une découverte faite en 1611 a apporté à l'affirmation de cet historien peu scrupuleux le témoignage des monuments. A cette époque (Le Blant, *Inscr. chrét.*, n° 200) on a mis au jour le *Sanctum Martyrium*, la crypte consacrée, au plus tard au sixième siècle, à la mémoire des martyrs. Qu'il nous soit permis de nous étonner de voir les auteurs chercher dans les lettres CLEMIN, qu'on paraît avoir lues en 1611 sur les murs de l'hypogée, autre chose que le nom de saint Clément de Rome, que l'ancienne légende donnait comme le maître de saint Denis. Il est vrai que les trois mots: MAR... DIO... et CLEMIN..., qu'on a lus sur les parois, inscrits en noir ou gravés au couteau, ne sont pas de nature à inspirer une parfaite confiance à l'historien critique. — Nous n'entendons plus parler du christianisme à Paris, excepté par la mention d'un concile qui paraît y avoir été tenu en 361, jusqu'à l'an 429. C'est alors que saint Germain d'Auxerre et saint Loup de Troyes, se rendant en Angleterre pour y combattre l'hérésie pélagienne, rencontrent à Nanterre la jeune fille qui est devenue la patronne de Paris (voyez les articles *Sainte Geneviève*, *Saint Germain d'Auxerre* et *Saint Loup*). Le nom de la vierge de Nanterre est mêlé à l'histoire d'Attila; en réalité, sainte Geneviève releva le courage de la population menacée et elle s'employa à ravitailler la ville. — Le plus ancien monument chrétien de Paris est la gracieuse et touchante épitaphe de Barbara, qui paraît remonter à la fin du cinquième siècle et qui a été trouvée dans le cimetière saint Marcel; elle est aujourd'hui conservée au musée Carnavalet (Le Blant, n° 202; Guilhermy, *Inscr. chrét.*, I, 1.) Une tradition parisienne (Longnon, *La Gaule au VI^e siècle*, p. 354) veut que l'église de Saint-Marcel, dont on voyait naguère encore les dernières ruines au coin du boulevard qui en a pris le nom et de l'avenue des Gobelins, ait été, à l'origine, une chapelle dédiée par saint Denis sous l'invocation de saint Clément; l'évêque de Paris, saint Marcel, y aurait reçu la sépulture vers 436. Cette tradition paraît plus que dou-

teuse, mais ce qui est plus digne d'attention, c'est que Grégoire de Tours parle, par deux fois, du tombeau de saint Marcel et de celui de sainte Crescence comme situés « dans un bourg (*vicus*) de la Cité parisienne », en appelant l'église Saint-Marcel l'*ecclesia senior*, « la plus ancienne église » (Longnon). La statue de saint Marcel, qui se voit encore au portail de Notre-Dame, foule du pied la tête d'un monstre à queue de serpent, sorti du linceul qui enveloppe le corps d'une femme couchée dans son tombeau. La légende, que Grégoire de Tours connaissait sans doute sous une autre forme, nous explique cette image; nous l'avons également rencontrée à l'origine des principales Eglises de France. Il est bon de se souvenir qu'en ce temps l'*hydre* du paganisme infestait encore Paris. — Clovis, le premier roi chrétien, se fait enterrer ainsi que sainte Clothilde dans la basilique des saints Apôtres Pierre et Paul qu'ils avaient élevée tous deux *in colle Lecutitio qui nunc Genovefæ appellatur* (R. Gaguin, 1497), ou comme on traduisait en 1514, sur le *Mont-Agu* de Paris (Mowat, article cité); c'est là qu'on recueillit bientôt les reliques de sainte Geneviève, et, à partir du douzième siècle, l'église n'a plus porté que le nom de la patronne de Paris. Saint Germain fut évêque de Paris jusqu'en 576; c'est lui qui obtint du roi Childebert, sans doute vers l'an 543, la construction, « au faubourg qu'on appelait autrefois *Lucoticius* » (*Vie de saint Droctovée*, citée par M. Desjardins, 1881), de la basilique de Sainte-Croix et de Saint-Vincent, aujourd'hui Saint-Germain-des-Prés. Childebert voulait honorer ainsi l'étole de saint Vincent et une croix d'or attribuée à Salomon, qu'il avait rapportées d'Espagne. Nous avons, sous le nom de saint Germain de Paris, une remarquable explication de la liturgie gallicane, telle qu'elle était célébrée à Paris au sixième siècle (Martène, t. V). Ce livre nous fait assister pour ainsi dire, au service divin dans Notre-Dame et à Saint-Vincent sous le règne de Childebert. — Nous connaissons les anciennes limites de Paris vers le nord par la légende de saint Merry (*Medericus*). Au septième siècle, une petite chapelle du titre de Saint-Pierre était située dans un bois, à l'extrémité du faubourg septentrional de la ville. Saint Merry, abbé de Saint-Martin d'Autun, arrivant à Paris pour visiter les tombeaux de saint Denis et de saint Germain, s'arrêta dans une cellule voisine de cet oratoire: il y passa près de trois ans dans la retraite, et ce fut là qu'il mourut le 29 août, vers l'an 700. Ses miracles et la sainteté de sa vie l'avaient déjà rendu célèbre. Son corps fut inhumé dans la chapelle de Saint-Pierre. Plusieurs siècles avant, à la porte de Paris, saint Martin avait guéri un lépreux en l'embrassant. Ce n'est pas en ce lieu que fut établi le prieuré de Saint-Martin-des-Champs. L'acte de dévouement du grand saint était rappelé au VI[e] siècle par un oratoire situé près de la porte du Grand-Pont. Saint-Julien-le-Pauvre, cette charmante et antique église que personne ne connaît, est l'un des plus anciens oratoires de notre ville. Il est caché dans les bâtiments de l'ancien Hôtel-Dieu, auquel il servait récemment encore de chapelle. C'est là que Grégoire de Tours logea en 580, lors de son passage à Paris. Cette belle église, consacrée d'abord, dit-on, à saint Julien le martyr, portait, depuis le douzième siècle, le nom de Saint-Julien le Con-

fesseur, évêque du Mans, surnommé le Pauvre à cause de sa charité envers les malheureux. La dévastation de Paris par les invasions des Normands et le grand siège de 885 sont la fin de l'ancienne histoire de Paris. — Poursuivre cette histoire au moyen âge serait raconter toutes les luttes municipales et religieuses dont Paris fut le témoin, la fondation de l'Université, l'enseignement des grands docteurs scolastiques, l'influence de la prédication populaire, les processions, le développement de la librairie et des arts qui s'y rattachaient. Dom Michel Félibien a écrit l'*Histoire de Paris* (1775, 5 vol. in-folio). On ne peut ici que rappeler les noms des grands évêques du moyen âge, Pierre Lombard, «le maître des sentences» (1158-1160), Maurice de Sully, le grand prédicateur en langue française (1160-1196), Eudes de Sully (1196 à 1208), Pierre de Nemours (1208-1219), Guillaume d'Auvergne, (1228-1248), dont M. Valois vient d'écrire l'histoire (Paris, 1880), Renaud de Corbeil (1250-1268), Etienne Tempier (1268-1279), Simon Matiffas ou Matifort de Buci (1290-1304), Pierre d'Orgemont (1384-1409), Jean de Courtecuisse (1421-1422), enfin Etienne de Poncher (1503-1519), François de Poncher (1519-1532) et Jean du Bellay, dont le nom nous mène au milieu même de la Renaissance. — II. BIBLIOGRAPHIE. L'historien classique de notre ville et de ses environs est l'abbé Lebeuf. Son beau livre (*Histoire de la Ville et du Diocèse de Paris*, 1754-1757, 15 volumes in-12), a été, de 1863 à 1875, réédité avec de savantes additions par M. Cocheris (4 vol. in-8°); malheureusement cette nouvelle et excellente édition ne dépasse pas les limites de Paris. Le volume VII du *Gallia christiana* est consacré au diocèse et à la province de Paris ; M. Fisquet l'a résumé et continué en deux volumes de sa *France pontificale* (1864-1866). Le premier livre qui ait été écrit sur l'archéologie de la ville de Paris est celui de Gilles Corrozet (*Les Antiquités de Paris*, 1532 et 1561, in-folio, réédité en 1875). Les plus remarquables recueils des antiquités parisiennes sont, outre les *Monuments de la monarchie française* de Montfaucon, les ouvrages du père Du Breul (*Théâtre des Antiquitez de Paris*, 1612, in-4°); de Jaillot (*Rech. crit. sur la Ville de Paris*, 5 volumes in-8°, 1772-1774) ; de Sauval (*Histoire de Paris*, 1724, 3 vol. in-f°) ; de B. de Saint-Victor (*Tableau de Paris*, 4 vol. in-8°, 1822-1827); la *Statistique monumentale* d'Alexandre Lenoir (1846-1876, in-f°, *Doc. inédits*), et l'admirable collection publiée par la ville de Paris. Parmi les volumes qui composent cette grande œuvre il faut mentionner avant tout ceux qui sont consacrés à la *Topographie historique, Région du Louvre et des Tuileries*, 2 vol., 1866-1868, et *Région du bourg Saint-Germain*, 1876, par feu A. Berty; *Paris en 1380*, de M. Legrand (1869), et ce livre qui, sans en montrer la prétention, donne des lumières sur presque toutes les questions, *le Cabinet des manuscrits* de M. L. Delisle (4 vol., 1868-1881) ; il faut citer aussi les trois volumes des *Anciennes bibliothèques de Paris* de M. A. Franklin (1867), et il est bon d'avoir sous les yeux le beau livre de feu M. Belgrand sur *Le Bassin de la Seine*, 1869, base nécessaire de toute étude sur les antiquités de Paris. Le volume : *Paris et ses Historiens aux* XIV

plus importantes descriptions de notre ville faites à cette époque, celles de Jean de Jandun, de Raoul de Presles, de Guillebert de Metz, d'Antoine Astésan, etc. Il ne faut pas oublier l'intéressant tableau de Paris qu'on trouve dans le poème d'Alexandre Neckam, *Laus divinæ sapientiæ*, publié en 1863, par Th. Wright, et le *Dit des rues de Paris*, en vers, de Guillot de Paris (fin du 13e siècle), publié par Lebeuf. Neckam avait été, de 1180 à 1187, professeur en l'université de Paris. En ce moment la maison Didot achève la publication d'un bien bel ouvrage, *Paris à travers les âges*, commencé en 1875, qui sera terminé en 14 livraisons et qui du reste donne au pittoresque plus de place qu'à l'érudition. — Les plans anciens de Paris sont rares. Le plus remarquable et à peu près le plus ancien est le *Plan de Bâle*, par la publication duquel la Société de l'Histoire de Paris a inauguré, en 1875, ses travaux (voyez Jules Cousin, *Mémoires* de la Société, I). On pense que ce beau plan, qu'on appelle encore Plan de Truschet, et celui qui est attribué à Ducerceau (il est reproduit par la *Chalcographie*, d'après une reproduction de 1555), sont les réductions d'un plan officiel dressé en 1550. Le *Plan de Tapisserie*, qui est bien connu, n'est regardé que comme une œuvre de fantaisie; il date d'environ 1537 (Franklin, *Et. sur le plan de Tapisserie*, 1869, in-12; A. Bonnardot, *Et. arch. sur les anciens plans de Paris*, 1851, in-4°). Il faut mentionner encore le petit plan de Pigafetta, en 1591, (*Mémoires* de la Société, I, 1876). Nous ne disons rien des plans modernes, excepté du plan de Quesnel, qui date de 1609. Quant aux plans de redressement et de restauration, les publications de la Ville et celles de la maison Didot les fournissent avec un ample commentaire. — M. de Guilhermy, que la science a perdu en 1878, avait consacré sa vie à une enquête d'un intérêt capital sur les antiquités de Paris. Auteur d'un *Itinéraire archéologique de Paris* (1855, sans date, in-12) qui est une œuvre achevée, il a publié, depuis 1873, dans la collection des *Documents inédits*, les quatre premiers volumes du recueil des *Inscriptions de la France* du Ve *siècle au* XVIIIe, consacrés à l'ancien diocèse de Paris. M. R. de Lasteyrie terminera dignement cette grande œuvre. Le *Cartulaire de Notre-Dame de Paris* a été publié, avec une savante introduction, en 1850, en 4 volumes in-4° (collection des *Documents inédits*), par B. Guérard. On verra toute la bibliographie de l'histoire de Paris dans *la Bibliothèque historique de la France* du Père Le Long et dans le *Catalogue de l'histoire locale*, à la Bibliothèque nationale, dont le supplément autographié vient d'être achevé. L'amateur des choses anciennes de l'histoire de Paris ne manquera pas d'étudier le trésor des dévotions parisiennes que M. A. Forgeais a mis au jour par la belle publication des *Plombs historiés trouvés dans la Seine*. Dans les pages qui vont suivre, on se bornera à quelques traits destinés à marquer la physionomie du vieux Paris. — III. ENCEINTES. L'enceinte de Philippe-Auguste, étendue par Charles V du côté du Nord, marquait et a marqué jusqu'à Louis XIII, ou plutôt jusqu'à Louis XVI, les limites du Paris du moyen âge. Partant de la Seine à la hauteur de la Tournelle, elle suivait les Fossés Saint-Bernard, les Fossés Saint-Victor et les murs de l'Ecole Polytechnique (rue Clopin), l'ancienne rue Contrescarpe Saint-Marcel et les Fossés

Saint-Jacques ; puis, coupant la rue Soufflot à la hauteur des Jacobins qu'elle enfermait dans Paris et dont nous avons vu naguère mettre au jour une fenêtre gothique, elle rejoignait par les Fossés-Monsieur-le-Prince le passage du Commerce où la dernière de ses tours se voit encore dans la boutique d'un serrurier, et gagnait l'hôtel de Nesles par la rue Contrescarpe (rue Mazet) et les cours de l'Institut ; de ce côté, elle était percée de la Porte Saint-Germain, à la rue des Cordeliers ou des Boucheries (de l'Ecole de Médecine) et de la Porte de Buci, à la rue Saint-André des Arcs. Sur la rive droite, le mur de Philippe-Auguste s'étendait de la porte Saint-Paul au Louvre par une ligne qui laissait en dehors la rue des Francs-Bourgeois, le Temple et Saint-Martin-des-Champs. Charles V étendit l'enceinte de Paris, par la ligne des boulevards, de la Porte Saint-Antoine, qui était devant la Bastille, à la Porte Saint-Denis, puis, par la Porte Montmartre, à la Porte Saint-Honoré, qui était située près du Café de la Régence en face de la butte des Moulins que l'on appelait le marché aux Pourceaux, et où Jeanne d'Arc fut blessée (voyez A. Bonnardot, *Les anciennes Enceintes de Paris*, 1852, in-4°). Tel était le Paris du moyen âge : sur la rive droite, la Ville, sur la rive gauche, l'Université, entre les deux, la Cité en marquaient les divisions naturelles, et derrière ses murs, la grande ville jouissait, malgré bien des querelles et des troubles, de la réputation de la plus belle et de la plus savante de toutes les cités. Des vers de l'an 1418 environ la définissent par les cinq lettres de son nom :

« Paisible demaine (demeure),
Amoureux verger,
Repos sans danger,
Justice certaine,
Science hautaine,
C'est Paris entier. »

La ville renfermait autrefois, avec ses faubourgs et sa banlieue, 12 chapitres, 59 paroisses, 4 abbayes d'hommes et 6 de femmes, 11 prieurés, 124 monastères ou communautés, 90 chapelles, non compris celles de Notre-Dame, et 5 maladreries, en tout 311 établissements ecclésiastiques. A l'heure qu'il est, il n'y a pas plus de douze églises paroissiales, ou 14 églises avec la Sainte-Chapelle et Saint-Julien-le-Pauvre, que l'on puisse considérer comme appartenant au moyen âge ou à la Renaissance (Guilhermy). — IV. La cité. Saint-Fortunat (*Carm*, II, 9), nous a conservé la description de l'église Notre-Dame au temps de Childebert Ier. La basilique était splendide et soutenue par des colonnes de marbre ; ses fenêtres, garnies d'une clôture de verre, recevaient les premiers rayons du jour ; ses lambris et ses murs brillaient du plus vif éclat. C'est là que le saint évêque Germain, les mains levées au ciel, appelait sur son peuple ainsi qu'un nouveau Moïse, les bénédictions divines (II, 8). Les fondations de la basilique de Childebert ont été retrouvées en 1847 sur la place du parvis. Dès le temps de Grégoire de Tours, la cathédrale de Paris se composait de deux édifices,

très voisins l'un de l'autre, mais parfaitement distincts, l'un du titre de Saint-Etienne et le plus important, situé vers la partie méridionale de l'église actuelle ; l'autre du titre de Sainte-Marie, placé un peu plus à l'orient et vers le nord. C'est dans la nef de Saint-Etienne que s'assembla en 829 le célèbre concile de Paris. L'église Sainte-Marie fut incendiée par les Normands en 857, l'évêque Enée n'ayant pu racheter du pillage que celle de Saint-Etienne. Le célèbre évêque Maurice de Sully résolut de reconstruire sa cathédrale, en réunissant les deux églises jusqu'alors séparées. La première pierre de la nouvelle église fut posée en 1163, d'après la chronique de Robert d'Auxerre, par le pape Alexandre III qui consacra, le 21 avril de la même année, l'abside récemment reconstruite de Saint-Germain-des-Prés. Le maître-autel fut consacré en 1182 par le légat du saint siège, mais la grande façade ne fut commencée que vers la fin de l'épiscopat de Pierre de Nemours, en 1218. En 1257. maître Jean de Chelles, tailleur de pierres (*lathomus*), commençait le portail méridional de la croisée, sous l'évêque Renaud de Corbeil. Les chapelles de la nef et du chœur n'étaient pas dans le plan primitif, dont on peut voir encore la sévère ordonnance dans une travée qui a conservé sa baie à lancette et son œil-de-bœuf ; elles furent construites, entre l'an 1270 et le commencement du treizième siècle, en partie aux frais de l'évêque Simon Matiffas de Buci (voyez la *Monographie de Notre-Dame*, par Lassus et Viollet-le-Duc.) « Entour le cuer, dit Guillebert de Metz, sont entailliés de pierre les faits des Apôtres et l'histoire de Joseph le patriarche, de plaisant ouvrage. » Nous avons conservé les noms du chanoine Pierre de Fayet, qui donna 200 livres parisis « pour aider à faire les *histoires* et les nouvelles voirrières qui sont sur le cuer, » ainsi que ceux des sculpteurs Jean Ravy, qui commença lesdites histoires, et maître Jean le Bouteiller, qui les parfit en 1351 (Guilhermy). C'est par un rare bonheur qu'une partie des *gothiques simulacres* des portails de Notre-Dame fut sauvée en 1793. Chaumette sut persuader à ses collègues que Dupuis y avait retrouvé son système planétaire et le philosophe fut chargé de conserver les monuments dignes d'être connus de la postérité. Le gros *bourdon*, si connu des Parisiens, fut donné en 1400 par un conseiller du roi, Jean de Montaigu, et refondu en 1682. On y lisait ces deux vers, qui rappellent la devise de la *Cloche* de Schiller :

« *Laudo Deum verum, plebem voco, congrego clerum,*
Defunctos ploro, pestem fugo, festa decoro. »

C'est en l'an 1741 que le vandalisme du dix-huitième siècle fit démonter les verrières de la nef et du chœur pour les remplacer par du verre blanc, avec chiffres et bordures fleurdelisées ; nous avons heureusement sauvé la partie la plus splendide des vitraux de Notre-Dame, les magnifiques rosaces, dont les images complétaient le sens des sculptures de chacun des trois portails. Dans l'église, la statue équestre de Philippe le Bel (on dit aussi, de Philippe de Valois) se voyait à côté de l'image colossale de Saint-Christophe, dont le pied avait une aune de long

et le pouce un pied de roi, et la figure ridicule de maître Pierre du Coignet rappelait, de même que dans la cathédrale de Sens, la mémoire détestée de Pierre de Cugnières, le défenseur de l'Etat contre l'Eglise (1329). — Notre-Dame était entourée d'habitations, d'églises et de verdure. « C'est là, dit Alexandre Neckam, que se récréent en se promenant les bataillons des philosophes : un grand travail aime les gais loisirs. » La Cité contenait encore, il n'y a guère plus d'un siècle, vingt églises. Saint-Denis de la Châtre y montrait, suivant l'inscription qui en ornait la porte, « la chartre en laquelle saint Denis fut mis prisonnier, où Nostre Sauveur Jésus le visita et lui bailla son précieux corps et sang, » et Saint-Denis-du-Pas, le lieu où le martyr avait, disait-on, subi les premières tortures. Il est vrai que *du Pas* se disait en latin *de passu* et nullement *de passione*. Saint-Pierre-aux-Bœufs avait un beau portail qui a été transporté à Saint-Séverin. L'Hôtel-Dieu avait été fondé, d'après la tradition, par l'évêque saint Landry (656) ; il y nourrissait lui-même les pauvres malades. En réalité, l'hôpital, consacré autrefois à saint Christophe, est connu depuis l'an 829. En 1737 et 1772, cet antique édifice subit deux incendies effroyables ; nous avons vu démolir, il n'y a que quelques semaines, les arcades qui en formaient les fondations au bord de l'eau. La chapelle de l'archevêché (de l'évêché avant 1622) avait été dédiée par Maurice de Sully ; les ravages de 1831 ont détruit tout le palais épiscopal. Du cloître, autrefois si fameux par ses écoles, il ne reste aucune trace et l'on n'en sait pas même la position. Mais la délicieuse Sainte-Chapelle du Palais, élevée par Pierre de Montereau, *doctor lathomorum*, de 1245 à 1248, et dont on voit de tout Paris la ravissante flèche, restaurée avec tant de goût par Lassus, est demeurée au milieu de la Cité comme le plus parfait oratoire gothique qu'il y ait au monde, et comme le plus touchant souvenir du roi saint Louis. Le roi l'avait consacrée à la Sainte Couronne, qu'il avait portée dans Paris de ses mains en 1239, et à la Sainte Croix, qui lui fut donnée en 1241 (Guilhermy, *Descr. de la Sainte Chapelle*, in-18, 1867 ; Caillat, *la Sainte Chapelle*, 1857, in-folio ; Decloux et Doury, *Descr. de la Sainte Chapelle*, 1875, in-folio). A la place du terre-plein du Pont-Neuf se trouvait autrefois l'île du Pasteur (ou Pasteur) aux Vaches, où Jacques Molay fut brûlé en 1314. — V. L'UNIVERSITÉ (voyez l'article *Université*). Jusqu'au règne de saint Louis, l'instruction publique à Paris avait son centre dans les écoles du cloître Notre-Dame. Mais déjà depuis un siècle, les écoles de Saint-Victor et de Sainte-Geneviève disputaient la célébrité à l'ancienne *aula* de Pierre Lombard, et les deux ordres mendiants nouvellement introduits dans Paris, les jacobins (1221) et les cordeliers (vers 1230) venaient d'inaugurer avec éclat leur enseignement. L'affluence des écoliers sur la montagne de Sainte-Geneviève, le prix coûteux des logements, les écarts de toute sorte qu'occasionnaient l'encombrement des garnis, la pauvreté ou le luxe des étudiants, engagèrent un chapelain de saint Louis, Robert de Sorbon, à ouvrir « pour les écoliers qui y habiteront », « dans la rue de Coupegueule, devant le palais des Thermes » une maison que le roi lui avait concédée en 1256. Robert était né en 1201 ; on estime qu'il était originaire de Sorbon près de Rethel, dans le diocèse de Reims. Bien-

tôt agrandi (1262), de toutes les maisons que saint Louis possédait dans la rue des Maçons, le collège des pauvres maîtres, étudiants en théologie à Paris, était, à la mort de son fondateur (1274), un des grands centres de l'enseignement. La Faculté de théologie siégeait dans la paisible rue de Sorbonne (*in vico quietissimo nominato Sorbonæ*), la Faculté de philosophie dans la rue du Fouarre (*in vico vocato Straminum*) et la Faculté des décrets et des décrétales au Clos-Bruneau, dans la maison qu'habita plus tard Robert Estienne, (*in vico quem nominant Clausum Brunelli*). Le Clos Bruneau est représenté par la rue Jean de Beauvais, et quant à la rue du Fouarre ou du Feurre, son nom est un vieux mot français qui rappelle peut-être la paille où on faisait asseoir les écoliers; elle est située entre la rue de la Bûcherie et la rue Galande, à quelques pas de Saint-Julien le Pauvre; des écoles innombrables en occupaient toutes les maisons :

« En celle rue, ce me samble,
Vent-on et fain et fuerre ensamble. »

C'est dans cette maison de Sorbonne, centre des études théologiques dans Paris pendant tout le moyen âge, que l'imprimerie fut la première fois pratiquée en France. Je n'ai pas à parler du rôle immense joué par les libraires et les copistes du moyen âge dans l'université de Paris. En l'an 1471, le grand imprimeur de Mayence, Pierre Scheffer, était représenté à Paris par un libraire-juré, qui avait pour *colporteur* Hermann de Stathœn ; vers ce temps, le dépôt de Scheffer était établi chez les religieux de Sainte-Croix de la Bretonnerie. Dès l'année précédente, le premier livre imprimé à Paris avait vu le jour; c'étaient les lettres de Gasparin de Bergame, publiées par Jean de la Pierre (J. Heynlin *zum Stein)*, prieur de l'école de Sorbonne, et tirée des presses, *ingeniosa arte impressoria*, par Ulrich Gering, Martin Krantz et Michel Friburger (Chevillier, *Orig. de l'impr. de Paris,* 1694, in-4°; A. Franklin, *La Sorbonne*, 2e éd., 1875, in-12 ; Aebi, *die Buchdruckerkunst in Beromünster,* Einsiedeln, 1870). Peut-être ces ouvriers, qu'avaient accueillis dans les murs de la Sorbonne J. de la Pierre et Guillaume Fichet, ne venaient-ils pas d'ailleurs que de l'imprimerie qui venait d'être ouverte à Münster en Argovie. L'abbé de ce couvent, Jobst de Silinon, avait été l'ambassadeur secret de Louis XI auprès des confédérés suisses. — La Sorbonne était le centre d'une multitude innombrable de collèges : c'étaient Montaigu, remplacé par la bibliothèque Sainte-Geneviève ; Sainte-Barbe (*Hist. de Ste-B.*, par J. Quicherat, 3 vol.); Navarre, célèbre par ses représentations théâtrales, et dont l'Ecole Polytechnique occupe les bâtiments (Launoy, *Regii Navarræ Gymn. Hist.*, 1677); le collège de Fortet, où demeurait Calvin quand on vint le saisir, rue des Sept-Voies; le collège de Beauvais, fondé en 1370 par le chancelier Jean de Dormans et dont la charmante chapelle abritait, encore il y a quelques mois, un couvent de dominicains ; puis le collège du Plessis et le collège de Presles, où Ramus fut massacré, etc. (voyez la bibliographie sommairement indiquée à l'article *Université*). — A côté de la Sorbonne l'abbaye de Cluny avait d'un côté son collège et de l'autre

son gracieux petit hôtel, qui porte encore les armes de Jacques d'Amboise (1490). Au milieu du quartier des Ecoles, non loin de l'église Saint-Séverin, le clos de Garlande (actuellement rue Galande), rappelle le nom d'une célèbre famille, et particulièrement d'un archidiacre du XIIIe siècle et d'un grammairien du même temps. L'une des plus célèbres écoles de Paris était le collège des Bernardins. On en voit encore les traces rue de Poissy, dans une caserne occupée par les sapeurs-pompiers. C'est en l'an 1245 que fut fondé ce grand établissement, remarquable par son église inachevée, qui a donné son nom à tout un quartier et qui représentait, dans l'université de Paris, l'ordre de Cîteaux. L'abbaye de Saint-Victor en avait cédé le terrain. « Les moines de Cîteaux, dit Du Breul, se voyant argués d'ignorance et méprisés par les jacobins, cordeliers et séculiers lettrés, impétrèrent un privilège du pape Innocent IV, par lequel, suivant leur requête, il leur fut permis d'ériger des écoles et collèges aux fameuses universités, comme à Paris et ailleurs. » Les deux grands ordres mendiants avaient leurs maisons dans le quartier latin; les jacobins-Saint-Jacques conservaient le souvenir de saint Thomas et d'Hugues de Saint-Cher (A. Lenoir, *Arch. Monast.*, II, p. 205) et les cordeliers, dont le musée Dupuytren occupe le réfectoire, conservaient les tombeaux d'Alexandre de Hales et de Nicolas de Lire. Quant aux carmes de la place Maubert, ils montraient, dit-on, dans leur cloître la chaire de pierre d'Albert le Grand. Les trois grandes abbayes de Saint-Victor, de Sainte-Geneviève et de Saint-Germain-des-Prés, célèbres, la première surtout, par tant de grands noms et par la richesse de leurs bibliothèques, formaient ceinture autour de l'Université (voyez les articles *Sainte Geneviève, Saint Germain de Paris* et, pour Saint-Victor, *le Cabinet des Manuscrits*). — Saint-Germain-des-Prés abritait, à l'ombre de ses trois clochers, le bourg Saint-Germain. L'abbé Morard, qui fit reconstruire l'église aux environs de l'an 1000, avait conservé, des constructions de Childebert, la grosse tour à laquelle il donna le beau couronnement d'architecture romane qui la surmonte. Non loin de l'abbaye était la chapelle Saint-Père ou Saint-Pierre, qui a donné son nom à la rue des Saints-Pères, et la très ancienne église de Saint-Jean, Saint-Laurent et *Saint-Sulpice* servait de paroisse aux vassaux de Saint-Germain. Devant l'abbaye s'allongeait le Pré-aux-Clercs, fief de l'Université, qui s'étendait le long de la Seine jusqu'à la petite rue de Courty, voisine du Palais-Bourbon. En 1278, à l'occasion du rétrécissement d'un chemin conduisant au Pré-aux-Clercs, l'abbé appelle ses vassaux au moyen de sa cloche; ceux-ci se réunissent au son des trompettes et s'excitent par les cris de : A mort! à mort! au massacre des écoliers; le prévôt de l'abbaye et les moines frappent de leurs épées plusieurs étudiants; les uns sont blessés à mort, d'autres peut-être jetés à la rivière, et pendant ce temps, du haut de leurs murailles, les moines faisaient pleuvoir les pierres et les flèches..... La justice donna tort aux moines et raison aux écoliers. En 1548, le principal du collège de Presles, Ramus, soulève les étudiants contre l'abbé de Saint-Germain, qui a fait construire une infirmerie ayant des vues sur le Pré-aux-Clercs, « par lesquelles veues et canonnières avoit été naguières et la nuit passée, tirés

aucuns coups de hacquebuttes contre les escolliers. » Les étudiants pénètrent dans le clos de l'abbaye, arrachent les arbres fruitiers et les vignes, et le soir ils s'en vont brûler en triomphe devant l'église Sainte-Geneviève les ceps et les souches qu'ils ont emportés en guise de trophées. Telles étaient les relations des moines et des écoliers. Au delà du Pré-aux-Clercs et du gibet de l'abbaye étaient le fief de Grenelle (Garnelle, *Garanella*, la petite garenne), dépendant de Sainte-Geneviève; les fourches de Sainte-Geneviève étaient voisines de Vaugirard ou Valboitron avait *(Vallis Bostroniæ)*. L'abbé de Saint-Germain, Gérard de Moret (†1278) donné son nom à cette commune qu'il avait rebâtie (Berty, *Les deux Prés-aux-Clercs*, *Rev. arch.*, XII, 1855-56; *Rech. sur les terrains de la par. de St-Sulpice qui étaient encore en culture au* XVI^e *siècle*, *ib.*, XIII, 1856-1857). — VI. La Ville. La paroisse de l'Hôtel-de-ville était St-Jean-en-Grève, dont la salle Saint-Jean, a conservé le nom jusqu'en 1871. C'est là que l'on conservait l'hostie miraculeuse de la rue des Billettes. « En 1291, disent les Grandes Chroniques de France, il ot un juif à Paris en la paroisse de Saint-Jean-en-Grève, lequel fit tant par devers une femme crestienne que elle li aporta le corps de Jhésucrist en une œste sacrée, laquelle elle avoit reçue en la sepmaine peneuse en la avommichant, et la bailla au juif. Quant le juif l'ot par devers soy, si mist ladite œste en plaine chaudière de yaue chaude, le jour du vendredi aouré ; et quant ladite œste fu en l'yaue bouillant, il la commença à poindre de son coutel, et lors devint l'yaue aussi comme toute vermeille. Et après ce, il osta ladite œste de la chaudière, et la commença à batre d'une verge : laquelle chose fu toute prouvée contre le juif par l'évesque Symon Matiffait. Si avint que du conseil et de l'assentiment des preudommes qui à Paris estoient régens en Théologie et en Décret, ledit juif fu condamné à mourir et fu ars devant tout le peuple ; et estoit appelé le Bon Juif et sa femme avoit à nom Bellatine. » La maison du Bon Juif fut rasée, et en sa place on bâtit une chapelle qui plus tard fut donnée aux carmes-Billettes et qui devint en 1808 une église protestante ; sur la porte se lisaient autrefois les mots : « Ici Dieu fut bouilli » (*Paris et ses historiens*, p. 189 ; *Hist. litt. de la Fr.*, XXI, p. 774; Forgeais, *Plombs historiés*, III, p. 114, et P. Lacroix, *les arts au moyen âge*, fig. 233). En face de l'église Saint-Jacques-de-la-Boucherie demeurait « Flamel l'aisné, escripvain, qui faisoit tant d'aumosnes et hospitalités » (1418). Il avait fait construire le petit portail de l'église, ainsi qu'une arcade des charniers au cimetière des Saints-Innocents, et sur le portail, orné de son image, qu'on voyait de son échoppe d'écrivain, il avait fait graver les mots : « Tenez-vous en dévotion. Ayez vraie contrition. » Au cimetière des Innocents se lisaient ces paroles de la mort :

« Il n'est vivant, tant soit plein d'art,
Ne de force pour résistance,
Que je ne frappe de mon dard,
Pour bailler aux vers leur pitance. »

« A l'église des Innocents, dit Guillebert de Metz, sont engigneusement entaillées de pierre les ymaiges des trois vifs et trois morts

(elles avaient été gravées en 1408 par ordre du duc de Berry). Illec sont pantures notables de la Dance Macabre et autres, avec escriptures pour esmouvoir les gens à dévotion. » C'est dans ce cimetière que furent tenus tant de sermons populaires, qui exerçaient sur le peuple de Paris une si profonde impression. Saint-Gervais, qui existait déjà au temps de Childebert Ier, Saint-Germain-l'Auxerrois, qui rappelle l'histoire de la vierge de Nanterre, Saint-Leu, consacrée à saint Loup, le compagnon de saint Germain d'Auxerre, et l'église beaucoup plus moderne de Saint-Eustache, étaient les principales paroisses de la ville *d'Outre le Grand-Pont*. En dehors des murs, on voyait le Temple, le prieuré clunisien de Saint-Martin-des-Champs, dont le beau réfectoire abrite encore le Conservatoire des Arts et Métiers, et hors de la porte Saint-Paul et de l'enceinte de Philippe-Auguste, Sainte-Catherine-du-Val des Ecoliers. Un monument qui est à Saint-Denis en disait toute l'histoire : « A la prière des sergens d'armes, Monseigneur saint Loys fonda ceste église et y myst la première pierre, et fu pour la joie de la vittoire qui fu au pont de Bovines l'an mil CC et XIIII. Les sergens d'armes pour le temps gardoient ledit pont, et vouèrent que se Dieu leur donnoit vittoire, ils fonderoient une église en l'honneur de madame Sainte-Katherine, et ainsy fu-il. » — On voudrait pouvoir joindre à ces courtes pages quelques traits sur le diocèse de Paris, sur ses trois archidiaconés de Paris, de Josas et de Brie, et les doyennés de Montmorency, de Chelles, de Châteaufort, de Montlhéry, de Vieux-Corbeil, de Lagny, et de Champeaux. L'*Histoire* de l'abbé Lebœuf et les *Inscriptions* de M. de Guilhermy nous serviraient de guide dans cette excursion archéologique. Paris n'était, jusqu'en 1622, qu'un simple évêché dépendant de l'archevêché de Sens. S. Berger.

PARIS PROTESTANT. L'abbaye Saint-Germain-des-Prés, située hors de la ville, dans l'espace compris aujourd'hui entre le boulevard Saint-Germain, la rue Saint-Benoît, la rue Jacob et la rue de l'Echaudé, fut le berceau de la Réforme française, et le quartier auquel elle a donné son nom a été, durant deux siècles, le foyer du protestantisme parisien. — I. Faubourg saint-germain. Installé dans l'abbaye par son ancien élève Guillaume Briçonnet, Lefèvre d'Etaples y a composé plusieurs de ses ouvrages, notamment les *S. Pauli Epistolæ... cum commentariis* (1512) où il enseignait la justification par la foi, qui devint le dogme fondamental de la Réforme. La bibliothèque dans laquelle il travaillait et s'entretenait avec ses disciples préférés, Farel, Roussel, Vatable, existe encore en partie au numéro 13 de la rue de l'Abbaye, tandis que la Chapelle de la Vierge, où Farel et lui demeuraient longtemps prosternés devant l'autel que leurs mains ornaient de fleurs, a été démolie en 1804, pour l'ouverture de la rue de l'Abbaye (voir au n° 6). Il n'abandonna le culte des saints et la prière pour les morts qu'en 1519, sans doute grâce à la lecture de quelque ouvrage de Luther. A la fin de l'année suivante, Briçonnet, voulant introduire la Réforme dans son diocèse, réunit à Meaux Lefèvre, Farel, Roussel, Michel d'Arande, Mazurier, Pauvan, auxquels se joignit bientôt Vatable. Dès le début de 1521, Marguerite de Navarre s'efforçait d'assurer le triomphe de la

cause évangélique, tandis que le clergé, la Sorbonne et le Parlement juraient d'étouffer l'hérésie dans les flammes. Toutefois il y avait à Paris une Eglise secrète dès le mois d'août 1523, et le culte se célébrait vers 1526, près du Marché-aux-Pourceaux, non loin de la porte Saint-Honoré, alors située là où la rue Richelieu rencontre la rue Saint-Honoré. Il existait un marché aux pourceaux dans le voisinage de cette porte, en dehors de la ville, et un autre, près des Halles, dans l'Impasse-des-Bourdonnais. C'est très probablement près du premier que se tenaient les assemblées interdites. — Vers le milieu du seizième siècle, le faubourg Saint-Germain avait pour limite, à l'Occident, le mur de l'Abbaye (rue Saint-Benoît); au Nord, il n'existait qu'un fragment de la rue de Seine. Sur le petit Pré-aux-Clercs, occupant l'espace compris entre la rue de Seine, la rue Jacob et la rue Bonaparte, les constructions ne commencèrent qu'après 1540, et seulement au dix-septième siècle, sur le grand Pré-aux-Clercs, dont les limites sont marquées actuellement par la rue Bonaparte, la rue Jacob, la rue Saint-Benoît, le boulevard, la rue Saint-Dominique et l'avenue Rapp. Aussi à peine construite (1543), la rue des Marais (aujourd'hui Visconti), donnant sur les prés, située, pour ainsi dire, au bout du monde, et soumise à deux juridictions souvent rivales, celle de l'Université et celle de l'Abbaye, devint-elle le refuge du culte proscrit. Elle fut habitée presque exclusivement par des protestants dont plusieurs maîtres brodeurs : de là son surnom de « petite Genève » bientôt appliqué à tout le faubourg. C'est dans cette rue, chez le sieur de la Ferrière, que l'Eglise réformée de Paris fut constituée, en 1555, par l'élection de son premier pasteur, le futur martyr Jean le Maçon, dit la Rivière. Trois ans plus tard, une manifestation qui eut lieu au Pré-aux-Clercs attesta les immenses progrès qu'avait faits la Réforme; au mois de mai 1558, les étudiants entonnèrent, devant tout Paris accouru pour les entendre, les psaumes traduits par Marot dans sa maison du Clos-Bruneau (30 rue de Condé), et le roi de Navarre, se plaçant à la tête des chanteurs, fit avec eux le tour du pré. Le 2 octobre suivant, Nicolas Lecène et Pierre Gabart, arrêtés en 1557 à l'assemblée de la rue Saint-Jacques, après avoir aussi assisté à celles qui se tenaient près du collège de Navarre (aujourd'hui Ecole polytechnique) et à celles du faubourg Saint-Germain, furent brûlés au pilori de l'abbaye, situé au carrefour formé par les rues Gozlin, du Four Saint-Germain, de Buci, et traversé par le boulevard Saint-Germain. A quelques pas de là était la prison de l'Abbaye, où le marquis de Jaucourt, ami de Malesherbes et futur président de la société biblique protestante, fut enfermé en 1792, et dont il sortit, grâce à Mme de Staël, la veille des massacres de septembre. — Au mois de mai 1559, tous les pasteurs de France et les représentants de soixante-douze Eglises se réunirent sous la présidence de François de Morel, sieur de Collonges, pour rédiger la confession de foi dont Chandieu a dit qu'elle fut « faite au temps des plus grands feux. » L'assemblée eut lieu au faubourg Saint-Germain, très probablement rue des Marais et dans l'hôtellerie de Le Vicomte, chez lequel logeaient « les allants et venants de la religion, et particulièrement ceux qui venaient de Suisse et d'Allemagne. »

Quelques mois après le synode, un redoublement de supplices signala l'avènement des Guise au pouvoir. Une de leurs victimes, Adrien Daussi, dit Douliancourt, fut brûlée vive dans la rue de Seine, qui ne dépassa la rue de Buci, pour rejoindre la rue de Tournon, qu'en 1812. Parmi les habitants de la rue des Marais s'était glissé un traître, Martin Freté, clerc du greffe criminel, qui, jouant à merveille le protestant, se faisait emprisonner avec ses prétendus frères pour découvrir leurs secrets. Sa maison formait l'angle Nord-Est du chemin de la Noue (plus tard rue des Petits-Augustins et aujourd'hui rue Bonaparte) et de la rue des Marais; elle était, selon M. Alf. Franklin, contiguë à celle de Le Vicomte. Un vendredi de l'automne 1559, le lieutenant criminel cacha chez le délateur une cinquantaine de sergents, destinés à surprendre à table seize protestants logés dans l'hôtellerie. Mais Le Vicomte et la plupart de ses hôtes escaladèrent les murs et gagnèrent les champs, pendant que quatre gentilshommes, l'épée à la main, recevaient les alguazils, les mettaient en fuite, et s'éclipsaient à leur tour. L'hôtellerie fut pillée et les sergents portèrent en triomphe un chapon lardé, mais non cuit, qu'ils y avaient trouvé. La femme et le père de l'hôtelier moururent dans les prisons. Dans une habitation voisine, chez le sieur de la Fredonnière, fut pris l'avocat Coiffart, ancien bailli de Saint-Aignan, porteur de remontrances adressées au roi et aux Etats sur la tyrannie des Guise, qui allait amener la conspiration d'Amboise, dénoncée par un autre avocat protestant, Des Avenelles, propriétaire au faubourg Saint-Germain. En avril 1561, des assemblées religieuses se tenaient chez Michel Gaillard, sieur de Longjumeau; la populace attaqua son hôtel, qui avait appartenu dix années auparavant à Jean de Lisieux, dit le Pavanier. Il était isolé sur le grand Pré-aux-Clercs, et situé sur le chemin devenu plus tard la rue Saint-Dominique, au delà d'un autre chemin qui est aujourd'hui la rue du Bac. Gaillard se défendit avec l'aide de l'avocat Ruzé; ils tuèrent quatre ou cinq assaillants, puis les portes cédèrent et le pillage commença. La maison fut démolie peu après, et remplacée par l'hôtel Molé. — Des douze cents gentilshommes huguenots accourus à Paris pour le mariage de Henri de Navarre et de la sœur de Charles IX, une soixantaine seulement échappèrent à la Saint-Barthélemy; ce furent ceux qui, par défiance, s'étaient logés hors des murs, dans le faubourg Saint-Germain, avec Montgomery, les Caumont, le vidame de Chartres, etc. Avertis du massacre par un maquignon qui avait passé la Seine à la nage, ils se précipitèrent dans des bateaux pour courir au secours de leurs frères, mais une fusillade nourrie les fit reculer. Etant montés à cheval, ils se ressemblèrent sur le Pré-aux-Clercs et partirent au grand galop. Une méprise du guichetier de la porte de Buci (à l'entrée de la rue Saint-André-des-Arts, entre la rue Mazet et le passage du Commerce), qui, trop pressé par Guise, se trompa de clef, leur sauva la vie. En vain Guise et les siens les poursuivirent-ils jusqu'à Montfort-l'Amauy, ils ne purent les atteindre. Jacques Pape de Saint-Auban, qui se trouvait près de l'amiral lorsque celui-ci fut blessé par Maurevert, raconte dans ses mémoires, que, arrêté à la Saint-Barthélemy et conduit en prison près de cette même porte de Buci, il vit massacrer

quantité de gens à ses côtés, fut pris trois fois au collet par les égorgeurs et trois fois laissé, « demeurant en cette incertitude de la vie durant quinze semaines. » Bien que le massacre ait été effroyable dans le faubourg, on ne connaît qu'un très-petit nombre des victimes : un nommé Mathurin, sans autre désignation ; rue des Fossés-Saint-Germain-des-Prés (aujourd'hui rue de l'Ancienne-Comédie), le chirurgien Antoine Sylvius ; rue Saint-Germain-des-Prés (aujourd'hui boulevard), Greban, horloger, Lussant, orfèvre, et son fils, dans la poche duquel les assassins prirent une montre de sept à huit cents écus, que le duc d'Anjou eut pour dix écus ; près de l'abbaye, si ce n'est à l'abbaye même, Jean le jardinier ; rue de Seine, un catholique fut égorgé pour avoir témoigné quelque pitié. Le 18 septembre 1572, Condé, séduit par le ministre apostat Du Rozier, abjurait dans la Chapelle de la Vierge déjà mentionnée. Palissy, l'admirable artiste et le grand écrivain huguenot, épargné à la rue Saint-Bartélemy parce que Catherine de Médicis ne pouvait se passer de lui pour l'ornementation de son jardin des Tuileries, demeurait peut-être alors au faubourg Saint-Germain. Il habitait, en 1575, une maison de la rue du Sépulcre (aujourd'hui rue du Dragon), qui porte actuellement le nº 24, et dans la devanture de laquelle un de ses plats est resté encastré jusque dans ces dernières années. Cette maison est située presque en face de la rue à laquelle on vient de donner le nom de Bernard Palissy. Le grand sculpteur Barthélemy Prieur posséda, sous Henri IV, une maison du côté occidental de la rue Mazarine, la 8e en comptant depuis la rue de Buci, tout près de celle qu'avait construite Pierre Roffet, l'imprimeur de Marot. — Sans parler de Racine et de Mlle Lecouvreur, des personnages illustres et de grands artistes ont vécu dans la ruelle obscure à bon droit nommée rue des Marais. En 1547, la première maison à main droite en entrant par la rue de Seine, appartenait à un peintre Jehan Cousin, qu'il y a tout lieu d'identifier avec le célèbre réformé du même nom, fondateur de l'école française de peinture. Elle touchait d'un bout, peut-être par le jardin, à la maison d'un autre peintre, nommé Vachot, laquelle avait sa façade sur la rue de Seine et venait la troisième après la rue des Marais. En 1595, la maison de Cousin appartenait à ses héritiers, Claude Alexandre et sa femme, et tenait d'un côté aux héritiers de feu le président De la Porte. En 1584, Baptiste Androuet du Cerceau, qui commença le Pont-Neuf et acheva les Tuileries, en y ajoutant les deux pavillons extrêmes de Flore et de Marsan, se construisit à l'angle Sud-Ouest de la rue des Marais, un grand hôtel, dont la façade, donnant sur le chemin de la Noue (rue Bonaparte), s'étendait jusqu'au chemin longeant le mur septentrional de l'abbaye (rue Jacob). Il l'abandonna l'année suivante, quand l'ordre fut donné aux protestants d'abjurer ou de sortir du royaume dans la quinzaine, « aimant mieux, dit L'Estoile, quitter l'amitié du roi que d'aller à la messe. » Cet hôtel, plusieurs fois pillé dans les années qui suivirent, fut transmis par Marie Androuet à son mari Elie Bédé, déjà propriétaire d'une maison contiguë. C'est ce médecin, qui se faisait appeler Des Fougerais et se convertit par avarice en 1648, que Molière a pris pour type de son tueur d'hommes, Desfonandrès. Sur l'emplacement

de la maison de Freté et de la maison voisine, Thomas de Burgensis avait élevé un grand hôtel, ayant deux ailes, avec cour au milieu et jardin derrière, le tout comprenant une longueur d'environ cinquante-trois toises, sur la rue des Marais, qui n'en compte qu'un peu plus du double. Au commencement du dix-septième siècle, cet hôtel fut acheté par le burlesque précepteur de Louis XIII, Nicolas le Vauquelin, seigneur des Yveteaux et de Sacy, lequel y joignit un grand jardin, situé de l'autre côté de la rue des Petits-Augustins (aujourd'hui rue Bonaparte), et y déploya tant de luxe, que Richelieu faillit acquérir la propriété. Elle passa par héritage, en 1658, à Jacques le Maçon, seigneur de la Fontaine, qui la morcela en trois parties, tombées entre d'autres mains protestantes, celles des Pape de Saint-Auban, des Dupuy-Montbrun et des Massanes. Des maisons voisines appartenaient à une autre famille protestante, celle des Heudelet, dont l'un des membres, nommé Etienne, était seigneur de Valpèle et de Pressigny. Près de la rue de Seine, aux Trois-Pavillons, le consistoire de Charenton entretenait, dans une auberge tenue par un catholique, plusieurs malades de la campagne. En 1684, il subvenait aux dépenses de trois hôpitaux clandestins. Il y en eut un, de 1679 à 1684, rue des Fossés-Monsieur-le-Prince, et en 1684 dans la rue du Sabot. Masle, qui le tenait en 1679, fut condamné à cent livres d'amende. Des pasteurs et des anciens habitèrent évidemment la rue protestante par excellence ; toutefois on ne connait que l'un de ces pasteurs, dont la maison fut deux fois envahie et pillée, Pierre du Moulin (1605-1617), auquel il faut sans doute joindre Macar (1558). On ne connait également qu'un petit nombre des anciens : Samuel Dufresnay, procureur au parlement (1604), De Rozemont, Antoine de Massanes (1655-1685), Théodore Lecoq, sieur des Moulins et de Saint-Léger. En 1681, Claude, appelé dans la rue des Marais, par une mourante, femme d'un tailleur, que des prêtres voulaient convertir à l'agonie, alla recueillir son dernier soupir et faillit être lapidé en sortant. A la Révocation, plusieurs familles de cette rue passèrent à l'étranger, laissant en France des biens considérables, entre autres Massanes fils, appelé aussi Massanes de Wicquefort, les De La Fontaine et leurs cousines D'Angennes, demeurant avec eux, les Lecoq de Saint-Léger, M^me^ et M^lles^ de Noh, la femme de Jacques de Rozemont, Morin, guidon des gendarmes de M. le Prince, M^lle^ d'Higory, dont Pressigny gérait les affaires, et M^lle^ Jacquesson. — Dans la rue de Seine, nous trouvons Pierre du Moulin (1617), Claude et ses collègues, La Placette et Gilbert, logés, le premier chez Girard, joaillier, marchand de tableaux et ancien, le second, proche de Gervaise, autre ancien, qui ne signa son abjuration forcée qu'après que deux docteurs de Sorbonne, Du Fresne et Cheron, lui eurent déclaré par écrit « qu'il ne s'engageait à croire que ce que l'Eglise catholique avait cru et professé du temps des apôtres, rejetant ce qu'elle aurait pu croire et enseigner de nouveau depuis ce temps-là. » Ruvigny fils, député général des Eglises, habitait aussi le faubourg Saint-Germain ; à l'approche de la Révocation (janvier 1685), quand les réunions du consistoire furent interdites et que plusieurs pauvres eurent abjuré parce que la distribution des aumônes ne se faisait plus, il réunit chez lui les anciens chaque semaine, en les faisant passer

par la maison d'un serrurier, chez lequel demeurait son secrétaire Chausset, dont l'appartement communiquait avec le sien par une porte secrète. Lecocq des Forges, dont l'apostasie fut récompensée (1687) par une pension de mille livres, demeurait avec sa sœur, Mme Duplessis, chez Blondel, historiographe du roi, dans la rue du Vieux-Colombier (aujourd'hui rue Jacob). Les familles des peintres en émail, Bordier et Petitot, qui émigrèrent après avoir subi l'incarcération dans les prisons et les couvents, habitaient une grande maison de la rue de l'Université. M. de Villeret, à qui sa femme écrivait, le 6 septembre 1686, pour l'engager à suivre le guide auquel elle s'était confiée, demeurait rue des Saints-Pères. Les Hardy qui passèrent en Angleterre demeuraient dans la grande rue Taranne (aujourd'hui boulevard Saint-Germain), et Dorigny, marchand, « absenté » en 1687, habitait la rue du Sépulcre (aujourd'hui rue du Dragon). En 1686, après son abjuration forcée, De Rozemont père présida durant plusieurs mois des réunions religieuses, dans un cabaret de la rue des Fossés-Monsieur-le-Prince, au riche laboureur. Elles étaient fréquentées par une vingtaine de personnes, entre autres par le portraitiste Elle, dit Ferdinand père (exclu en 1681 avec Testelin, Sébastien Bourdon, Michelin, Heude, Forest, Jacob d'Agar, L'Espagnandel, Dugrenier et Samuel Bernard, de l'Académie de peinture dont il était membre fondateur), Ferdinand fils, aussi peintre célèbre, Simon Le Juge, autre peintre, gendre de Ferdinand père, l'ex-procureur Blondel, l'horloger Sarrabat, et Bruneau, avocat récemment converti au protestantisme. A ce moment, des pasteurs, bravant la mort, commençaient à revenir en France et à présider de petites assemblées. A Paris, elles furent innombrables. Le 3 janvier 1686, la police en signalait une qui se tenait dans une cave du faubourg Saint-Germain ; un peu plus tard, une autre, qui avait lieu le dimanche chez De La Serre, au jeu de paume de la rue Mazarine, puis une troisième, chez Matthieu Gangnot, sieur du Breuil, tenant une académie ou manège au faubourg Saint-Germain. Dans celle-ci furent arrêtés Pierre Guillard, Jean Attainville, Jacques Caillot, que l'on conduisit au grand Châtelet, Marie, Charlotte, Marguerite de la Planche, sœurs, couturières, demeurant chez la demoiselle Colonnia, rue Mazarine, Françoise Mahiou, femme de Guillard et Catherine Maupin, mises toutes cinq à la prison de l'Abbaye. Quand elles en furent sorties, les demoiselles de la Planche émigrèrent. Du Breuil n'avait pas encore abjuré le 12 janvier 1686, et fut mis à la Bastille ; sa femme, native des environs de Crécy-en-Brie, se retira chez l'envoyé de Danemark en attendant l'occasion de passer à l'étranger. Le 5 juin 1686, on signalait à La Reynie une autre assemblée qui se tenait régulièrement chez la dame Jacob, brasseuse, dans la Petite-rue-Taranne (aujourd'hui Bernard Palissy), dans une maison ayant deux portes, l'une sur la Petite-rue-Taranne, l'autre sur la rue du Sabot. Les tablettes de Cardel portaient les adresses suivantes, auxquelles il tint sans doute des assemblées (1689) : Mlle Amyraut, rue des Marais, chez M. Lesseuille, conseiller ; Monglas (fils), rue de Seine, proche la Galère, joignant Mme Dersigny ; Brindanière, rue de Seine, au Faisan ; Mlle Vaudrescal, rue de Tournon, vis-à-vis de l'hôtel des Ambassadeurs, qui était, en 1572, l'hôtel

de Mme de Picquigny ; Bel, rue Mazarine, au collège des Quatre-Nations (Institut), et enfin rue de l'Egout (démolie pour faire place au commencement de la rue de Rennes). Mlle Amyraut était la petite-fille du professeur de Saumur, et La Reynie donna l'ordre de l'arrêter. — Cottin présida des assemblées, en 1688 et 1689, chez l'horloger Martin, rue des Fossés-Saint-Germain (aujourd'hui rue de l'Ancienne-Comédie), vis-à-vis la Comédie, à Saint-Martin, et chez Massène, charron, rue des Fossés-Monsieur-le-Prince. En 1689, le comte de Vivans en tint une, rue Mazarine, du côté de la porte de Buci, au Grand Charles, chez Dubois et l'horloger Dargent. Ce dernier était encore à la Bastille en 1700. Le 1er et le 11 décembre 1690, De Malzac en fit deux d'une quarantaine de personnes, rue des Marais, chez M. de La Fontaine, dont la maison touchait au jardin de l'hôtel de La Rochefoucauld-Liancourt (aujourd'hui numéro 5 de la rue des Beaux-Arts) ; une note de police signale, comme en ayant été le promoteur, Pressigny, encore soupçonné en février 1698 de donner retraite à un ministre. Enfin De Malzac fit encore, en 1691 ou 1692, une assemblée chez M. Bourdelin, rue Mazarine, derrière le collège des Quatre-Nations. Les Ferdinand demeuraient près de là. Rue du Sépulcre (aujourd'hui rue du Dragon), on signalait comme lieu d'assemblée la maison du secrétaire du président de la Barroire, Jean Barbot, sieur du Jard, dont le frère, Gabriel, portait, en 1696, le titre de peintre du roi. — A l'angle Nord-Est du boulevard Saint-Germain et de la rue des Saints-Pères, se trouvaient autrefois le cimetière des lépreux, la chapelle Saint-Pierre (sur l'emplacement de laquelle a été élevée la Faculté de médecine), et la léproserie ou maladrerie. Ce cimetière, appelé cimetière Saint-Germain ou Saint-Pierre, et par corruption Saint-Père, est le premier qui ait été accordé aux protestants de Paris (1576), et c'est de lui que Casaubon disait avec une si chrétienne éloquence : « On nous bannit de la cité, on nous jette comme des rebuts dans n'importe quel coin. Soit ! Notre part est en Dieu, notre cité est au ciel. » M. de Rambouillet, secrétaire du roi, y fut inhumé en 1602, et, en 1603, le trésorier Arnaud, dont il fallut recouvrir de plâtre la tombe en marbre noir, parce que la populace avait commencé à la briser. L'exiguïté de ce cimetière obligea l'Eglise à s'en procurer un autre. Le 4 mai 1604, Josias Mercier, seigneur des Bordes et de Grigny (fils de Jean Mercier, successeur de Vatable dans la chaire d'hébreu du Collège de France), acheta, au nom du consistoire, le jardin de Joachim Meurier, situé un peu plus bas vers la Seine, de l'autre côté de la rue des Saints-Pères, sur l'emplacement occupé aujourd'hui par le numéro 30, adjacent au côté Sud de l'Ecole des ponts et chaussées. A la Révocation, ce nouveau cimetière Saint-Germain fut donné avec les maisons qui s'y trouvaient, moitié à l'Hôpital-Général et moitié à l'hospice de la Charité dont il n'était séparé que par la rue. C'est là qu'ont été inhumés le pasteur De la Faye (1609), Jacob Bunel, valet de chambre et peintre du roi (1614), Pierre de Béringhen, conseiller au parlement et valet de chambre du roi (1619), Alexandre Gobelin, maître-teinturier, Odet de La Noue, fils de La Noue Bras-de-Fer (1625), Salomon de Brosse, architecte du Luxembourg (1626), un fils du pasteur François de Lau-

béran, sieur de Montigny (1626), un fils de son collègue Mestrezat (1627), Daniel Tilenus, professeur de théologie à Sedan (1633), Marie Grotius (1635), un fils du pasteur Drelincourt (1638), Isaac Lemaistre, maître des comptes, mis à la Bastille, en 1616, pour avoir embrassé le protestantisme, et père de Louis-Isaac, dit De Sacy, qui alla aussi à la Bastille, où il fit sa traduction de la Bible (1640), Saumaise (1641), un Androuet du Cerceau (1644), un fils du célèbre graveur Abraham Bosse (1647), Jean de Bédé, sieur de la Gourmandière, avocat au parlement et père de Desfonandrès (1648), Guenaut, docteur en médecine (1648), le graveur De la Place (1649), le peintre Briot (1649), Jacques Guenaut, apothicaire du roi (1649), Valentin Conrart, fondateur de l'Académie française et son premier secrétaire perpétuel (1675). — Les ambassadeurs et résidents des nations protestantes (Hollande, Brandebourg, Suède, Danemark, Angleterre, Wurtemberg, Hesse-Cassel, etc.), favorisèrent grandement l'émigration en 1685 et 1686, et même plus tard encore. Toutefois la conservation du protestantisme est en grande partie leur œuvre, ou plus exactement l'œuvre des chapelains de l'ambassade de Hollande et de l'ambassade de Suède, situées le long des murs de l'abbaye, qui, après avoir abrité la Réforme à ses débuts, servait de prison aux réformés fermement attachés à leur foi (entre autres Masclari, ancien de Charenton, que les moines obligeaient de payer sa pension ainsi que celle de son domestique). — L'ambassade de Hollande était à l'angle Sud-Est de la grande rue Taranne (aujourd'hui boulevard) et de la rue des Saints-Pères, en face du premier cimetière Saint-Germain, sur l'emplacement d'un autre cimetière des lépreux antérieur. L'ambassade de Suède, berceau de l'Eglise luthérienne de Paris, était à l'angle Sud-Ouest de la rue Jacob et de la rue Saint-Benoît, en face d'un pavillon de l'abbaye démoli seulement après 1850. L'ambassade de Brandebourg était établie dans un hôtel de la rue de Grenelle-Saint-Germain, non loin de l'hôtel de Jaucourt, que le dix-huitième siècle appelait « la maison des huguenots », et où Malesherbes conçut le projet de l'édit de tolérance (1787) qui rendit aux protestants l'état civil. Les ambassadeurs recueillaient chez eux un grand nombre de personnes cherchant à s'évader ; leurs hôtels en regorgeaient, aussi bien que de coffres renfermant de l'argent et des objets précieux, qu'ils recevaient en dépôt et expédiaient ensuite hors de France. Les secrétaires distribuaient ou vendaient des passeports, fournissaient les renseignements indispensables et les guides, pour la plupart gens de sac et de corde et capables de tout, dont l'industrie était des plus florissantes. La police signalait Brosson, demeurant dans la Grande-rue-Taranne, près de l'ambassade de Hollande, et se disant résident d'un prince d'Allemagne, comme l'un de ceux qui prenaient la plus grande part aux évasions, de même que Jean Beck, envoyé de plusieurs princes allemands et logé chez le peintre Ferdinand, rue Mazarine. Beck ne se laissant point intimider par les menaces d'expulsion, on lui enleva ses trois filles, toutes jeunes, pour les mettre aux Ursulines de la rue Sainte-Avoye, le 24 novembre 1686, et lui-même fut envoyé à la Bastille deux jours après. Un ambassadeur d'Angleterre emmenait avec lui plusieurs jeunes gens qu'il faisait passer pour ses secrétaires ou ses domestiques. — Dès le 3 dé-

cembre 1685, une ordonnance interdisait l'accès des chapelles des ambassades protestantes, sans grand succès, paraît-il; car, au mois de juin suivant, la police constatait que des assemblées se tenaient chez l'ambassadeur de Hollande, alors absent. Le 16 janvier 1687, le roi donnait l'ordre d'arrêter les personnes qui fréquentaient le culte des ambassades de Danemark et de Brandebourg, en observant de ne mettre la main sur les délinquants qu'à une distance assez éloignée du domicile des ambassadeurs. Le même ordre fut réitéré, le 20 octobre 1688, relativement à l'ambassade de Brandebourg, et, en 1698, relativement à la chapelle de l'envoyé de Danemark, M. de Moyercron, chez lequel il se faisait des baptêmes. M. de Moyercron reçut, de son côté, l'invitation de faire cesser les visites que son aumônier rendait aux protestants et notamment au baron de Pibrac. En 1700, le sieur de Villaines, écuyer de l'ambassadeur de Hollande, commettait à son tour le même crime; n'osant le mettre à la Bastille, on demanda son renvoi et l'on prit des mesures pour le faire enlever avant qu'il eût franchi la frontière. Trois ans plus tard, Sa Majesté, apprenant que l'on prêchait en français à l'ambassade de Danemark, déclara qu'elle ne le souffrirait point, et ordonna d'arrêter ceux qui avaient assisté à ces prédications, notamment l'horloger Dubois de la rue Mazarine, déjà mentionné. En 1719, 1726 et 1740, des ordres d'arrestation étaient encore donnés contre ceux qui allaient au prêche des ambassadeurs de Hollande et d'Angleterre. Durant les huit années de son séjour à Paris (1719-1727), l'ambassadeur hollandais Hopp ne se borna point à ouvrir sa chapelle à ses coreligionnaires, il s'entremit en leur faveur auprès des ministres du régent, sans oublier les pasteurs du Désert ni les galériens, et mérita le titre de protecteur de l'Eglise réformée de France. Le culte célébré en français par son ordre attirait une foule telle, qu'il fallut établir deux et même trois services par dimanche, afin d'exciter le moins possible l'animadversion de la police. L'ambassade est trop petite pour contenir tout le monde, écrivait le chapelain Guiton, en 1720. Dans une lettre de la même année, M[lle] de Villarnoul parle d'assemblées de sept cents personnes. Basnage parle, à son tour, de quinze cents communiants. Sous les ambassadeurs Portland, Stairs et Sutton, le culte se célébrait aussi en français à l'ambassade anglaise, et lorsque lord Walpole se départit de cette habitude, Hopp s'en plaignit à l'archevêque de Cantorbéry. L'église de l'Oratoire possède le registre des premières communions faites à l'ambassade de Hollande de 1727 à 1781; le nombre total dépasse deux mille huit cent-cinquante, bien qu'on n'en compte, pour ainsi dire, aucune de 1731 à 1751, et seulement onze en 1752. Des environs de Meaux et même de Monneaux (Aisne), les catéchumènes venaient par bandes de trente; il en venait aussi de lieux beaucoup plus éloignés : Saint-Quentin, Amiens, Orléans, Caën, etc., et même d'anciens catholiques amenés à la foi persécutée. Un aumônier ne suffisant plus, à partir de 1762, l'ambassade de Hollande en eut deux, dont l'un, nommé J. du Voisin, épousa en 1767, avec permission expresse de Louis XV, une des filles de Calas. Son nom ne disparaît du registre qu'après 1780. L'infirmerie de l'ambassade rendit aussi les plus grands services « aux malades de la religion. » Il est donc tout naturel

que Marron, dernier chapelain de la légation, soit devenu, en 1788, le premier pasteur de l'Eglise qu'il avait reconstituée avec le concours de Rabaut-Saint-Etienne. — L'assistance au culte de l'ambassade de Suède ne fut jamais interdite ; mais l'ambassadeur fut invité à le faire célébrer dans une salle plus enfoncée, chose difficile et même impossible, la maison étant tout en longueur et de peu de profondeur. Du jardin de l'abbaye, les moines entendaient le chant des psaumes, et ce chant leur était d'autant plus odieux que c'était le chant des psaumes de Marot, traduits en allemand par Lobwasser, de sorte que les Français chantaient en leur langue les mélodies n'ayant pas été modifiées. La communauté luthérienne rattachée à cette ambassade avait eu pour fondateur Jonas Hambri, prédicateur de la chapelle suédoise et professeur de langues orientales à l'université de Paris, qui, de 1626 à 1635, remplit toutes les fonctions du ministère pour les luthériens étrangers présents à Paris. Durant son ambassade (1635-1645), Grotius avait fait prêcher, à côté de Hambri, François Dor, pasteur de Sedan, destitué pour cause d'arminianisme, lequel prêchait nécessairement en français. A la mort de Hambri, les luthériens eurent à souffrir du changement fréquent des chapelains de l'ambassade. Pour obvier à cet inconvénient, l'ambassadeur Bielke organisa en 1679, avec l'assentiment de Louis XIV, une véritable Eglise, indépendante de l'ambassade. Le roi en reconnut et en toléra l'existence, à condition d'obtenir en Suède la réciprocité pour la communauté catholique rattachée à la chapelle de l'ambassade française. Toutefois les mariages ne s'y célébraient qu'en vertu d'une permission spéciale, autorisant les futurs époux à aller se marier à l'étranger (c'est-à-dire au coin de la rue Jacob) et à rentrer ensuite dans le royaume. A partir de 1711, l'Eglise eut un pasteur autre que le chapelain suédois. J.-N. Nemeitz, conseiller du prince de Waldeck, écrivait, en 1716, dans *le Séjour à Paris :* « On a aujourd'hui dans Paris trois assemblées de protestants, savoir : une de luthériens, chez M. Gedda, résident de la part du roi de Suède, et deux de réformés, savoir : chez l'ambassadeur extraordinaire de la Grande-Bretagne et chez celui des Etats-Généraux des Provinces-Unies des Pays-Bas (ce fut de mon temps M. Hopp). Les autres ministres évangéliques, comme ceux de Prusse, de Danemark, de Wurtemberg et de Hesse-Cassel, n'ont point de prédicateurs. Les sermons, aux deux assemblées, chez l'ambassadeur d'Angleterre et celui des Etats-Généraux, se font dans les langues de ces deux nations ; mais c'est quelque chose de fort extraordinaire que les évangéliques font le service divin en langue allemande chez ledit ministre de Suède. Il est bien probable que cela se fait ainsi pour la commodité et pour le bien des luthériens, qui ont en partie leur domicile dans certains quartiers privilégiés de la ville, par exemple dans l'enclos de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prez, de celui de Saint-Jean-Latran, du Temple, etc., et qui, en partie, sont au service de France dans les régiments de Suisses et d'autres nations étrangères. Cette assemblée a été quelquefois au nombre de plus de quelques centaines d'hommes. Ce service se fait publiquement chez chacun desdits trois ministres en particulier, dans un grand appartement qu'ils y ont destiné, tous les dimanches et jours de

fête, régulièrement de dix jusqu'à douze heures avant-midi. » — En 1742, le pasteur de l'Eglise luthérienne commença de prêcher en français, une et bientôt deux fois par mois, circonstance qui fit aussitôt accourir nombre de réformés. Une nouvelle communauté luthérienne s'organisa en 1747, sous les auspices de l'ambassadeur de Danemark, et une infirmerie suédoise et danoise s'ouvrit en 1785, rue du Four-Saint-Germain, en face de la rue des Canettes, dans une maison qui existe encore et où furent aussi soignés des malades réformés. En 1806, les relations diplomatiques étant rompues entre la France et la Suède, l'ambassadeur, M. de Staël, et le chapelain Gambs quittèrent Paris. L'Eglise luthérienne trouva un asile à la chapelle de Danemark et fut officiellement reconnue peu après. Elle quitta en 1808 la chapelle de Danemark pour l'église des Carmes-Billettes (rue des Billettes), inaugurée le 26 novembre 1809. Soixante ans plus tard, cette Eglise comptait, grâce à l'immigration allemande, quatre-vingt mille âmes, douze pasteurs et quatorze lieux de culte. — II. Université et faubourg Saint-Marcel. Pénétrons maintenant dans les murs du vieux Paris en remontant les quais. Voici la rue Guénégaud, que l'ancien de Charenton, Samuel Lardeau, habitait en 1685, et où logeait Louis Laumonnier, sieur de La Motte-Varenne et officier, qui conduisait aux assemblées les pasteurs du Désert, Cottin, Cardel, De Salve, De Malzac et Givry, crime qui le fit enfermer au For-l'Evêque, puis envoyer, comme incorrigible, au château de Guise. A l'angle de la rue Dauphine et du quai des Grands-Augustins est l'emplacement du couvent de ce nom, où eut lieu, le 19 juin 1559, la mercuriale à l'issue de laquelle Henri II fit arrêter Anne Dubourg et les autres conseillers au Parlement qui s'étaient prononcés en sa présence pour la tolérance du nouveau culte. C'est dans une salle de la rue Dauphine (celle du Musée, association littéraire créée par Court de Gébelin), que le culte réformé fut publiquement célébré du commencement de 1790 jusqu'au mois d'octobre 1791, après l'avoir été durant six mois dans la rue Mondétour. Non loin de là se trouvait, dans la rue d'Anjou (aujourd'hui rue de Nesle), l'hôtel de Montpellier, tenu à l'époque de la Révocation par le protestant Dumas. Paul Cardel a très probablement tenu des assemblées dans la rue Saint-André-des-Arts, à l'hôtel de Thou, chez Benjamin Mazière, sieur du Passage. Dans la rue Pavée (aujourd'hui rue Séguier), sur l'emplacement de la rue de la Savoie, se trouvait l'hôtel de l'An, plus tard hôtel de Nemours et hôtel de Savoie, tenant vers le Nord à une maison qui faisait le coin du quai des Grands-Augustins, sur lequel il avait une issue par une ruelle. C'est là qu'habitait Renée de France, la pieuse fille de Louis XII, et qu'elle recueillit, quelques jours avant la Saint-Barthélemy, son coreligionnaire Agrippa d'Aubigné, traqué pour un duel, circonstance à laquelle il dut la vie. Pendant le massacre, elle recueillit également le ministre Merlin, sa femme et leur fils, et les emmena, le 29 août, à Montargis, dans un carrosse aux armes de Guise, son gendre. La rue de l'Hirondelle a été habitée par l'illustre huguenot, créateur de la chirurgie moderne, Ambroise Paré, inhumé, temporairement sans doute, dans l'église Saint-Séverin (1580). Dans la rue du Battoir (aujourd'hui rue Serpente),

demeurait, en 1685, l'ancien de Charenton Tassin, qui répondait au commissaire de police convertisseur que, avant d'abjurer, il fallait « attendre que Notre Seigneur l'eût éclairé. » Philippe Bernard, sieur de Bouilly, ex-avocat et autre ancien de Charenton, mis au For-l'Evêque en 1686, et qui ne témoignait encore, l'année suivante, « aucune disposition à changer de religion, » habitait une rue très voisine, celle du Jardinet. Saluons en passant la place Saint-André-des-Arts, où fut l'église du même nom, dont Jean Malot, pasteur de Paris et aumônier de Coligny, avait été le vicaire. Au bout de la rue de la Huchette (sur la place Saint-Michel actuelle), un jeune enlumineur et la Catelle, maitresse d'école, furent brûlés en 1535. Dans la même rue, la Saint-Barthélemy fit deux victimes mentionnées par Crespin : une femme enceinte et une jeune fille, demeurant à l'enseigne de l'Etoile. La maison portant le numéro 17 de la rue Saint-Séverin est à peu de chose près sur l'emplacement de celle qu'habitaient M[lle] du Coudray et Masclari de la Primaudaye, dans laquelle Malzac tint des assemblées en 1692, et Leclerc, en 1697. Rue de la Harpe, le ministre Thomas Buyrette, fils d'un avocat au Parlement, et son beau-frère, Jean Molé, furent massacrés le 24 août 1572, et près de la porte Saint-Michel, presque en haut du boulevard de ce nom, Merlanchon, précepteur chez M[e] de Picquigny. Sully, alors étudiant et déjà diplomate, abandonna son collége et, un livre d'heures sous le bras, chercha un asile au collège de Bourgogne (aujourd'hui Ecole de médecine), dont le principal lui sauva la vie, à la grande colère de plusieurs prêtres. La place Maubert, singulièrement agrandie par le percement du boulevard Saint-Germain, devint, malgré son exiguité, le principal lieu des auto-da-fé. Les martyrs huguenots mouraient avec calme, quelques-uns avec héroïsme, tous sans cris ni hurlements ; toutefois le quartier n'en était pas moins empesté par la fumée et par l'horrible odeur des chairs brûlées. Le 17 février 1526, Guillaume Joubert, licencié ès lois, fils de l'avocat du roi à La Rochelle, ouvrit la lugubre série ; il n'avait que vingt-huit ans. Il fut suivi, en 1533, par le prédicateur lyonnais Alexandre Canus, qui fit à haute voix sa prière au pied de la potence ; en 1535, par trois imprimeurs, dont l'un, Augereau, avait imprimé le psaume sixième de Marot. En 1540, le futur auteur de l'*Histoire des Martyrs*, Crespin, y vit de ses yeux brûler Claude Lepeintre, jeune compagnon orfèvre du faubourg Saint-Marcel, récemment revenu de Genève. Parmi les autres victimes connues, nous citerons Jean Bribard (1543), secrétaire du cardinal-évêque de Paris, Jean du Bellay, qui avait d'abord favorisé la Réforme ; Pierre Chapot, correcteur d'imprimerie, distributeur de Bibles et autres livres hérétiques (1546) ; le grand humaniste Etienne Dolet, imprimeur du Nouveau Testament d'Olivetan et de livres luthériens (3 août 1546) ; Etienne Pouillot, de Normandie, qui avait transporté la réforme à Fère-en-Tardenois (1546) ; Léon Galinar et Florent Venot (1549) ; Thomas de Saint-Paul, Soissonnais, le premier qui fut conduit au supplice ayant un énorme baillon dans la bouche (1551) ; Antoine Magne, d'Auvergne (1553). Le 28 septembre 1558, ce fut le tour de trois martyrs arrêtés, l'année précédente, à l'assemblée de la rue Saint-Jacques : deux anciens, que les devoirs de

leur charge avaient empêché de fuir, Taurin Gravelle, Nicolas Clinet, déjà brûlé en effigie douze ans auparavant en Saintonge, et Philippe de Luns, veuve d'un autre ancien, seigneur de Graveron ou du Gramboy. Celle-ci avait prêté sa maison du faubourg Saint-Germain, pour les assemblées, et mourut, dans tout l'éclat de sa jeunesse (vingt-trois ans) et de la beauté, avec une sérénité admirable. Enfin, dans l'année 1559, on compta huit victimes brûlées au même lieu : Marguerite Le Riche, femme du libraire Ricaut, laquelle avait remis dans la bonne voie Anne Dubourg, un instant défaillant, Pierre Chevet, Morin Marie, Martin Rousseau, compagnon orfèvre, Gilles le Court, écolier de Lyon, Philippe Parmentier, cordonnier, Pierre Milet, marchand, et Jean Judet, libraire. Ces exécutions n'empêchaient point des habitants de la place Maubert d'ouvrir leurs maisons aux assemblées. Des apprentis imprudemment chassés prétendirent, pour se venger, que, le jeudi saint de 1559, les fidèles réunis chez l'avocat Boulard (*aliàs* Trouillas), s'étaient livrés à la débauche, et désignèrent particulièrement les deux demoiselles Boulard. Poursuivi pour crime d'assemblée, le père prit la fuite ; puis averti de l'accusation portée contre l'assemblée elle-même, il alla se constituer prisonnier avec sa femme et ses filles, qui se soumirent courageusement à l'odieux examen des médecins et des sages-femmes. Bien que cet examen eût démontré l'infamie des accusateurs, la famille ne sortit de prison qu'à la suite de l'édit d'abolition d'Amboise (mars 1560). — Non loin de la place Maubert, au collège de Presles ou de Soissons (numéro 6 de la rue des Carmes), Ramus, l'illustre professeur du collège de France, fut assassiné durant la Saint-Barthélemy par ordre de son collègue Charpentier. Les assassins le trouvèrent priant ; le premier qui entra le manqua d'un coup d'arquebuse ; mais un autre lui passa son épée au travers du corps. Le cadavre, encore palpitant, fut précipité du cinquième étage, et des enfants le traînèrent à la Seine après que la tête eut été coupée. — La nuit du 4 septembre 1557, des prêtres boursiers du collège du Plessis (numéro 115 de la rue Saint-Jacques, aujourd'hui démoli, tout près du lycée Louis-le-Grand), épièrent dans une maison située en face de la leur et derrière la Sorbonne, une assemblée de trois à quatre cents protestants réunis pour célébrer la cène, et donnèrent à coups de pierre le signal de l'attaque. Cette maison appartenant à Bertommier, avait été prêtée en l'absence de celui-ci par son parent, Taurin Gravelle. La populace massacra un certain nombre de femmes après que les hommes portant l'épée se furent ouvert un passage. Environ cent quarante prisonniers furent conduits au Châtelet et dans d'autres prisons ; quelques-uns n'en sortirent que pour marcher au supplice et, d'autres y moururent, notamment le serviteur du ministre Chandieu, Jean Morel, dont le cadavre fut exhumé et brûlé sur le Parvis Notre-Dame. — Dans la rue des Sept-Voies (aujourd'hui rue Vallette), sur l'emplacement qu'occupe la bibliothèque Sainte-Geneviève, se trouvait le collège de Fortet, dont le côté Sud touchait au collège Montaigu (à la place duquel a été construit le Panthéon). Ces deux collèges furent successivement habités par un jeune étudiant qui, embrassant tout à coup les idées nouvelles, écrivit la harangue évangélique prononcée par

Nicolas Cop, recteur de l'Université, le jour de la Toussaint 1533, dans l'église des Mathurins, attenante aux Thermes de Julien (rue des Mathurins, aujourd'hui rue du Sommerard). Ce discours produisit parmi les sorbonnistes une si grande irritation, que l'auteur et le lecteur n''évitèrent l'arrestation que par la fuite, et que le nombre des prisonniers luthériens s'accrut de plus de trois cents en un mois. Les prédicateurs Roussel, Berthaut et Courault, saisis des premiers, n'échappèrent au supplice que grâce à Marguerite, laquelle ouvrit aussi un asile à Jean Calvin, poursuivi comme auteur du discours hérétique. Les premières assemblées de la Ligue eurent lieu dans ce même collège de Fortet dont le futur réformateur s'était évadé à temps. Le 5 mai 1535, un bûcher s'allumait dans le même quartier, au puits Sainte-Geneviève, pour consumer une nouvelle victime du fanatisme. En 1584, le jour du vendredi saint, des ligueurs surprirent une petite assemblée, présidée par le ministre Du Moulin (sans doute Joachim), dans une maison contiguë à l'abbaye de Sainte-Geneviève, et faisant face au collège Montaigu. Ils menèrent en prison les assistants qu'ils purent saisir, et firent prononcer contre le ministre la peine du bannissement. — Non loin de là se trouvaient, d'un côté, le collége de Navarre (aujourd'hui Ecole polytechnique), dont les élèves jouèrent en 1533 une comédie représentant Marguerite transformée en furie par la lecture du Nouveau Testament ; et, de l'autre côté, le cimetière Saint-Marcel, acheté par l'Eglise réformée en 1614 et ouvert la même année, malgré l'opposition des religieux de Sainte-Geneviève, et des chicanes incessantes qui duraient encore en 1637. Il formait l'angle Sud-Est de la rue des Poules (aujourd'hui rue Laromiguière) et de la rue du Puits-qui-parle (aujourd'hui rue Amyot). Un membre de la famille Dumont de Bostaquet y a reçu la sépulture, de même que Marguerite Gobelin (1635), Salomon Cassegrain, professeur en théologie, envoyé à l'hopital par un billet de l'ancien Jacques Tardif (1636), le peintre Daniel de Beauvais (1637), le mathématicien François Pons (1637), Anne de Martigny, veuve de Louis de Sancour, sieur de Contre (1641), le marchand de bois Girardot (1648), et l'un des fils du peintre Mathieu L'Espagnandel (1649). Un corps de logis ayant porte cochère, et trois bâtiments placés autour de la cour, étaient adjoints au cimetière; le fossoyeur y soignait les malades sous la direction d'un médecin. Il recevait aussi en pension des enfants entretenus, comme les malades, aux frais du consistoire. Cet hôpital, toujours plus ou moins clandestin, organisé dès 1619 et peut-être antérieurement, subsista jusqu'à la Révocation, bien que le parlement de Paris l'eût supprimé par un arrêt du 28 février 1660, qui interdisait aux protestants de recueillir leurs malades dans des maisons particulières, et leur enjoignait de les porter à l'Hôtel-Dieu. Au mois de novembre 1673, un commissaire royal y trouvait onze lits occupés, mais aucun de l'autre côté de la rue, chez Michelle de Bar, dans une maison dont la seconde façade donnait sur la rue des Postes, et aucun non plus chez le ferrandier Corbon. A la Révocation, Gardeau, curé de Saint-Etienne-du-Mont, demanda le cimetière de Saint-Marcel, qu'il estimait de 700 à 800 livres, et dont il voulait faire un second cimetière pour sa paroisse ; mais le roi lui réservait une autre

destination. — La mort de Henri II ayant mis un terme à l'abominable tyrannie des Guise, l'Eglise réformée de Paris respira un instant : à partir du colloque de Poissy (septembre et octobre 1561), elle s'assembla hors des murs à Popincourt, à Copeau, à la Cerisaie, et au Patriarche, dans le faubourg Saint-Marcel. La maison des Patriarches tirait son nom de Bertrand de Chanac, patriarche de Jérusalem, et de Simon de Cramault, patriarche d'Alexandrie, auxquels elle avait appartenu successivement. Contiguë au presbytère de Saint-Médard, elle avait entrée sur la rue Mouffetard et se trouvait voisine de l'église et du cimetière qui doivent leur célébrité aux miracles accomplis sur le tombeau du diacre Paris. Elle appartenait à l'un des plus célèbres avocats du parlement, Jean Canaye, professant le protestantisme depuis 1533 ; Ange de Caule, marchand lucquois, l'avait louée et « baillée pour les prêches. » Pasquier, écrivain du temps, parle des deux prêches alternatifs qui se faisaient à Popincourt et au Patriarche. Le Maçon et Lestang prêchaient à Popincourt ; Jean Malot et Mathieu Virel, au Patriarche. Les assemblées du 1er et du 2 novembre 1561 se composaient de deux à trois mille personnes. Le vendredi 20 décembre, l'illustre jurisconsulte Charles du Moulin se rendit à Popincourt revêtu de ses insignes, ainsi que plusieurs autres huguenots exerçant des charges publiques. Le lendemain de Noël, Malot prêchant au Patriarche à trois heures de l'après-midi, en présence de Th. de Bèze, les cloches de Saint-Médard sonnèrent à toute volée de manière à couvrir la voix du prédicateur. Celui-ci fit chanter le psaume seizième pour attendre que les cloches se tussent ; mais l'assourdissante sonnerie continua. Deux membres de l'assemblée, députés vers le curé, furent battus ; l'un s'enfuit, l'autre, nommé Pacquot, tomba dans l'église blessé mortellement. Le prévôt Rougeoreille, suivi des huguenots, voulut entrer à son tour ; les prêtres, barricadés dans le clocher, le reçurent à coups de pierre ; il fallut enfoncer les portes. Quand ils virent Pacquot étendu sur le pavé, les huguenots le vengèrent en brisant les images. Le chevalier du guet, Gabaston, arrivant alors, emmena au Châtelet trente-six des plus échauffés, protestants et catholiques, et même quelques prêtres. Le lendemain, après la célébration du culte, la populace furieuse envahit le Patriarche, brûla les bancs et la chaire, démolit un mur du jardin et dévasta tout. Le temple lui-même allait être incendié, si quelques gentilshommes, notamment Clermont d'Amboise et Soucelles, l'un de ceux qui avaient défendu la maison de Le Vicomte en 1559, n'eussent fait prendre la fuite aux séditieux. Deux jours plus tard, le connétable Anne de Montmorency, à la tête d'un corps de troupes, alla dévaster le temple de Popincourt, expédition qui lui valut le sobriquet de capitaine Brûle-bancs. De son côté, le parlement ordonna la fermeture du Patriarche, mit en liberté les catholiques arrêtés, condamna le chevalier du guet à mort, et fit pendre trois huguenots, dont un père et son fils, devant l'église Saint-Médard. Tel fut le prélude de la guerre civile. Cependant Popincourt restauré fut bientôt rouvert, tandis que le Patriarche restait fermé. La présence de Condé encouragea les ministres à remplacer le lieu de culte interdit par un autre, moins éloigné du centre de Paris. Le jour même où Guise ren-

trait à Paris (15 mars 1562), couvert du sang de Vassy, et salué par des acclamations frénétiques, Condé, suivi de Genlis, Jarnac et de quatre cents gentilshommes en armes, escorta Bèze, allant prêcher au temple de Jérusalem, c'est-à-dire dans une maison ayant pour enseigne la ville de Jérusalem. Elle était située hors la porte Saint-Jacques, devant un jeu de paume (nº 26 de la rue des Fossés-Saint-Jacques) portant pour enseigne un chien braque, d'où la dénomination du jeu de paume du petit braque ou du braque latin, laquelle a fait donner à une place voisine, celle de l'Estrapade, le nom de carrefour de braque ou de braque latin. On vit dans ce nouveau lieu de culte des assemblées de dix à quinze mille personnes, suivant Hubert Languet, et même de trente mille, suivant La Noue. La maison de Jérusalem était enclavée dans le clos de M. de Paris, autrement dit fief des Tombes, paroisse de Saint-Benoît-le-bien-Tourné, appartenant à l'évêque, qui le louait à divers particuliers, et porta plainte au parlement à la suite de l'assemblée du 20 mars. Après le départ de Condé, qui quitta Paris le 23, le cardinal de Bourbon manda Le Maçon et Malot et les prévint que, s'ils célébraient la cène le jour de Pâques, ils seraient « chargés et taillés en pièces. » Le 4 avril, le capitaine Brûle-bancs alla mettre le feu à Jérusalem et saccager de nouveau Popincourt. Condé était entré le 2 à Orléans, la guerre civile venait de commencer. Le 12, une ordonnance interdit la célébration du culte réformé dans la ville et les faubourgs ; les pasteurs s'enfuirent à Orléans, et, faute de mieux, des furieux avinés portèrent en triomphe, au bout d'une fourche, les pantoufles de Malot. Le sanglant triumvirat de Guise, Montmorency et Saint-André jeta la terreur dans Paris : le 4 août, quatre des protestants arrêtés dans l'échauffourée de Saint-Médard furent pendus dans le temple même du Patriarche et leurs cadavres, livrés aux flammes. La Saint-Barthélemy allait faire dans le quartier d'innombrables victimes, dont les noms ne sont pas venus jusqu'à nous. — En 1621, la nouvelle de la mort de Mayenne, tué au siège de Montauban, servit de prétexte à l'incendie du temple de Charenton, et au meurtre de plusieurs protestants dans la vallée de Fécamp (aujourd'hui rue de Fécamp dans le faubourg Saint-Antoine). A leur retour, les incendiaires essayèrent de piller quelques maisons du faubourg Saint-Marcel, habité par tous les artisans que leur religion excluait des maîtrises de Paris, notamment dans la rue des Postes et chez les Gobelins, célèbres teinturiers, dont l'établissement, qui est une de nos gloires nationales, est en même temps une gloire huguenote. Au mois de mars 1685, il y avait au faubourg Saint-Marcel deux instituteurs protestants, Gaultier, rue Dublan (sans doute voisine de la rue du Noir) et Le Brasseur, rue de Lourcine, ayant, l'un et l'autre, un certain nombre d'élèves. Au mois de juin, l'avocat Daniel de Malnoé, gendre de Drelincourt, habitant la rue du Petit-Moine (aujourd'hui rue Vésale), près du cloître Saint-Marcel, était dénoncé comme expédiant à son beau-frère, « évêque en Angleterre, » des hardes et jusqu'à de la vaisselle d'argent, pour faciliter l'évasion des protestants. Il prit la fuite à temps, mais sa femme fut mise à la Bastille (1685). En 1688, le traître Braconnier assistait à une assemblée dans la rue de Lourcine. — Des assemblées eurent aussi lieu à

Copeau, au bout de la rue Copeau (aujourd'hui rue Lacépède), dans un enclos où se trouvait le moulin de Copeau, près de la Bièvre; cet enclos fait aujourd'hui partie du Jardin des Plantes. Un enfant de maître Berthe, avocat, y fut baptisé en novembre 1561, et l'on y célébra le mariage de Catherine Boucher, veuve d'Olivier Bouchant, seigneur de Vallecourt, et sœur d'Arnoul Boucher, seigneur d'Orçay et de Piscopt, maître des requêtes et premier président du conseil. — Dans la rue de Seine-Saint-Victor (aujourd'hui rue Cuvier), qui devait son nom à l'abbaye dans laquelle Abélard avait enseigné, se trouvait la maison des Nouveaux-Catholiques (englobée dans le Jardin-des-Plantes, et dont la cour est aujourd'hui la Cour de la Baleine). Cette congrégation avait été institué en 1632, par le père Hyacinthe, capucin, qui rassembla quelques prêtres zélés pour la conversion des protestants, et les installa à Paris en 1634, sous le nom de Congrégation pour la propagation de la foi. Elle subsista au moins jusqu'en 1775, et très probablement jusqu'à la Révolution. Le zèle convertisseur des bons pères ne reculait devant aucun moyen, pas même devant la réclusion et le rapt des enfants; aussi leur maison ne fut-elle qu'une prison, où l'on s'efforçait de convertir à tout prix des jeunes gens arrachés à leur famille. Elle comptait en 1673 de vingt à vingt-cinq pensionnaires, qui y avaient « trouvé avec joie, dit l'un des directeurs, une retraite assurée contre les persécutions de leurs parents. » Nous ne connaissons que deux de ces directeurs, l'abbé Des Prez en 1685, et l'abbé Filhon, qui avertissait La Reynie de l'évasion de Girardot, le 28 septembre 1686. La maison contenait alors trente-neuf protestants, dont six n'avaient pas encore abjuré, et n'en pouvait recevoir davantage. Le roi lui avait donné à la Révocation le cimetière Saint-Marcel et ses dépendances, dont elle ne tirait aucun bénéfice, faute de locataires. — III. LA CITÉ. Le 8 ou le 12 août 1523, sur le parvis Notre-Dame, un bûcher réduisait en cendres les ouvrages de Luther traduits par Louis de Berquin. Trois années plus tard, un protestant, surnommé l'ermite de Livry, subissait le supplice du feu au même endroit, « avec une grande cérémonie, étant sonnée la grosse cloche du temple à grand branle pour émouvoir tout le peuple de la ville. » La même place fut souillée, le 27 février 1559, par un auto-da-fé peut-être plus horrible encore, celui du cadavre, arraché à la tombe et à demi-pourri, du jeune Jean Morel, mort dans les prisons de l'évêché, non sans soupçon de poison. Après l'édit d'abolition d'Amboise, les protestants osèrent tenir deux assemblées dans l'enceinte du palais de justice; l'une de cent trente personnes « en la chambre même de la chancellerie, » l'autre, « en la tour carrée » qui existe encore à l'angle du quai. Cette seconde assemblée faillit être surprise; mais grâce à « une personne qui avait été reçue en l'Eglise ce même jour, » les assistants réussirent à s'échapper, et « les sergents n'y trouvèrent que le nid. » Au parvis Notre-Dame eut lieu, le 18 août 1572, sur un échafaudage tendu de drap d'or, le mariage de Henri de Navarre et de la sœur de Charles IX. Après la messe, dite dans l'église, et à laquelle Henri de Navarre et ses amis n'assistèrent point, Coligny remarquant aux voûtes de Notre-Dame les drapeaux huguenots pris à Mon-

contour et à Jarnac, et faisant allusion à la guerre projetée contre l'Espagne, s'écria : Nous en mettrons d'autres à la place, plus agréables à voir. Les assassins, D'Anjou et Guise, ne lui en laissèrent pas le temps. A la Saint-Barthélemy, Madeleine Briçonnet, nièce de l'évêque de Meaux, fille du président de la chambre des comptes qui, en 1523, avait dénoncé les hérétiques au parlement, veuve de Thibaut de Longuejoue, et belle-sœur de Clermont d'Amboise, marquis de Renel, fut arrêtée à l'Hôtel-Dieu (situé sur le bord de l'eau, en face de l'Hôtel-Dieu construit de nos jours) et massacrée sur le Pont-aux-Meuniers. Parmi les victimes de la rue de la Calandre (aujourd'hui démolie et remplacée par la rue de Constantine située un peu plus au Nord), on cite Pierre de Sainterue, horloger du maréchal de Montmorency, maître Guillaume et sa femme, la femme de Jean de Cologne, mercier de la cour, trahie par sa propre fille et Keny, qui habitait la maison des Trois-Rois. Dagué au Marché-Neuf, puis jeté dans le petit bras de la Seine, il monta dans un bateau et s'enfuit à force de rames ; mais un coup de hache lui coupa une main et des coups d'arquebuse l'achevèrent. Trois habitants de la cour du palais sont également au nombre des victimes connues : la femme du libraire Jean Borel, Montant, dagué au Marché-Neuf, et un orfèvre boiteux, tué par le parfumeur florentin René Bianchi, demeurant sur le pont Saint-Michel et surnommé l'empoisonneur de la Reine. Dans cette même cour du palais il se tint des assemblées, à l'approche de la Révocation, chez Jeanne Caillouet, veuve d'Olivier de Varennes, libraire, et chez son fils, Pierre de Varennes. Tous deux émigrèrent bientôt après. Le 6 octobre 1685, la police signalait Divry, ciseleur de la rue de Harlay, comme ayant congédié tous ses locataires, pour loger des protestants accourus de l'intérieur de la France, entre autres quatre ministres. Le même rapport parle d'une assemblée faite la veille chez Roger, marchand de blé du quai de l'Ecole et beau-père de deux ministres. En novembre 1698, il se préparait à partir pour la Haye, où l'un de ses gendres exerçait le ministère ; mais le lieutenant-général de police donna l'ordre de l'arrêter. Peu avant la Révocation, Jean Catillon, orfèvre du quai de l'Horloge (habité aujourd'hui par les Bréguet), avait aussi congédié ses locataires pour recevoir les ministres Du Vigneau, Marchand, Des Loges, et d'autres parents protestants. Le 14 ou le 15 octobre, M^me^ Dugrenier, femme du peintre huguenot et sœur de M^me^ Catillon, s'enfuit, emmenant avec elle son fils Louis Dugrenier, de la place Dauphine, sa bru enceinte, sa nièce Marie Catillon, deux enfants de Pierre Catillon fils, aussi joaillier sur le quai de l'Ecole, et Anne Bourdon, fille de Sébastien, le célèbre peintre du roi, demeurant aussi sur la place Dauphine. Toute la troupe, arrêtée par trahison, abjura sous les verrous, mais réussit une autre fois à passer la frontière. Les trois pasteurs, hôtes de Catillon, abjurèrent aussi après une entrevue avec Bossuet, de même que Catillon et sa femme ; mais Du Vigneau rétracta aussitôt son abjuration, et fut conduit à la frontière après avoir fait un séjour à la Bastille. Sa femme le rejoignit en Hollande, tandis que Jean Catillon devint intendant des bâtiments de Monsieur, en récompense de la sincérité de sa conversion. En 1686, une assemblée avait

lieu chez Sarrabat, horloger de la cour du palais, qui fréquentait les réunions du Riche laboureur, rue Monsieur-le-Prince. Il s'en tenait aussi à la même époque dans la rue de Harlay. Cardel en présida sans doute quelques-unes chez Perron, rue de la Calandre, à la Rose blanche, proche le palais. — Le 24 août 1572, le duc d'Anjou, plus avide encore de pillage que de meurtre, présidait à la tuerie sur le Pont-Notre-Dame, habité par les plus riches commerçants de Paris, notamment par les deux joailliers qui avaient pour enseigne « la Perle » et le « Marteau d'or. » Il ne laissa point âme vivante dans ces deux opulents magasins aussitôt dévalisés. On cite parmi les autres victimes logées sur ce pont : Nicolas Mercier, tué avec toute sa famille, le quincailler Matthieu et sa femme, le mercier Barthélemy du Tillet, Antoine du Bois d'Angiran, gouverneur de Corbeil, et la femme du plumassier du roi, fille du sieur de Popincourt, jetée de sa boutique dans la rivière. Sa chevelure la retint accrochée aux piliers du pont, dont elle ne fut détachée que par le cadavre de son mari, précipité sur elle trois jours après. Sur le Pont-au-Change, dont le nom indique assez l'industrie des principaux habitants, on cite l'orfèvre Larondel, égorgé devant sa porte ; enfin, Charles Perrier, fils d'un libraire de la rue Saint-Jean-de-Beauvais ; Madeleine Briçonnet, déjà mentionnée, et la veuve du jeune Gastine, égorgés avec une multitude d'autres sur le Pont-aux-Meuniers (plus tard Pont-Marchand), allant du quai de l'Horloge au quai de la Mégisserie, presque en face de la rue de la Saunerie (emplacement du théâtre du Châtelet) et brûlé, en 1621, avec le Pont-au-Change qui fut seul reconstruit. — IV. Rive droite. Mentionnons en passant les assemblées tenues sur le quai Pelletier, en 1689, chez l'horloger Orry, par le pasteur du Désert Cottin, et en 1690, chez le cabaretier Gérard, par Matthieu de Malzac. — La place de Grève (aujourd'hui place de l'Hôtel-de-Ville), eut aussi ses supplices et ses martyrs : le pasteur Jacques Pauvan, né à Thérouane, près de Boulogne-sur-Mer, brûlé vif en 1526, et dont la constance arracha ce cri à un témoin de sa mort : « Je voudrais qu'il en eût coûté un million à l'Eglise et que cet hérétique n'eût point parlé sur le bûcher ; » en 1527, Nicolas Doullon, protonotaire apostolique, l'un des officiers de Clément VII et des familiers de François Ier ; le 22 avril 1529, Louis de Berquin, le réformateur, l'ami du roi, de Marguerite, d'Erasme et de Lefèvre d'Etaples ; le 3 juillet suivant, un batelier qui avait nié le pouvoir des saints ; en 1549, sous Henri II, un hérétique brûlé pendant une procession en l'honneur de laquelle quatre bûchers furent allumés à la fois ; en 1559, Jean Barbeville, le serrurier Jean Beffroy, le mercier Pierre Arondeau, qui avait fortifié Dubourg dans sa prison, et enfin Dubourg lui-même, ce conseiller au Parlement qui avait osé dire au roi en pleine mercuriale : Cessez vos brûlements ; en 1569, Pierre Hamon, fameux calligraphe et maître d'écriture du roi, puis Philippe de Gastine et son fils Richard, pendus, avec Nicolas Croquet, pour crime d'assemblée, le 27 octobre 1572, Cavagne et Briquemault, illustres capitaines qui avaient échappé à la Saint-Barthélemy ; en 1574, l'auteur involontaire de la mort de Henri II, Montgomery, que Catherine de Médicis prit plaisir à voir décapiter et couper en quar-

tiers; en 1584, Pierre Desgais, pendu et brûlé, et le 2 mai 1589, une femme protestante brûlée vive. Notons encore que, le 13 septembre 1569, après avoir traîné sur la claie l'effigie de Coligny, le bourreau la suspendit à la potence de Grève, où elle resta jusqu'à la conclusion de la paix. Les huguenots enfermés dans la prison de l'Hôtel-de-Ville y furent massacrés à la Saint-Barthélemy; en revanche, sur les murs du nouveau palais qui s'achève en ce moment, on verra les statues de plusieurs de nos coreligionnaires. — La Saint-Barthélemy fit de vingt-cinq à trente victimes dans une seule maison de la rue de la Coutellerie, au Bahut royal. On cite aussi un menuisier de la rue Saint-Bon, massacré non loin de l'église du même nom. Sur la place du Châtelet, s'élevait autrefois la prison où des milliers de protestants souffrirent pour le seul crime de la religion. Le pasteur de Paris, Antoine de Chandieu, y fut enfermé un instant; mais le roi de Navarre le fit réclamer comme étant de sa maison avant que la qualité du détenu n'eût été divulguée. Le ministre Montigny osait y exhorter publiquement un condamné, hardiesse dont s'étonnait L'Estoile. En 1686, nous y retrouvons le peintre Le Juge et plusieurs « nouveaux catholiques » arrêtés avec lui dans une assemblée du faubourg St-Germain. Non loin de là, dans la rue Saint-Germain-l'Auxerrois, sur l'emplacement d'une maison qui portait le n° 65 au commencement de ce siècle (sans doute l'une de celles qui n'ont actuellement de numéro que sur le quai), s'élevait autrefois le For-l'Evêque, où les évêques de Paris exerçaient leur justice. A la saint Barthélemy, les protestants conduits dans cette prison eurent le même sort que ceux de l'Hôtel-de-Ville. Elle en reçut un grand nombre d'autres à la Révocation; on en comptait vingt-et un au mois de janvier 1686. — Vers 1567, un émule d'Artus Désiré, si ce n'était Désiré lui-même, excitait le peuple au massacre des hérétiques par des placards où on lisait :

Et ont déjà leurs prêcheurs mis
Vers Saint-Germain de l'Auxerrois,
Qui font prêche en quelques endroits.

C'est dans le même quartier que, le 11 février 1692, la police arrêta le pasteur du Désert Malzac, donnant la cène chez la veuve du S[r] Bidache, seigneur de la Boissière. En 1689, Cardel tenait des assemblées chez M[me] Caillard, demeurant rue des Lavandières-Sainte-Opportune, vis-à-vis de la rue des Bourdonnais; en 1697, la police en découvrait d'autres présidées par Leclerc, chez Duglad et chez le banquier Harau, dans la rue Bertin-Poirée. L'un des vingt-quatre derniers anciens de Charenton, Robeton, réfugié à l'étranger après la Révocation, habitait la rue Thibaut-aux-Dez (aujourd'hui commencement de la rue des Bourdonnais). La rue de Béthizy, démolie lors de l'ouverture de la rue de Rivoli, commençait au carrefour des rue Boucher, Thibaut-aux-Dez, des Deux-Boules (aussi démolie) et des Bourdonnais. Coligny, qui l'habitait, logeait dans une maison qui s'est appelée ensuite l'hôtel de Montbazon, et dont l'emplacement est marqué par le n° 144 de la rue de Rivoli (où était naguère le café de l'amiral Coligny). Le vendredi 22 août 1572,

vers onze heures du matin, ce grand homme de bien sortait du Louvre, alors séparé de l'église Saint-Germain-l'Auxerrois par la rue de l'Autruche, l'hôtel de Bourbon, la rue des Fossés-Saint-Germain-l'Auxerrois et le cloître qui entourait l'église au Sud, à l'Ouest et au Nord. Pour gagner son hôtel, il fallait que l'amiral passât devant ce cloître. Là, dans une maison appartenant à un maître-d'hôtel du duc d'Aumale et habitée par le chanoine Pierre de Villemur, ancien précepteur du duc de Guise, un homme l'attendait au rez-de-chaussée, depuis trois jours, derrière une fenêtre treillissée et masquée par un vieux manteau. C'était « le Tueur du Roi », Charles de Louviers, seigneur de Maurevert-en-Brie, décoré de l'ordre royal après l'assassinat de Vaudray de Mouy, qu'il avait pris pour Coligny. A cent pas du Louvre, au moment où l'amiral, quittant le quai, venait d'entrer dans la rue des Fossés-Saint-Germain et se trouvait vis-à-vis la petite porte de l'hôtel de Bourbon (sur la chaussée qui longe aujourd'hui la grille du Louvre, à peu près au point où aboutirait la rue des Prêtres prolongée), l'assassin lui tira un coup d'arquebuse et s'enfuit par le cloître, sur un cheval tout sellé et bridé, mis à sa disposition par le duc de Guise. « Coup failli! » L'amiral n'était que blessé; il avait l'index de la main droite brisé et une balle dans le bras gauche. Il rentra péniblement à son hôtel où Ambroise Paré accourut avant d'avoir été appelé. Dans la nuit du samedi au dimanche commença le massacre dont l'amiral fut la première et la plus illustre victime. Guise et le bâtard d'Angoulême se firent jeter le corps par la fenêtre, et, pendant que Petrucci de Sienne coupait la tête, qui fut envoyée à Rome, ils se rendirent dons la rue des Prouvaires et y massacrèrent tout. Paré, Téligny, Cornaton et le ministre Merlin réussirent à se sauver par les toits. Téligny, réfugié dans le grenier du sieur de Châteauneuf, y fut tué. Merlin, n'ayant pu le suivre si loin à cause de sa mauvaise vue, passa plusieurs jours dans un autre grenier, puis gagna sa maison, rue de Grenelle-Saint-Honoré, et enfin l'hôtel de Renée de France, duchesse de Ferrare. — Dans la rue de Béthizy et aux environs, les seigneurs protestants logés chez les catholiques, auxquels le roi avait ordonné de vider leurs maisons après l'attentat de Maurevert, périrent tous. Leur nombre dépassait trois cents. Un siècle plus tard, Cottin tenait des assemblées chez Guy, ouvrier en étoffes d'or et d'argent (1689), dans cette même rue à laquelle se rattache, en dernier lieu, un souvenir de bienfaisance, celui de l'infirmerie protestante découverte chez la femme du menuisier Flocquet en 1691. — Dès 1521, Roussel et Michel d'Arande étaient à la cour, expliquant à petit bruit les épîtres de saint Paul, et plus ouvertement l'année suivante. La persécution les en chassa. Quand les circonstances redevinrent favorables, Roussel reparut; il prêcha au Louvre les carêmes de 1532 et 1533. Lorsque la mort de François II eut mis fin au règne des Guise et inauguré celui de Catherine de Médicis, la Réforme rentra triomphalement dans le palais des rois; Jean de Montluc, évêque de Valence, et Pierre du Val, évêque de Séez, l'y prêchèrent en présence du roi de Navarre et des trois frères Châtillon (1561), qui furent de nouveau logés au Louvre après la première guerre civile. En 1572, la cour du Louvre n'occupait qu'un quart de l'espace

qu'elle comprend aujourd'hui, savoir, la partie Sud-Ouest, formant un parallélogramme qui se terminait, d'un côté, un peu avant le guichet du Pont-des-Arts, et, de l'autre, au pavillon central. Les limites en sont d'ailleurs tracées sur le pavé de la cour actuelle; mais il faut y ajouter l'emplacement de la grosse tour du milieu, démolie par François I[er]. Le massacre de deux cents nobles huguenots, hôtes du roi, fit de cette petite cour un lac de sang humain ruisselant sous la porte. Les cadavres, exposés nus sous les fenêtres et au delà du pont-levis, en face de l'hôtel de Bourbon, devinrent l'objet des remarques impudiques de Catherine et de son escadron volant. La tradition rapporte que Goujon fut tué sur l'échafaudage où il travaillait, à l'angle Sud-Ouest de cette même cour, non loin de la salle qui porte son nom et contient quelques-unes des merveilles dues à son ciseau. Ce n'est point du balcon de la galerie d'Apollon que Charles IX a tiré sur son peuple, mais de la fenêtre de sa chambre à coucher, située près de l'autre extrémité de cette galerie et masquée par les constructions de Louis XIV. Ce ne sont point des fugitifs courant sur la rive gauche qu'il essayait d'atteindre, mais bien les seigneurs huguenots qui, arrêtés au milieu de la rivière par une vive fusillade, regagnaient la rive gauche à force de rames. — Après la Ligue, le protestantisme parisien ressuscite, et le culte réformé se célèbre de nouveau publiquement au Louvre. En 1597, Montigny et La Faye, aumôniers de Catherine, sœur de Henri IV, prêchent tous deux au palais; l'un, à huit heures, devant quinze cents personnes, dans la salle basse ornée des splendides cariatides de Jean Goujon; l'autre, à dix heures, devant cinq cents personnes, dans la salle de Madame. On vit plus de trois cents gentilhommes communier là où deux cents autres avaient été égorgés. Quand la pieuse princesse alla s'installer dans son hôtel (hôtel de Soissons et plus tard hôtel des Fermes), elle prit ses mesures pour que le culte continuât au Louvre. On n'y chantait point cependant; mais un jour que le roi retenait sa sœur à causer, D'Aubigné la prévint que le ministre l'attendait depuis longtemps pour commencer le service. Henri IV rabroua D'Aubigné, suivant sa coutume: « Si l'on s'impatiente, dit-il, qu'on chante pour se désennuyer. » Ravi de pouvoir jouer un bon tour à Henri, D'Aubigné reporta sérieusement ces paroles à l'assemblée, qui entonna aussitôt un psaume. Le roi, effrayé, renvoya Catherine: « Allez vite, dit-il, mais, au nom du ciel! qu'on ne chante plus. » Le mariage de Catherine mit fin à ces réunions; le culte, exilé à Grigny (mai 1599), y resta six mois, puis six ans à Ablon, après quoi Henri IV en permit la célébration à Charenton, dont le temple, œuvre de Salomon de Brosse, tomba deux ou trois jours après la Révocation. — A deux pas du Louvre, Montigny avait prêché clandestinement en 1567, chez Pierre du Rozier, dans la rue du Coq (aujourd'hui rue Marengo), autour d'une table sur laquelle on étalait des jeux de cartes dans la crainte d'une surprise. Sur l'emplacement des constructions nouvelles de la place Napoléon III, entre le pavillon Denon et le pavillon Mollien, s'élevait autrefois l'église Saint-Louis (plus anciennement Saint-Thomas) du Louvre, dans laquelle le prédicateur du roi, Panigarole, avait exalté la Saint-Barthélemy, et près de laquelle Claude Robert, avocat renommé,

avait été égorgé pendant le massacre. C'est là que, après avoir été célébré quelque temps dans la rue Mondétour et dans la rue Dauphine (alors rue de Thionville), le culte fut transporté, en 1691, par Marron, grâce au concours de La Fayette et de Bailly. A l'ouest de cette église et à une distance d'environ cent mètres se trouvait l'hôtel de Coupeau (rue des Orties), dont tous les habitants avaient été massacrés en 1572. Là finissait Paris. Venant de la porte Saint-Honoré (au bout de la rue de Rohan), le rempart aboutissait à l'emplacement du côté oriental de la nouvelle salle des Etats formant avant-corps sur la place du Carrousel. Derrière le rempart, Palissy avait installé, en 1570, deux de ses fours, découverts récemment au pied de la grille de la cour des Tuileries, à environ vingt mètres au sud de la porte située à gauche de l'Arc-de-Triomphe. C'est aux Tuileries que le protestant Boissy d'Anglas, président de la Convention nationale, salua la tête du député Féraud portée au bout d'une pique. Derrière les Tuileries, sur la terrasse des Feuillants, on vit l'Assemblée constituante présidée par Rabaut Saint-Etienne, l'un de ces ministres que les lois proscrivaient depuis plus d'un siècle, et auquel Malesherbes, alors au pouvoir, avait rendu visite à l'hôtel de Nîmes, dans la rue de Grenelle-Saint-Honoré. — Etablie, en 1634, dans la rue des Fossoyeurs (aujourd'hui rue Servandoni), puis, en 1647, dans la rue Pavée-au-Marais, en 1648, dans la rue Sainte-Avoye (portion de la rue actuelle du Temple comprise entre la rue Saint-Merry et la rue Michel-le-Comte), la maison des Nouvelles-Catholiques ouvrit une succursale rue Neuve-Saint-Eustache, en 1651. Les deux établissements furent réunis en 1673 sur la butte des Moulins, au n° 63 de la rue Sainte-Anne. A la Révocation, le roi donna par moitié à l'Hôpital Général et aux Nouvelles Catholiques, qui rachetèrent l'autre moitié, l'emplacement du temple de Charenton, la bibliothèque du Consistoire et les maisons avoisinantes, où fut déversé le trop plein de la maison de Paris. A un certain moment de l'année 1686, les maisons de Paris et de Charenton comptèrent deux cent vingt-quatre prisonnières protestantes confiées à la direction de Fénelon, sans parler de celles qui se trouvaient à la Madeleine-du-Tresnel (rue de Charonne n° 88), dont Fénelon était aussi le directeur, ni de celles qui étaient enfermées chez les dames de Saint-Chaumond (près la porte Saint-Denis) et dans les innombrables couvents de Paris et des environs : Cordelières de Saint-Marcel, Annonciades de Saint-Denis, Hospitalières de Saint-Gervais (rue Vieille-du-Temple), Annonciades de Paincourt ou de Popincourt, Sainte-Marie, Notre-Dame-de-Liesse, proche la barrière des Incurables, Port-Royal, Miramiones du Calvaire, de la rue Saint-Louis, Penthemont (devenu depuis 1802 le temple protestant de la rue de Grenelle-Saint-Germain), Filles du Calvaire, proche le Luxembourg, Récollettes du faubourg Saint-Germain, Filles du Précieux Sang, de Vaugirard, Filles de la Croix, du faubourg Saint-Antoine, Sainte-Agnès, près Saint-Eustache, Filles-Dieu de la rue Saint-Denis, Filles de la Conception de la rue Saint-Honoré, Visitation Sainte-Marie, près de Penthemont, Filles du Saint-Sacrement de la rue Saint-Louis-au-Marais, Filles de la Visitation de Saint-Denis, Abbaye-aux-Bois, Filles du Saint-Sacrement de la rue

Cassette, Ursulines de la rue Sainte-Avoye, Filles de l'Assomption, Carmélites de la rue Chapon, Notre-Dame-de-Consolation, couvent du Cherche-Midi, abbaye de Saint-Mandé, couvent des Anglaises, Ursulines de Saint-Denis, Hospitalières de Saint-Marcel, Filles-du-Calvaire, de Saint-Gervais, Saint-Lazare, Hospitalières de la place Royale, Hôpital Général, etc. Les prisons aussi regorgaient de protestants qui refusaient d'abjurer, de même que les communautés d'hommes : l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, le séminaire des Missions Etrangères, la maison des Pères de l'Oratoire (l'ancien de Charenton, Gervaise, y fut enfermé au sortir de Saint-Magloire, puis envoyé au château d'Angoulême et enfin expulsé du royaume en 1688), Saint-Martin-des-Champs, la Culture-Sainte-Catherine, Sainte-Geneviève, Saint-Victor, Saint-Denis, Saint-Magloire, les Blancs-Manteaux et les Célestins, proche l'Arsenal. — Au commencement de la rue Neuve-des-Petits-Champs, près du rempart qui traversait alors l'emplacement de la place des Victoires, le jeune Caumont La Force, caché sous un tas de morts, à la Saint-Barthélemy, fut sauvé par un pauvre catholique, lequel avait voulu lui enlever un bas de toile, son unique vêtement. De l'autre côté de la place des Victoires, dans la rue des Fossés-Montmartre (portion de la rue d'Aboukir comprise entre la place et la rue Montmartre), demeurait Daillé fils, ministre de Charenton. Près de la porte Montmartre, à la rencontre de la rue des Fossés et de la rue Montmartre, il existait en 1653 une sorte d'hôpital protestant. Une assemblée se tenait, au mois de juillet 1686, chez la dame Combel, dans la rue Neuve-Saint-Eustache. Marc-Antoine Crozat, sieur de la Bastide et ancien de Charenton, reviseur des psaumes de Conrart qui n'avait fait que reviser ceux de Marot, habitait la même rue, ainsi que Harbes et la dame Brécourt, veuve de Gérard, chez lesquels Malzac tenait des assemblées en 1692. — Près de la porte Saint-Honoré (au bout de la rue de Rohan), un barbier et son fils furent tués à la Saint-Barthélemy. Presque au même endroit, en face du Palais-Royal, sur la place actuelle de ce nom, demeurait un ancien de Charenton, François Janiçon, sieur de Morsain, avocat au Conseil, exilé à Vierzon à la Révocation. A quelques pas de là, il existait, en face de l'église et du cloître Saint-Honoré, vers le milieu de l'emplacement des magasins du Louvre, une maison ayant pour enseigne : A la ville de Montpellier. Au quatrième étage habitait une vaillante huguenote, Elisabeth Bonnefonds, femme de l'avocat François de Rieux, de Montpellier, et belle-sœur d'un maître-d'hôtel de Louis XIV. Elle tenait une sorte d'agence d'émigration et logeait des familles désireuses de passer à l'étranger. Arrêtée en septembre 1686 et transférée au château d'Angers l'année suivante, elle fut relâchée au mois de juillet et obtint, au mois d'octobre, la décharge des frais de la garnison qu'on lui avait envoyée pendant son emprisonnement. Cardel tint chez elle des assemblées en 1688, et, dix ans plus tard, malgré son âge très avancé, elle fut envoyée à l'Hôpital Général comme faisant profession ouverte de la R. P. R et fréquentant le prêche de l'envoyé de Danemark. — La maison portant le n° 49 de la rue de Grenelle-Saint-Honoré (aujourd'hui rue Jean-Jacques Rousseau), a été bâtie sur l'emplacement de l'hôtel de Louis Guillard, ancien évêque de

Chartres qui, après avoir contribué à l'élargissement de Marot (1526), embrassa finalement la Réforme. Jeanne d'Albret y mourut le 9 juin 1572, au bout de cinq jours d'une maladie causée par un aposthume du poumon. Au n° 55 était la principale entrée de l'hôtel de Soissons (aujourd'hui halle aux blés), dans lequel Condé (1565) et Catherine de Navarre firent prêcher leurs aumôniers. — Lors de la réorganisation des cultes, en 1802, le premier consul avait mis à la disposition des protestants l'église Sainte-Marie, l'église de Penthemont et l'église Saint-Louis-du-Louvre, bientôt condamnée à être démolie. A celle-ci, un décret de 1811 substitua l'église des Pères de l'Oratoire, située en face du Louvre, dans la rue Saint-Honoré. Cette église, qui est encore aujourd'hui le principal temple réformé, a été construite en 1630, par les Oratoriens, sur l'emplacement de l'hôtel du Bouchage, habité par Gabrielle d'Estrées, chez laquelle Henri IV reçut le coup de couteau de Jean Chastel. Le cardinal de Bérulle, fondateur de l'ordre, mourut subitement en disant la messe dans une chapelle de l'Oratoire. Bossuet y reçut, en 1690, l'abjuration du ministre Papin, qui, pour obtenir un passeport en Angleterre, avait feint de venir prêcher sous la croix. C'est à l'Oratoire que le régent se mettait en retraite quand venait le moment, toujours critique, de faire ses Pâques. La chaire du haut de laquelle prêchaient le jésuite Bourdaloue et les oratoriens Massillon et Mascaron, a été occupée avec non moins d'éclat par les Adolphe Monod, les Rognon, les Martin Paschoud et les Ath. Coquerel, père et fils.— Le 21 janvier 1535, une procession généralissime à laquelle assistait le roi, nu-tête, partait de Saint-Germain-l'Auxerrois, précédée de la musique, et s'arrêtait devant le reposoir dressé à la Croix-du-Trahoir (croix plantée dans la rue Saint-Honoré, au bout de la rue de l'Arbre-Sec). Trois bûchers s'élevaient en face du reposoir, et trois luthériens y furent estrapadés : Simon Fouhet, chantre de la chapelle du roi; Audebert Valleton, receveur de Nantes, et Nicole, clerc du greffier du Châtelet. La Saint-Barthélemy fit aussi des victimes dans la rue Saint-Honoré : Seret, tué dans sa maison, tout près du Trahoir; la fille du sieur de la Bouvrière, guidon de l'amiral; tous les habitants de la maison de la Bannière de France et ceux de la maison du Lion-Noir, où logeait Téligny. On sait qu'en sortant de la rue de Béthizy, Guise alla continuer son œuvre dans la rue des Prouvaires, habitée par le comte de La Rochefoucault. Dans la rue Tirechappe (représentée par la rue du Pont-Neuf), Cardel présida, en 1680, une assemblée chez Carré et M^{me} d'Angure, dans la maison qui avait pour enseigne : Au nom de Jésus. Rue des Bourdonnais, à la Chasse, il y eut avant les troubles des assemblées chez Condé, habitant la maison de M. de la Borde, père de M^{me} de Mornay. En 1686, la police signalait des réunions dans la même rue, chez M^{me} Léger, de Saint-Quentin. — Le 27 septembre 1527, De la Tour, gentilhomme du duc d'Albany, fut brûlé au Marché-aux-Pourceaux, dans l'impasse des Bourdonnais, où une nouvelle victime subit le même supplice, le 5 mai 1535. Dans la rue des Fourreurs (qui se trouvait à l'entrée de la rue actuelle des Halles), habitait Hamonnet, marchand de dentelles et ancien de Charenton, qu'on arrêta, porteur de 400,000 livres, au moment où il passait à

l'étranger. On l'expulsa de France en 1688, après qu'il eut lassé tous les geôliers par sa constance. Dans la rue de la Haumerie (démolie en même temps que la rue des Fourreurs, dont elle était le prolongement), Crespin signale un armurier massacré à la Saint-Barthélemy. Parenteau, secrétaire du prince de Condé, et sa femme, fille du ministre Perussel, ainsi que Hector Lefer et sa femme, périrent aussi en 1572, dans la rue de la rue Vielle-Monnaie, aujourd'hui disparue (elle allait de la rue de la Haumerie à la rue des Lombards). Aux Halles, Jean Dubourg, riche drapier de la rue Saint-Denis, fut brûlé en 1534, après l'affichage du placard injurieux pour la messe; pendant la procession généralissime du 21 janvier 1535, on estrapada, devant le reposoir élevé au même lieu, le fruitier Jean Lenffant, un faiseur de petits paniers de fil de fer et un menuisier. Celui-ci fut seul étranglé avant d'être brûlé. En l'honneur de la procession de 1549, un nouveau bûcher s'allume aux Halles, où l'on brûle encore, en 1559, Nicolas Ballon, colporteur évangélique, et où l'on décapite, en 1562, quatre gentilshommes huguenots arrêtés près de Senlis. A la Saint-Barthélemy, De Serres, marchand, fut assassiné dans la rue de la Tonnellerie (représentée aujourd'hui par la rue Baltard); Rolet et sa femme, dans la rue de la Friperie (démolie, elle aboutissait à la rue de la Tonnellerie, près de la rue de la Ferronnerie. Il ne faut point quitter les Halles sans donner un coup d'œil à la fontaine des Innocents ornée des sculptures de Goujon, et un souvenir à Henri IV, frappé du poignard de Ravaillac dans la rue de la Ferronnerie). — C'est dans une salle louée à un marchand de vin de la rue Mondétour (dont il reste un fragment à l'entrée de la rue de Turbigo), que, le 7 juin 1789, le culte réformé fut célébré publiquement et sans entraves, pour la première fois depuis la Révocation. Marron n'y prêcha qu'un hiver; au mois de février suivant, ce local fut remplacé par celui de la rue Dauphine, déjà mentionné. — Philippe de Gastine, riche marchand très considéré de la rue Saint-Denis, ouvrait aux assemblées sa maison des Cinq croix blanches, au coin de la rue de l'Aiguillerie (démolie) en face de la rue des Lombards. Il fut pendu et sa maison, rasée, parce qu'on y avait célébré la cène. A la place s'éleva un monument expiatoire appelé la croix de Gastine, haute pyramide de pierre, surmontée d'un crucifix, et sur laquelle on voyait une inscription en lettres d'or, rédigée par Etienne Jodelle si confusément qu'on prétendit qu'il s'était moqué à la fois des protestants et des catholiques. A la paix de Saint-Germain-en-Laye (1570), Coligny obtint que cette pyramide fut transportée à l'entrée du cimetière des Innocents, de quoi certains catholiques se montrèrent si furieux qu'ils allèrent piller (15 et 16 décembre) quelques maisons huguenotes sur le pont Notre-Dame et ailleurs. On voyait encore en 1856, entre les nos 75 et 77 de la rue Saint-Denis, un espace vide, qui était l'emplacement de la maison de Gastine. Parmi les victimes que la Saint-Barthélemy fit dans cette rue, on cite Marguerite du Perray, Matthieu le Picard, quincailler, près la fontaine du ponceau; à la Corne-de-Cerf, un marchand de soie, sa femme et leurs trois enfants; le marchand Pierre Baillet, tué devant l'église Saint-Magloire; Pierre Feret, marchand de drap de soie près du Bon-

Pasteur, emmené avec sa femme à l'abreuvoir Poupin et là assommé par ses neveux. A l'époque de la Révocation, le ministre de Charenton Bertheau habitait le quartier Saint-Denis. En 1689, Cottin fréquentait la maison d'un des frères Dicq, celui de la rue Saint-Denis, à l'image Saint-François. Dans la rue Troussevache (aujourd'hui rue La Reynie), un menuisier, nommé Robert, fut tué à la Saint-Barthélemy. L'ancien de Charenton Aufrére, logeait dans la rue des Cinq-Diamants (aujourd'hui rue Nicolas Flamel), à la première porte cochère en venant de la rue des Lombards. Après son exil à Chateau-Chinon (1685), il fit une tentative d'évasion qui ne réussit pas. Falaiseau, banquier fort riche, et aussi ancien de Charenton, possédait une maison dans la même rue. Il passa dans le Brandebourg lors de la Révocation. Meusnier, marchand de la rue Saint-Denis, recevait fréquemment la visite de Cardel en 1689. Le duc de la Force et Théodore Lecoq, ancien de Charenton, furent enfermés dans le couvent de Saint-Magloire en 1686. Bertrand aîné, boutonnier dans la rue aux Ours, fut massacré avec sa femme et trois de ses serviteurs pendant la Saint-Barthélemy. Cardel fréquentait en 1688 la maison de Laumonnier, sieur de La Motte, en 1688, et Cottin celle d'un protestant nommé Voreaux, toutes deux dans la rue Bourg-l'Abbé. En 1697, Leclerc présidait une assemblée dans la même rue, au Bon Chrétien, chez Fréguevet. Cardel fréquentait aussi la maison d'un vitrier de la rue du Petit-Lyon. Cottin allait chez l'un des Dicq, au Cadran, dans la rue Greneta, dont un autre habitant, le cabaretier Marchand, feignit d'embrasser le protestantisme et fit arrêter le ministre De Salve chez Paradez, en 1690. En 1533, le moine Augustin Berthaut, qui finit mal, prêchait la Réforme à Saint-Sauveur, en face de la Trinité. A l'issue du passage Basfour, là où passe la rue Palestro, entre les nos 20 et 22, fut le troisième cimetière protestant. C'était une portion du cimetière de l'hôpital de la Trinité, séparée du reste par une simple cloison, en vertu de l'édit de 1576. Le célèbre musicien Claudin le Jeune, professeur de La Noue, de Téligny, de D'Aubigné, et harmonisateur des psaumes huguenots, y a reçu la sépulture (1600), ainsi que Salomon de Caux (1621) et Anne de Casaubon (1641). — Parmi les personnes massacrées en 1572 dans la rue Saint-Martin, on cite une veuve et ses enfants, Jobin, sa femme et trois demoiselles d'Orléans, enfin une femme enceinte, tuée sur le toit de sa maison, puis éventrée par des monstres qui broyèrent son enfant contre la muraille. Samuel Lardeau, procureur au Parlement et ancien de Charenton, habitait la même rue; c'est chez lui que Braconnier fit arrêter les pasteurs du Désert, Givry et Giraud, en 1692. Cardel avait aussi sur ses tablettes le nom de Boucher, de la rue du Vertbois. Malzac tint des assemblées, en 1691 et 1692, chez Mme Vabois, rue Saint-Julien-des-Ménestriers (aujourd'hui rue de Venise). — Fatigués de ne pouvoir se réunir dans la ville que par petits groupes de vinq-cinq à trente, les protestants résolurent, au mois d'octobre 1561, de se rassembler dans les faubourgs et de rentrer par diverses portes afin d'éviter des rixes. La première réunion eut lieu à la Cerisaie, hors de la porte du Temple (aujourd'hui faubourg du Temple), et non, comme Pasquier l'indique par erreur, près de l'abbaye de Saint-Antoine-des-Champs (aujourd'hui hôpital Saint-

Antoine). Au retour, les huguenots trouvèrent les portes fermées, et les catholiques en armes sur le rempart. Il y eut quelques blessés, entre autres Daboval, mercier de la cour, laissé pour mort dans l'égout de la porte Montmartre. Le soir ses coreligionnaires, allant pour l'ensevelir, le trouvèrent vivant, le ramenèrent et l'élurent ancien peu après. Un peu plus loin, dans l'îlot circonscrit aujourd'hui par les rues de la Butte-Chaumont, Des Ecluses-Saint-Martin, Grange-aux-Belles et le quai de Jemmapes, s'élevait la sinistre butte de Montfaucon. Les fourches patibulaires qui reçurent les restes informes de Coligny, se trouvaient au nord-est de cet îlot, dans la partie occupée par les n^{os} 65, 67 et 69 de la rue Grange-aux-Belles. — Un jeune clerc, nommé Hugues Nyssier, fut brûlé au Temple pour l'affaire du placard de 1534. Un peu avant la Révocation, le ministre Mesnard s'était fait construire une maison dans le même quartier, qu'habitait aussi Rousseau, peintre du roi, passé à l'étranger en 1686 sans que la police pût découvrir ses biens. Vers le milieu de la même année, elle dénonçait une assemblée tenue proche de l'échelle du Temple, c'est-à-dire près de l'échelle patibulaire ou potence, que les Templiers avaient établie dans la rue des Vieilles-Haudriettes. — Michel Nattier fut tué à la Saint-Barthélemy dans rue la Michel-le-Comte. Au coin de la rue de Braque et de la rue du Chaume (aujourd'hui rue des Archives), se trouvait autrefois l'hôtel de Braque, dans lequel Jehan le Rentif ou le Rétif, dit le prêcheur de Braque, prêchait la Réforme en 1533, en face de l'hôtel de Clisson, qui allait devenir l'hôtel de Guise (1553-1696), puis l'hôtel de Soubise, et enfin le palais des Archives. En 1685, l'ancien de Charenton Jacques Grostête, sieur de la Buffière, dont le fils (Des Mahis), quoique pasteur, avait abjuré en 1683, habitait la rue de Braque. — Conrart, neveu du fondateur de l'Académie française et l'un des vingt-quatre de Charenton, passé à l'étranger après la Révocation, habitait la rue Beaubourg. — A la Saint-Barthélemy, la femme du commissaire Aubert fut tuée, rue Simon-le-Franc, et celle d'un tailleur, dans la rue Barre-du-Bec (portion de la rue actuelle du Temple comprise entre la rue de la Verrerie et la rue Saint-Merry). Peu après la Révocation, on signalait des assemblées et des chants de psaumes chez Girou, compagnon tapissier de la rue du Plâtre. Rue de la Verrerie, vis-à-vis de la rue du Coq-Saint-Jean (elle était entre la rue des Billettes et la Rue du Temple), fut tué à la Saint-Barthélemy, le président de la Cour des aides, l'intègre historien Pierre de la Place, qui habitait la rue Vieille-du-Temple. — Saluons en passant l'église des Billettes, le principal temple de la confession d'Augsbourg à Paris. Près de là, au cimetière Saint-Jean (aujourd'hui marché Saint-Jean), furent brûlés, à l'occasion du placard de 1534, Barthélemy Milon, jeune paralytique, Etienne de la Forge, riche marchand, qui distribuait des Nouveaux Testaments imprimés à ses frais ; il fut sans doute l'instrument de la conversion de Calvin, logé chez lui pendant quelque temps. Au même lieu furent brûlés, en 1559, un charpentier, un menuisier nommé Jean Isabeau et Nicolas Guénon. A la Saint-Barthélemy, un tailleur nommé Gilles y fut massacré. — A l'angle de la rue des Rosiers et de la rue des Juifs était la statue de la Vierge, dont la tête brisée, on ne sut jamais par

qui, suscita, en 1528, une si violente persécution; le roi alla de ses propres mains remplacer l'image mutilée, par une statue d'argent. — Dans la rue Saint-Antoine, devant celle de la Culture-Sainte-Catherine (aujourd'hui rue Sévigné, où il faut voir, à l'hôtel Carnavalet, un chef-d'œuvre de Goujon), furent brûlés en 1235, Barthélemy Poille, maçon, et, en 1549, un pauvre couturier protestant, que Henri II s'était amusé à faire discuter avec le savant Pierre Duchâtel, de luthérien devenu persécuteur. Le tailleur ayant rudement interpellé Diane de Poitiers qui se mêla à la discussion, le roi avait juré de le voir brûler. En effet, il assista au supplice, d'une fenêtre de l'hôtel de la Rochepot, sur l'emplacement duquel Louis XIII a élevé l'église Saint-Louis et Saint-Paul; mais il ne put soutenir le ferme regard du martyr obstinément fixé sur lui. Au même lieu furent tués, à la Saint-Barthélemy, Jean Tisserant, compasseur, et sa femme, et près de l'église Saint-Paul (rue Saint-Paul, démolie dans notre siècle) Jean du Bos, menuisier. C'est dans cette même église Saint-Paul et dans celle de Saint-Gervais (derrière l'Hôtel-de-Ville), que Pierre Caroli expliqua les épîtres de Saint-Paul sur le texte français depuis la fin de mars 1524 jusqu'en octobre 1525. Denys Perrot, l'un des quatre pasteurs tués à la Saint-Barthélemy, fut frappé près du palais des Tournelles, sur l'emplacement duquel Henri IV éleva les constructions de la place Royale (aujourd'hui place des Vosges); cette place a été habitée par Jean de Béringhen, secrétaire du roi et ancien de Charenton, qui se réfugia en Hollande à la Révocation, ainsi que son fils Théodore, lequel se disait « mari sans femme, père sans enfant, conseiller sans charge et riche sans fortune ». Le 29 juin 1559, Henri II, blessé dans le tournoi donné sous la Bastille, à l'extrémité de la rue Saint-Antoine, et à quelques pas de l'endroit où il avait fait brûler le couturier, fut transporté mourant dans son palais des Tournelles. Lors de l'assassinat de Henri IV, Sully s'enferma soigneusement dans l'arsenal, où logeait aussi, en 1688, le marquis de Théobon, dont Cardel avait inscrit le nom sur ses tablettes. Le temple de Sainte-Marie est l'ancienne chapelle construite par Mansard pour les Visitandines de Sainte-Marie. La première fois que Marron y prêcha (1802), il remercia Dieu de ce que les protestants de Paris pouvaient enfin se réunir en toute sécurité « entre les deux plus grands épouvantails de leurs ancêtres », savoir la Bastille et l'ancien couvent des jésuites, devenu le lycée Charlemagne. La Bastille était en un sens plus redoutable que le bûcher : tandis que l'un mettait une fin glorieuse aux luttes et aux tentations, l'autre les renouvelait et les perpétuait par des souffrances de tout genre et par la voix de ses convertisseurs. Les volontés les plus capables de résister pouvaient fléchir quand l'esprit s'affaiblissait : la Bastille triomphait des consciences en tuant la raison. Pourtant un grand nombre de captifs sortirent victorieux de l'épreuve, il fallut s'en débarrasser en les envoyant à la frontière. Nous ne citerons que peu de noms : les sœurs Foucault, conduites au supplice (1585) en sortant du donjon où elles laissaient Palissy, qui y mourut (1590) « étranglé par la faim et la vermine », et dont les chiens de Bussy-le-Clerc dévorèrent le cadavre sur le rempart; le ministre d'Amours (1589), qui en sortit plus heureusement, ainsi que

l'historiographe Jean Rou (1675); les anciens Girardot, Hamonnet, Lardeau, Masclari, Jean de Béringhen et son fils Théodore; Mallet, Crommelin, le duc de la Force, M. de Sainte-Hermine, Jean Cardel de Tours, François de Monginot, médecin, Gédéon Mesnage, sieur de Cagny; Mmes Mallet, Hamonnet, de Villarnoul, Brunier, de La Fontaine, Bourneau, Mlles de Lespinay, de La Fontaine, de Villarmoul; les pasteurs du Désert, Lestang, Mestrezat, Leclerc, Bonneau; les prédicants et guides des pasteurs, Baril, Bernier et Poupaillard, De Beaumont, Constant, De Villaines, Beck, Mercat, le cómte de Vivans, etc. — En 1685, la dame Lecouvreur, demeurant au faubourg Saint-Antoine, proche les Enfants-Trouvés (plus tard hospice des Orphelines), tenait en pension, sous la surveillance de Bezard, ancien du quartier, des orphelins entretenus par le consistoire. —Après avoir placé la Cerisaie hors la porte du Temple, Bèze s'exprime ainsi (I, 670) : « En ce même temps continuaient les assemblées... tant au lieu de Popincourt hors la porte Saint-Antoine, que du côté de l'Université hors la porte Saint-Marceau. » Cela signifie-t-il qu'on quitta la Cerisaie pour Popincourt, ou que la Cerisaie était à Popincourt? Se trouvant en face de la Vieille-rue-du-Temple, le village de Popincourt était accessible aussi bien par la porte du Temple que par la porte Saint-Antoine. Quoi qu'il en soit, le prêche alternatif quotidien, mentionné plus haut, avait lieu, un jour au Patriarche, et le lendemain, dans la vaste maison de Bernard, sieur de Popincourt, dont la rue de ce nom (entre la rue de la Roquette et la rue de Ménilmontant) indique la situation. Le 10 décembre 1561, malgré une forte pluie, Bèze y prêchait en plein air devant six mille personnes, et lisait du haut de la chaire la résolution relative à la distribution des aumônes, qu'on lut aussi le 11 au Patriarche. Le 25 février suivant, dans l'après-midi, son auditoire se composait de vingt-cinq mille personnes. On a vu plus haut comment finirent ces assemblées. La police signalait en 1686 d'autres assemblées au fond du faubourg Saint-Antoine, vis-à-vis d'un porcheron, là où était le trône lors de l'entrée de la reine. — A partir de la Révocation, les protestants n'eurent plus de cimetières, ils enterrèrent clandestinement leurs morts dans les champs ou dans les faubourgs (voyez *Les Nuits* d'E. Young). Un secrétaire d'Etat écrivait à La Reynie, le 17 mai 1694: « Monsieur a dit au Roy qu'il vit, il y a quelque temps, passer dans la rue Saint-Honoré un chariot couvert de blanc, dans lequel on prétend qu'étaient les corps morts de ceux de la R. P. R., lesquels on va enterrer dans un cimetière près du Roule, et Madame assure qu'on on a vu plusieurs fois ce chariot. » Parfois même la populace déterrait les corps et les traînait à la voirie. En 1720, les plaintes réitérées de l'ambassadeur Hopp décidèrent le comte d'Argenson à autoriser l'inhumation des protestants étrangers dans un lieu clos de murs. Toutefois l'inhumation ne pouvait avoir lieu que « nuitamment, sans lumière, flambeau, ni éclat », et moyennant une permission expresse du lieutenant de police. Le cimetière des étrangers était situé, rue Traversière, au faubourg Saint-Antoine, dans le grand chantier du Port-au-Plâtre (aujourd'hui port de la Râpée), appartenant, en 1722, au sieur Moreau, et, en 1724, à la demoiselle de Chancourt, marchande de bois. Il était désigné sur un permis de cette année, comme « lieu de sépulture ordinaire des protestants. » Il a fallu

la Révolution française pour rendre aux fils des huguenots tous les droits civiques dont le despotisme royal, mis au service de l'intolérance du clergé, les avait violemment dépouillés depuis plus d'un siècle. L'hôtel de Jaucourt, qu'on appelait au dix-huitième siècle « la maison des huguenots», semble avoir été presque en face de la fontaine de Bouchardon, au nº 60 de la rue de Grenelle-Saint-Germain. — Comme complément, voir l'art. *Charenton*, et, pour l'époque actuelle, A. Decoppet, *Paris, prot., ses temples, ses pasteurs*, etc., 1875, in-12. — Sources. *Ms :* Reg. du secrétariat, O 32 et suiv. et série TT, aux Archives; Suppl. fr, 7052-7055, à la Biblioth. nat.; Registres de l'Egl. réf., à l'Oratoire. — *Imprimés :* Ath. Coquerel fils, *Précis de l'hist. de l'Egl. réf. de Paris*, 1862, in-8°; Les Temples prot., dans *Paris Guide*, 1867, in-8°, *Jean Calas*, 1869, in-8°, *Hist. d'une rue de Paris*, dans le *Bullet. de la S. d'hist. du prot.*, t. XV; Bèze, *Hist. eccl.*, Gen. 1580, in-8°; Crespin, *Hist. des martyrs*, Gen., 1582, in-folio; *Mém. de l'estat de France sous Charles Neufiesme*, Middelbourg, 1578, in-8°; P. de la Place, *Comment de l'estat de la religion et de la république sous les rois H. et Fr. II*, Paris, 1565, in-8°; *Lettres d'Estienne Pasquier*, Paris, 1586, in-4°; S. Goulart, *Recueil contenant les choses les plus mémorables advenues sous la Ligue*, 1590-1599; P. de L'Estoile, *Journal de H. IV*, 1741, in-8°, *Journal de H. III*, 1744, in-8°; De Villegomblain, *Mém. des troubles arrivés en France sous Ch. IX, H. III et et H. IV*, Paris, 1667, in-12; *Mém. de Condé*, Londres, 1743, in-4°; Herminjard, *Corrresp. des réf.*, 1866-1878, in-8°; *Calvini Opera*, édit. de Brunswig; Ch. Schmidt, *Gérard Roussel*, 1845, in-8°; *La France protest.*; le *Bullet. de la S. d'hist. du prot.*, I-XXX; l'*Intermédiaire des chercheurs et des curieux*, I-XII; Crottet, *Petite chroniq. prot.*, 1846, in-8°; *Journal d'un bourgeois de Paris sous Fr. Ier*, 1854, in-8°; *Chroniq. du roi Fr. Ier*, publiée par G. Guiffrey, 1860, in-8°; *Journal de l'abbé Brulart*, dans les *Mém. de Condé*; *Journal d'un voyage à Paris en* 1657-1658, pub. par Faugère, 1862, in-8°; *Voyage de Lister*, publ. par la S. des bibliophiles, 1874, in-8°; Pierre Clément, *La police sous L. XIV*, 1866, in-8°; *Notes de René d'Argenson*, Paris, 1866, in-8°; *Le christianisme au dix-neuvième siècle*, 29 août, 17 octobre 1873; un article de M. Kobler dans le *Témoignage*, 1878, p. 372; Ravaisson, *Arch. de la Bastille*, 1866-1877, in-8°; Linguet, *Mém. sur la Bastille*, 1864, in-8°; C. de Renneville, *L'Inquisition fr.*, Amsterd., 1724, in-12°; l'abbé Lebeuf, *Hist. de la ville de Paris*, édit. Cocheris, 1863, in-8°; Dulaure, *Hist. de Paris*, 1839, in-8°; Hurtaut,. *Dict. historiq. de la ville de Paris*, 1779, in-8°; J. A. L., *Dictionn. historiq. et topographiq. de la ville de Paris*, s. date, in-8°; Jaillot, *Recherches critiques sur la ville de Paris*. 1779, in-8°; Sauval, *Hist. et recherches des antiquités*, etc., 1724, in-folio; Félibien, *Hist. de Paris*, 1725, in-folio; Berty, *Topographie historiq. du vieux Paris*, 1876, in-4°, et la continuation par Tisserand; Hoffbauer, *Paris à travers les âges*, 1874, in-folio; Ch. Lefeuve, *Les anciennes maisons de Paris*, 1874, in-8°; H. Bordier, *La St-Barthélemy et la critiq. moderne*, 1879, in-4°; notre *Intolérance de Fénelon*, 1875, in-12; notre *Cl. Marot et le psautier hug.*, 1878-1879, in-8°, et nos *Premiers pasteurs du Désert*, 1879, in-8°.

O. Douen.

PARPAILLOT, sobriquet dérisoire donné par les catholiques aux protestants. D'après Iselin, Perrin, Génin, ce mot serait, aussi bien que huguenot, un mot nouveau inventé pour la circonstance, et dérivé du nom de Perrinet Parpaille, président du parlement des états d'Orange. Ce Parpaille, zélé persécuteur des réformés, et l'un des premiers à communier à la façon nouvelle dès que les protestants d'Orange eurent le dessus en 1561, fut décapité l'année suivante par les catholiques, après avoir été exposé dans une cage de bois aux injures de la populace. Sa conversion trop brusque pour n'être pas suspecte, l'ardeur avec laquelle il poursuivit ses anciens frères, le supplice qu'il subit, étaient des faits trop communs alors pour que l'imagination populaire en fût frappée et songeât à tirer de Parpaille la dénomination d'un grand parti politique et religieux. D'ailleurs à cette date, c'est le mot huguenot (voir tome VI) qui fait fortune, et il sera établi tout à l'heure que parpaillot appartient à une autre époque. — L'étymologie qui fait venir parpaillot de parpaillole, monnaie d'infime valeur, et lui attribue le sens de «rien qui vaille» est également insoutenable et mérite à peine d'être mentionnée. — Parpaillot, qui s'écrivait aussi parpaillau et parpaillaud (une ferme des environs d'Issoudun s'appelle encore la Parpaillauderie, comme il y avait la Huguenoterie à Landouzy en Thiérache), est un mot patois du Midi, dérivé de l'italien *parpaglione*, par lequel on désigne le papillon blanchâtre (en Berry parpillon, en Franche-Comté et en Auvergne parpillo, en Provence parpailhoun, en Dauphiné parpaillou, en Languedoc et en Gascogne parpaillol et parpaillot) qui vole autour de la lumière jusqu'à ce qu'il s'y brûle. Il n'y a pas le moindre doute sur ce point. Mais quand et dans quel sens ce mot fut-il appliqué aux protestants? La question, posée en 1859 dans le *Bulletin de l'histoire du protestantisme français* et agitée a plusieurs reprises, ne nous paraît pas avoir été de tous points heureusement résolue; toutefois les savantes recherches provoquées par M. Charles Read ont mis en lumière les éléments de la solution. — Entre les protestants et le papillon quelques-uns ont vu un rapport physique, d'autres un rapport moral : de là diverses significations du sobriquet. Dans les premières guerres civiles, la cavalerie des réformés portait la casaque blanche. « Ces casaques blanches, dit Elie Benoît, firent si bien à la bataille de Paris, au jugement d'un envoyé turc, qu'il ne souhaitait que six mille hommes de cette sorte à son maître pour assujettir tout le monde. » De la couleur de cette casaque eût pu venir le mot parpaillot ; mais il n'en vient pas : il y avait longtemps qu'on ne pensait plus aux cavaliers blancs de Condé lorsque naquit l'épithète populaire Pierre Borel se prononce pour le rapport moral ; il dit dans ses *Antiquités de Castres* : «On désigne les huguenots sous le nom de parpaillots, parce que courant au danger sans crainte, ils allaient chercher la mort, comme font les papillons qui vont se brûler à la chandelle. » Et comme jamais les principaux chefs huguenots ne témoignèrent une confiance plus imprudente que lorsqu'ils vinrent à Paris pour les noces du roi de Navarre et de la sœur de Charles IX, des écrivains ont cru que la qualification de parpaillot datait de la Saint-Barthélemy, et provenait de cette exclamation de quelque témoin du lugubre drame, surpris de

voir Colīgny et les siens se livrer sans défense à leurs ennemis : « Oh ! les naïfs, les grands enfants, les papillons sans cervelle ! » Cependant rien ne prouve que telle soit l'origine de l'épithète, bien au contraire. Ce n'est pas l'étourderie des huguenots, ce sont leurs dévastations, c'est-à-dire les désastres enfantés par la guerre civile, qu'un poète fanatique, célébrant quelque massacre, très probablement la Saint-Barthélemy, a mises en relief dans une pièce intitulée *La grande défaite des hannetons faite par la grâce de Dieu sur un branle nouveau*, tirée du *Printemps des chansons nouvelles*, Lyon, 1583, in-18 :

Comme un vautour inique
Prométhée va ronger,
La gueule hannetonique
Nous venoit outrager,
Voletante,
Rapinante,
Des fruits savoureux.....
Mais Dieu, à la prière
Des catholiques bons,
A chassé et mis en déroute
Cette troupe guerrière
De maudits hannetons,
Qui en terre
Menoient guerre,
Faisans mille maux...
Des laboureurs grand' bande
Venoit à qui mieux mieux
Avec la perche grande
Les assommer, joyeulx.
Etc.

Enfin on a imaginé, mais cette conjecture ne saurait-être prise au sérieux, qu'un réformé marchant au supplice se serait écrié que son âme allait s'envoler au ciel comme un parpaillot, et que dès lors ce mot serait devenu le surnom des adhérents de la religion nouvelle. — Des érudits, en tête desquels s'est placé M. Cazalis de Fondouce, ont ouvert une voie nouvelle : ils ont trouvé dans Rabelais le mot parpaillot employé tantôt dans le sens naturel, tantôt pour désigner ironiquement ou à mots couverts les disciples de la Réforme, et tantôt d'une manière amphibologique. « En son âge viril, dit l'auteur de *Gargantua*, qui avait habité Montpellier, Grandgousier épousa Gargamelle, fille du roi des Parpaillos (Liv. I, chap. III). » M. Cazalis de Fondouce pense avec raison que les parpaillots sont ici les réformés. « Grandgousier, dit-il, épousant la reine des parpaillots, c'est la Renaissance s'unissant dès son origine à la Réforme, comme à la cour de Navarre et dans le diocèse de Meaux. Quoi de plus protestant, en effet, que la réponse faite par Gargamelle, pendant ses couches, à Grandgousier, qui cherche à lui faire prendre les douleurs en patience en lui citant des passages de l'Evangile? « Ha, dit-elle, vous dites bien, et aime beaucoup mieux ouïr « tels propos de l'Evangile et beaucoup mieux m'en trouve que de

« ouïr là vie de sainte Marguerite, ou quelque autre capharderie. » Cette phrase a été supprimée de toutes les éditions postérieures à celle de Dolet (1542) et restituée dans l'édition publiée par Ledentu en 1837. » M. Cazalis de Fondouce conclut de là que Rabelais est l'auteur de l'épithète, et que c'est dans *Gargantua* que le peuple l'a prise pour jeter la dérision sur nos pères. — M. C. Osmond partage cette opinion, et cite deux passages du grand satirique : « Bohèmes, juifs, égyptiens, ne seront pas cette année réduits en plate-forme de leur attente : Vénus les menace aigrement des écrouelles gorgerines ; mais ils condescendront au veuil du roi des Parpaillous » (*Prognostication pantagruéline*, chap. VI). « Gargantua couroit volontiers après les Parpaillous desquels son père tenoit l'empire » (*Gargantua*, chap. XI). Dans ce dernier passage, M. Osmond voit encore une allusion aux réformés, et M. Cazalis de Fondouce développe à ce propos son interprétation primitive. Pour lui, les parpaillots de Rabelais, c'est-à-dire de 1532, sont les adeptes de la foi nouvelle, qui, « semblables aux papillons attirés par la flamme brillante, accouraient toujours vers les centres de la Renaissance, là où ils voyaient briller quelque flamme de liberté, le plus souvent, hélas ! pour s'y brûler. » Puis, de même que le mariage de Gargamelle et de Grandgousier lui paraît figurer l'union de la Réforme et de la Renaissance, il découvre dans la poursuite des parpaillots par Gargantua la destruction de la Réforme par la Renaissance. Sans nous arrêter à examiner si cette dernière explication n'est pas forcée ou même entièrement inexacte (car on peut courir après les papillons pour s'amuser, sans que cette course entraîne nécessairement leur destruction : au reste la Réforme n'a pas été entièrement détruite, et serait-il juste d'attribuer à la Renaissance la persécution du seizième siècle ?), nous tenons pour démontré que Rabelais a le premier nommé papillons ou parpaillots les réformés qu'il voyait « griller comme harengs saurets » ; mais nous ne croyons pas pour cela qu'il soit le véritable auteur de l'épithète parfois encore usitée de nos jours. — La popularité de Rabelais fut nécessairement restreinte à une époque où l'instruction était assez peu répandue pour qu'un grand nombre de nobles n'eussent d'autres signatures que leur cachet. En outre, si le *Gargantua* et la *Prognostication pantagruéline* étaient chers aux humanistes, qui inclinaient tous plus ou moins vers la Réforme à ses débuts, ces ouvrages avaient moins de succès auprès d'une catégorie de lettrés, qui y voyaient, non sans colère, « la terre de Papimanie » et « l'île sonnante » c'est-à-dire les abus de l'Eglise romaine, vertement flagellés. Comment donc admettre que, pour ridiculiser et injurier nos pères, les « papimanes » soient allés chercher dans ces livres suspects une expression amphibologique sans doute peu remarquée de la plupart des lecteurs? Les sobriquets populaires ne se créent pas ainsi. — M. le pasteur Antonin Bourel admet l'origine rabelaisienne du mot, qui, selon lui, « servait à désigner l'inconstance religieuse des protestants, et leur imprudence en présence du danger. » Comme exemples de cette inconstance il cite les premiers réformateurs, qui avaient d'abord été de fervents catholiques : Lefèvre d'Etaples, Farel, Berquin, François Lambert, sans s'apercevoir que la foule, témoin

du supplice de tant de Christaudins, ne pouvait accuser d'inconstance les martyrs dont la constance triomphait du bûcher. — M. Ch. Pradel-Vernezobre croit « à une seconde création de ce sobriquet, à laquelle Rabelais n'aurait aucune part », et nous sommes entièrement de son avis. Il est impossible d'expliquer autrement pourquoi l'épithète décochée une ou deux fois en passant par le plus vaste esprit de la Renaissance, disparaît ensuite absolument, pour ne reparaître, mais cette fois avec éclat et de manière à n'être plus oubliée, qu'en 1621. Durant les guerres de religion, on ne la trouve (sauf erreur) chez aucun historien, non plus que dans les Mémoires du temps, ni dans les pamphlets et les chansons de la Ligue. Après l'édit de Nantes, les Parisiens, furieux de ce que les réformés eussent enfin un lieu de culte à Grigny, puis à Ablon, puis à Charenton, les insultaient toujours et souvent se jetaient sur eux à leur retour du prêche, ils finirent même par incendier le temple de Charenton ; mais ils ne connaissent d'autre dénomination que huguenots, ablonistes et gens de la vache à Colas. Du haut de la chaire, le jésuite Gontier excite la foule contre ces « vermines et canailles » ; cependant parpaillot manque à son vocabulaire, même après l'assassinat de Henri IV, au moment où l'on craignait avec raison une nouvelle Saint-Barthélemy. Parpaillot ne se rencontre pas davantage dans des libelles tels que *L'Abrégé de l'art et méthode nouvelle pour baillonner les ministres*, 1618, par Véron, curé de Charenton, et *Le Moulin sans farine* 1618, dont l'auteur, Pierre Frizon, interpelle de la manière suivante le célèbre ministre Pierre Dumoulin :

Un moulin sans farine, un moulin sans claquet,
C'est vous, ô maître Pierre, épuisé de caquet.

Le mot n'éclate que trois ans plus tard, et fait alors le tour de la France avec une rapidité prodigieuse. — Dans le chapitre dix du *Socrate chrétien*, Balzac, mort en 1654, s'exprime ainsi à propos du mot religionnaire qu'il condamne : « Je ne voudrais dire ni les gueux, comme on faisait aux Pays-Bas, au commencement des troubles de la religion, ni les parpaillots, comme on fit en France dans nos dernières guerres civiles, et durant le siège de Montauban (1621). Ces deux mots ont été de courte vie, et leur destin n'a pas voulu qu'ils durassent, outre qu'ils me semblent un peu trop comiques et trop populaires. » — La date va être précisée encore davantage : « Voici, écrit Génin, comment un contemporain, Pasquier, qui aurait pu être bien instruit de la vérité, d'autant qu'il travaillait alors à ses *Recherches de la France*, voici, dis-je, comment Pasquier explique l'origine des parpaillots : « On dit qu'au siège « de Clairac, les protestants firent une sortie, couverts de chemises blan« ches en un temps où l'on voyait beaucoup de papillons, que les Gas« cons appellent parpaillots, comme les Italiens *farfalla,* et que de là « ce nom leur est demeuré. » Notons en passant que Génin se trompe. Comment Etienne Pasquier, mort en 1615, aurait-il pu parler du siège de Clairac, lequel n'eut lieu qu'en 1621 ? L'auteur cité est très probablement Nicolas Pasquier, fils d'Etienne, dont les *Lettres* ont été impri-

mées à la suite des *Recherches* et des *Lettres* de son père. Cette erreur n'a du reste aucune importance, puisque le témoignage de Pasquier n'est pas isolé. — On lit, en effet, dans le t. VII du *Mercure françois* de 1621 : « Ceux de l'assemblée de La Rochelle dans leurs déclarations, et tous ceux de leur religion, de vive voix et par écrit, appelaient les catholiques papistes et papaux, leur pensant faire une grande injure ; et aussi en cette année, dans la Guyenne, les catholiques les ont appelés parpaillots... L'auteur du siège de Clairac dit que ce sobriquet leur fut donné en ce siège par les soldats de l'armée du roi, qui voyaient les rebelles vêtus de toiles blanches voltiger çà et là comme des papillons en défendant les dehors de Clairac. Bref, ce mot a été cause à Bordeaux de plusieurs batteries, jugements et défenses ; mais il est advenu, comme c'est l'ordinaire, tant plus on a fait la défense et plus on les y a appelés. » Il existe sans doute plusieurs récits de ce siège ; car celui de quelques pages qui est daté du camp de Clairac, le 5 août 1621 (*L'ordre du siège et réduction de la ville de Clairac*, Paris, 1621 in-12) ne mentionne pas les parpaillots. — Elie Benoit, retraçant les principaux événements de l'année 1622, tient le même langage que le *Mercure* : « Il y avoit, dit il, un mot nouveau qui étoit alors à la mode et que les catholiques avoient toujours à la bouche quand ils vouloient offenser un réformé. Le mot de huguenot étoit si vieux qu'on y étoit accoutumé, et que beaucoup de gens fort sages et fort modérés s'en servoient comme d'un mot équivalent à celui de prétendu réformé. Mais on lui en avoit depuis peu subrogé un autre, que le peuple avoit reçu avec beaucoup d'avidité. C'étoit celui de parpaillot dont l'origine est fort inconnue. Quelques-uns tiennent que la première occasion où on s'en servit fut au siège de Clairac. La garnison, disent-ils, fit une sortie de nuit, et pour se reconnaître dans la mêlée, mirent une chemise sur leurs habits. Cela leur fit donner le nom de parpaillots par les soldats de l'armée du roi qui les repoussèrent, parce que, dans cet équipage, ils ressembloient à des papillons qui ont les ailes blanches, et dont on voyait alors une grande quantité. Le vulgaire en Guyenne et en Languedoc appelle ces petits animaux des parpaillots ou des parpaillols. Ce mot, prononcé par quelqu'un à la vue des soldats sortis de Clairac, fut recueilli par les autres, en moins de rien fut appris de toute l'armée. De là il se répandit par tout le royaume, où les troupes furent dispersées. Il n'y avoit pas de lieu en France où ce mot fût plus en usage qu'à Paris, et il s'en falloit beaucoup qu'il ne fût aussi commun en Guyenne, ce qui pourroit faire douter que ce fût là le lieu de son origine... Ce qu'il y a de certain est que les réformés se tenoient fort offensés de ce nom, et ne regardoient pas celui de huguenot comme une si grande injure. Ce sont deux choses dont il est souvent également difficile de rendre raison, que l'origine de certains mots, qui en moins de rien deviennent d'un usage universel, sans qu'on en puisse dire ni l'auteur ni l'occasion, et que l'idée d'injure qu'on y croit jointe. Ainsi le mot Hust en Normandie étoit une injure vulgaire que le menu peuple disoit aux réformés. C'est un mot de lui-même sans signification (erreur, c'est l'imitation du cri du porc, et par conséquent l'onomatopée est synonyme de cochon), et sur l'origine

duquel je n'ai jamais ouï faire que des contes ridicules et sans vraisemblance. Néanmoins ce mot étoit réputé fort séditieux, et j'ai vu des requêtes présentées aux magistrats, en conséquence desquelles il y avoit eu des informations, des sentences, et même des arrêts de parlement, qui défendoient d'user de ce mot, qui étoit le seul crime articulé dans la plainte. Il en étoit de même du mot de parpaillot, dont les réformés se plaignoient comme d'une injure atroce, quoiqu'ils eussent eu peut-être bien de la peine à marquer ce qu'ils y trouvoient de choquant, si ce n'est que ceux qui le prononçoient avoient dessein de les offenser. Les réformés donc, accueillis à Lyon par cette canaille séditieuse, furent entre autres appelés parpaillots et menacés de la corde : l'ordinaire du peuple étant de joindre ensemble cette injure et cette menace. Quelques-uns ayant été un peu trop prompts à répondre, enflammèrent par leurs discours ces esprits déjà échauffés, dont le nombre s'accrut jusqu'à trois ou quatre mille... Ces séditieux se jetèrent dans les maisons des réformés, pillèrent ce qu'il y avoit de bon, brûlèrent ce qu'ils ne purent emporter, battirent, blessèrent, tuèrent plusieurs de ceux qui leur tombèrent entre les mains. Cette fureur dura trois jours, sans que le magistrat etc. » — A peine inventé, le sobriquet figura dans les chansons : témoin *Le Confiteor des parpaillaux rebelles*, 1622, in-12, dont un exemplaire est à la bibliothèque du protestantisme. En voici les deux premiers couplets et le dix-neuvième :

Parpaillaux, si l'Esprit divin
Vous enseigne tout le contraire
Des choses que nous devons faire,
Tous seuls tenez le droit chemin.
Confiteor.
Car, pendant que vous résistez
A votre prince légitime,
L'on voit en l'excès de ce crime
Le peu d'honneur que vous portez
Deo omnipotenti...
Enfin le monarque français
De ses canons comme d'un foudre
Réduira vos villes en poudre
Et fera dire aux Rochelais :
Mea culpa, etc.

Le ligueur Louvet, auquel M. Bourel a supposé que la chanson précédente pouvait être attribuée, écrivait dans son journal : « La nuit d'entre le vendredi et le samedi, 17 dudit mois d'avril 1622, le roi a défait l'armée de Benjamin de Rohan, sieur de Soubise,... lesquels huguenots déconfits le roi a nommé parpaillaulx, lesquels on a toujours depuis les défaits ci-dessus appelés et seront appelés huguenots parpaillaux, que monsieur le curé de Saint-Michel du Tertre de cette ville d'Angers a interpellés en un sermon qu'il a fait. » — Enfin le mot parpaillot revient dans chacun des couplets d'une *Chanson poitevine sur la réjouissance de la déroute du sieur de Soubize et pe ses gens dans l'ile de Rié par*

notre roi Louis XIII, extrait de *La Gente Poitevine*, 1660, par M. le pasteur Vaurigaud :

Vive le roi, notre bon sire,
Il n'en fut jamais un pareil.
Ce beau Monsieur de Soubize,
Qui se dit roi des Parpaillaux,
Tout gonflé par le vent de bize,
Est monté sur ses grands chevaux.
Vive le roi, etc.
... Qu'ils sont gens de peu de cervelle
Ces malotrus de Parpaillaux,
De se brûler à la chandelle
Après qu'ils ont fait tant de maux !
Vive le roi, etc.
Chantons tous à pleine tête
La défaite des Parpaillaux, etc.

Voilà, nous semble-t-il, un acte de naissance en bonne forme et avec pièces à l'appui, d'où il résulte que le sobriquet date du siège de Clairac (Lot-et-Garonne), petite, mais forte ville, qui, dans l'avant-dernière prise d'armes des huguenots, osa, seule de toutes les places de la Guyenne, résister à Louis XIII, accompagné des régiments de Picardie, Champagne, Beaumont, Piémont, Navarre, Normandie et Chappes. En véritables habitants du pays de goguenardise, ceux de Clairac se vantaient d'être des « soldats sans peur défendant une ville sans roi. » Les soldats catholiques, parmi lesquels il se trouvait des Gascons, ne furent pas en reste de quolibets; ils qualifièrent de papillons ces « soldats sans peur », surtout lorsque, au bout de douze jours de siège, ceux-ci se rendirent à discrétion (4 août 1621). Les royaux avaient si vigoureusement repoussé la sortie du 25 juillet qu'ils n'avaient perdu qu'un seul homme. A la prise d'un retranchement qu'on ne pouvait aborder que par le marais et en ayant de l'eau jusqu'au milieu de la cuisse, huit cents défenseurs de la place étaient restés sur le carreau. Finalement elle compta plus de quinze cents morts, tant hommes que femmes. On se figure aisément les gorges chaudes de l'armée victorieuse sur ces fanfarons qui n'avaient pas fait plus de résistance que des papillons, qui n'avaient su que fuir comme des papillons, qu'on avait assommés aussi aisément que des papillons, et qui tout au moins n'avaient réussi qu'à se brûler à la chandelle comme des papillons. Etaient-ils vêtus de blanc, mirent-ils des chemises sur leurs habits pour faire une sortie, sortirent-ils tout simplement en manches de chemise (à la fin de juillet), ou bien ne sont-ce là que des suppositions destinées à donner de la vraisemblance à l'étymologie? Peut-être oui, peut-être non; on ne le saura jamais; mais il n'importe. Que ce soit au sens physique ou au sens moral, le mot papillon fut dit alors. Prononcé en français il n'eût eu sans doute aucun succès et l'on ne s'y serait certainement pas arrêté; il en eût été de même si le mot avait été prononcé en patois uniquement devant des gens qui savaient le patois, tandis que, en entendant pour la première

fois ce mot bizarre, étrange, extraordinaire : parpaillot, les troupes du Nord furent ébahies, se mirent à rire, le répétèrent à satiété comme n'offrant aucun sens à leur esprit, et le trouvèrent d'autant plus comique qu'il rimait tant bien que mal avec hugenot. Dès leur arrivée sous les murs de Montauban, où Luynes conduisit le roi en quittant Clairac, les soldats royaux tout fiers de leur triomphe et du sobriquet qu'ils venaient de fabriquer, en régalèrent les Montalbanais qui les attendaient de pied ferme et les forcèrent à lever le siège le 12 novembre, non sans avoir retorqué le mot avec usure : Eh bien, papistes, les voilà ces papillons! Ils ne vous craignent ni ne s'enfuient; c'est vous qui décampez honteusement devant les parpaillots! — Ainsi se fixa la forme de l'épithète que tous prononcèrent parpaillot, même ceux qui disaient habituellement parpillo ou parpailhoun. L'usage qui, selon Elie Benoît, en fut plus fréquent à Paris qu'en Guyenne, prouverait à lui seul, non que le mot n'est pas originaire de Guyenne, mais bien que la fortune du mot tint moins à sa signification qu'à sa forme surprenante et inintelligible pour la moitié de la France. Il est bien certain que les gamins catholiques qui nous criaient dans notre enfance;

Huguenot,
Parpaillot,
Tu es bien misérable
D'avoir quitté Dieu pour servir le diable,

et auxquels nous répondions:

Catholique,
Apostolique,
Il te faut trente-six mille briques
Pour raccommoder ta vieille boutique,

ne comprenaient pas plus que nous-mêmes le mot parpaillot. Pour toute la France du nord, l'épithète n'avait, aussi bien que celle de huguenot à laquelle elle n'était pas toujours jointe, d'autre sens que celui d'hérétique, de mécréant détestable et détesté; les catholiques l'adressaient aux protestants comme une injure et ceux-ci s'en trouvaient injuriés et irrités, ainsi que l'a remarqué Benoît, sans se rendre compte de sa signification réelle et précise. Nous n'oserions affirmer qu'il en fût autrement dans le Midi; il est bien possible que là aussi l'idée d'hérésie dominât celle de papillon, et que la foule songeât rarement à se demander pourquoi les hérétiques, gens en général peu légers et qui ne démordent guère, étaient appelés papillons. C'était l'affaire des savants, des chansonniers; ceux-ci n'eurent pas de peine à trouver un sens acceptable, auquel n'avait très probablement pas pensé le premier qui dit le mot, savoir : éventé, tête folle, homme de peu de cervelle, dont le savoir-faire consiste à se brûler à la chandelle. Rabelais l'a certainement employé dans une acception plus relevée, non seulement dépourvue de fanatisme, mais empreinte au fond d'une certaine bienveillance. Il ne faut pas se le dissimuler, les mots huguenot et parpaillot, devenus inoffensifs depuis que

la liberté des cultes a été proclamée, sentaient le meurtre et le sang lorsqu'ils furent forgés, l'un à l'entrée, l'autre presque à la fin des guerres de religion. Leurs destinées ont été diverses. Tandis que les réformés, au courant de leur histoire, acceptent aujourd'hui la première dénomination comme un glorieux héritage et un titre de noblesse, c'est-à-dire comme synonyme de fidélité à la conscience et au devoir, la seconde, restée triviale, conserve une nuance de ridicule qui qui ne permet de s'en servir que dans la conversation badine la plus familière. — Voyez : *Bullet. de l'hist. du prot. fr.*, VIII, 275, 380, IX, 20, 119, 209, 284, 379, X, 11, 109, 206, XI, 11, 328; *L'Intermédiaire*, V, 227; Elie Benoît, *Hist. de l'édit de Nantes*, II, 401 ; Cazalis de Fondouce, *Les Parpaillots, recherches sur l'origine de ce sobriquet donné aux réformés de France aux seizième et dix-septième siècles,* Montpellier, 1860, in-8°; C. Osmond, *De l'origine d'un sobriquet donné aux disciples de la Réforme en France*, Condé-sur-Noireau, 1859, in-8° ; Génin, *Récréations philologiques*, Paris, 1858, in-18, I, 252 ; Tamisey de Larroque, *Mém. de Bertrand de Vignolles*, Paris, 1869, p. 59. O. Douen.

PÉDAGOGIE. — L'Académie et Littré définissent de la même manière les mots *pédagogie* et *éducation*. Le sens étymologique est, en effet, le même : action de conduire, d'élever les enfants. Cependant l'usage tend à établir une distinction. L'éducation est surtout un art et une pratique, la pédagogie est la théorie de cet art. L'éducation a commencé avec la société et la famille, c'est-à-dire avec l'humanité; car l'enfant ne pourrait se développer ni même vivre s'il n'avait quelqu'un pour le nourrir, le soigner, le diriger, l'élever. Et, d'un autre côté, la société la plus grossière ne se conçoit pas sans des usages, une tradition, une manière commune d'élever les enfants. Le langage n'est-il pas déjà le moyen à la fois le plus élémentaire et le plus merveilleux d'éducation? Mais de même qu'on a parlé longtemps avant d'avoir une grammaire, il a fallu une longue pratique avant qu'on se soit rendu compte des principes qu'on suivait dans l'éducation et qu'on ait songé à les coordonner. Tandis que l'éducation est de tous les temps, la pédagogie est une science récente, on peut même dire moderne. — La nature de ce travail ne comporte pas une exposition, même sommaire, encore moins une appréciation des diverses doctrines pédagogiques. Nous avons seulement à considérer cette science dans ses rapports avec la religion et les sciences religieuses. — A l'origine des sociétés, autant que l'histoire nous permet d'y remonter, la religion et la pédagogie sont toujours étroitement unies. D'abord, la religion est essentiellement pédagogique puisqu'elle se propose l'éducation de l'homme par la divinité, et, d'un autre côté, l'éducation est toujours dirigée ou inspirée par la religion. Ce sont, en effet, les hommes religieux qui sont à ce moment les seuls dépositaires de la science et de la culture. Que la religion soit l'effet ou la cause de la vie d'une nation, le fait est qu'à l'origine elle en est l'expression la plus complète, et c'est à elle que remontent, non seulement les institutions, mais les coutumes, les traditions, et, en général, tout ce qui concourt à l'éducation du peuple. Mais comme l'esprit humain aspire invariablement à s'étendre, la situation change avec le temps. Tantôt la religion

comprime ou étouffe la culture pour conserver son empire sur les esprits, comme chez la plupart des peuples musulmans; tantôt la religion et la culture forment, comme en Chine, deux mondes à part, deux appareils pédagogiques distincts, étrangers mais non ennemis, deux vies qui, dans le même individu, se développent paisiblement à côté l'une de l'autre, sans se heurter ni se pénétrer; tantôt, comme dans le monde grec, la culture finit par prendre un tel essor qu'elle domine la religion et ne lui laisse qu'une place inférieure dans la vie. — L'incomparable supériorité du christianisme sur les autres religions n'éclate pas moins en pédagogie que dans tous les autres domaines. Sa propagation parmi tant de peuples différents montre déjà qu'il s'appuie, non sur des éléments particuliers et variables, mais sur le fond même de la nature humaine. En même temps, sa puissance éducatrice est telle, il a transformé si complètement les peuples qui l'ont embrassé, qu'il serait difficile de distinguer aujourd'hui ce qu'ils lui doivent de ce qu'ils tiennent d'ailleurs. — Le principe de la pédagogie chrétienne est déjà mis en évidence par Jésus-Christ. En appuyant son autorité sur l'idée nationale juive du Messie, Jésus-Christ rattache cette idée elle-même à ce qu'il y a de plus profond et de plus universel dans la conscience : l'idée et le besoin de la sainteté et le sentiment de la fragilité et de la misère morale de l'homme. Par là, il identifie sa cause, non seulement d'intention, mais de fait avec celle de la nature humaine, et pose implicitement le principe que la foi chrétienne est le terme auquel aboutit la culture et le développement normal de l'humanité. — Les disciples et leurs successeurs restent fidèles à cette méthode. C'est surtout au sens moral universel qu'ils s'adressent, au besoin de sainteté, de pardon et de force morale. Seulement, lorsque le christianisme, en se propageant, se trouve en présence du monde gréco-romain, quand les hommes cultivés commencent à venir à lui, il faut bien qu'il songe à déterminer le rôle et la valeur de cette culture qui lui amène des disciples. Malgré son idée de la chute, malgré sa défiance instinctive pour un fruit que la foi chrétienne n'a pas produit, le disciple de Jésus-Christ ne peut se refuser à reconnaître que tout n'est pas mauvais dans la culture païenne, et que, même en dehors de la révélation, la nature et l'intelligence humaine ont conservé quelques bons éléments. Il reconnaît donc que la lumière divine luit encore au fond de la conscience, et que quiconque la voit et s'applique à la suivre finit par aboutir à la vérité révélée de Dieu. De là, à côté des anathèmes contre la fausse *philosophie*, ces éloges de la vraie philosophie, éloges plus vifs à mesure qu'augmente dans l'Eglise le nombre de ceux qui doivent à cette culture leur première éducation. — Ce mouvement ne laisse pas de modifier considérablement, dans la forme sinon dans l'esprit, le caractère pédagogique du christianisme. Tandis que c'est l'intérêt religieux et moral qui, d'abord, absorbe exclusivement le chrétien, d'autres pensées viennent peu à peu se joindre à cette préoccupation dominante. Après avoir commencé par maudire ou dédaigner la culture *humaine*, il en vient d'abord à la tolérer, puis à s'en servir, et, finalement, à déclarer légitime et bon le développement de toutes les facultés de l'homme. Cependant, tant que fleurit l'ancienne civilisation, c'est la défiance qui domine;

c'est surtout à combattre les erreurs ou les hontes du paganisme que s'attache le chrétien, et à défendre contre lui la religion de Jésus. Quant aux convertis, on ne songe qu'à les édifier dans la foi. Un long noviciat, qui est à la fois un temps d'instruction et d'épreuve, a pour but de les initier peu à peu à la connaissance et à la pratique de la religion chrétienne. L'éducation, telle que l'entend alors l'Eglise, n'est qu'un catéchisme plus ou moins développé. — La conversion de l'Empire au christianisme et l'invasion des barbares amènent un changement profond. La culture païenne disparaît. A la vérité, elle semble devoir se conserver en Orient où les conditions extérieures restent les mêmes, mais l'esprit y est éteint, et le nom de Byzance ne servira désormais qu'à désigner la décrépitude intellectuelle, religieuse et morale. — Bien différente est la situation en Occident. Il est vrai que la barbarie y remplace la civilisation, mais les barbares se sont convertis, ils sont devenus les élèves de l'Eglise; c'est l'Eglise seule qui fait leur éducation. Elle n'a plus à surveiller avec défiance les résultats d'une culture étrangère; les barbares, tenant tout d'elle, tout ce qu'ils acquerront aura pour effet de la servir et de la glorifier. Aussi travaille-t-elle avec zèle à les élever. Entraînée elle-même dans le mouvement de recul vers la barbarie, elle reste néanmoins très supérieure au monde qui l'entoure, et c'est elle qui va être le principe moteur du relèvement. Lorsque, sous Charlemagne et plus tard, l'esprit commence à se réveiller, c'est donc dans des conditions toutes nouvelles. Il n'est plus question d'admettre et de prouver que la *vraie* culture doit aboutir au christianisme. Elle fait mieux que d'y aboutir, elle en part, elle en procède; elle est l'œuvre et la gloire de l'Eglise. L'Eglise la réclame et la provoque, elle veut que la foi cherche l'intelligence comme jadis l'intelligence cherchait la foi. Aux âmes encore trop grossières pour entendre un autre langage, elle parle par la pompe des cérémonies, par les splendeurs du culte, par toutes les voix de l'art, la sculpture, la peinture, l'architecture, surtout la musique, par tout ce qui peut atteindre l'âme en frappant les sens et l'imagination. Plus tard, le théâtre lui sera un précieux moyen d'éducation populaire. Quant à ceux qui ont l'esprit déjà plus ouvert et plus développé, elle leur enseigne, soit l'analyse, soit la démonstration de la doctrine chrétienne, et engendre ainsi la scolastique, qui n'est point uniquement une gymnastique intellectuelle, mais qui, comme telle, communique déjà à l'intelligence des aptitudes dont l'âge ultérieur profitera. La religion, qui reste l'intérêt dominant, cesse, peu à peu, d'être l'intérêt unique. Du moment que le développement de l'intelligence est reconnu légitime en lui-même, l'esprit humain aspire invariablement à élargir son domaine. Absorbé d'abord par la religion, il se met peu à peu à jeter les yeux sur ce qui l'entoure, à observer tout, à s'intéresser à tout, à étudier tout, à vouloir connaître tout. Déjà, sous Charlemagne, on étudie dans les écoles le *trivium* et le *quadrivium*, les lettres et les sciences, c'est-à-dire qu'on explore déjà tout le domaine de l'intelligence. Tout cela se fait sous le patronage de l'Eglise, mais prépare des résultats que l'Eglise ne peut prévoir. — De la curiosité naîtra la hardiesse; le désir de tout connaître engendrera celui de tout expliquer, et l'école, d'abord enfant, élève, succursale de l'Eglise, aspirera

instinctivement à s'émanciper. — Ce mouvement, d'abord inconscient et confus, ne produit en pédagogie, non plus que dans les autres domaines, que des résultats confus comme lui, un fouillis de tendances, de buts, de moyens, de procédés qu'il est bien difficile de classer et dont l'étude détaillée serait seule fructueuse. Education tantôt mystique, ascétique et exaltante, tantôt mécanique et abrutissante des monastères; éducation tantôt lourde, pédantesque et stérilement encombrante, tantôt subtile et stimulante des écoles; enfin éducation tour à tour grossière et poétique, despotique et vivante des classes populaires, tel est, en résumé, le caractère pédagogique du moyen âge. Mais à la fin de cette longue époque, les grands traits de l'esprit humain s'accentuent, et, dans le mouvement général qui produit la civilisation moderne, on voit se former trois courants distincts qui donnent naissance à autant de systèmes différents d'éducation. Le catholicisme, menacé par des adversaires sortis de son propre sein, est entraîné, par l'ardeur et les nécessités de la lutte, à accentuer sa méthode et à faire de l'autorité de l'Eglise le pivot de tout son système. « Eternellement incapable, l'homme ne peut rien que s'il est conduit, enseigné, élevé par l'Eglise. » D'où il résulte que la vertu capitale est la soumission. Toute la pédagogie catholique est dans ce mot. Il réclame au début et il se propose pour fin la docilité de l'esprit. Bien loin d'adopter le principe que le vrai pédagogue travaille à se rendre inutile et à mettre son élève en état de se conduire seul, l'Eglise aspire à se rendre de plus en plus nécessaire et ne croit avoir atteint son but que lorsque le disciple s'est livré à elle tout entier. — L'obéissance, tel est donc le résultat sur lequel est calculé tout l'appareil pédagogique du catholicisme. Parcourez tous ses principes, examinez tous ses moyens d'éducation, depuis la confession jusqu'à l'école maternelle, depuis les promesses et les menaces de la vie future jusqu'aux savants systèmes de punitions et de récompenses, nés et mis en œuvre sous son inspiration, tout a pour but invariable de dompter, d'assouplir, d'amollir, d'énerver et finalement d'étouffer l'initiative intellectuelle et morale et de tenir l'homme sous le joug. — La Réforme paraît, au premier abord, plus sévère encore pour la nature humaine. Elle est bien plus affirmative sur la misère intellectuelle et morale de l'homme, sur son impuissance absolue d'arriver au bien et à la vérité, sur la nécessité d'une intervention surnaturelle pour le relever et l'éclairer. Mais ce qui la distingue, c'est qu'elle fait résolument appel aux facultés de l'homme pour arriver à la foi. Non seulement elle subit ou accepte l'examen, mais elle le provoque, elle le déclare nécessaire et n'ajoute de prix qu'à l'adhésion raisonnée ou intelligente. Confiante dans la puissance de la révélation, elle ne l'est pas moins dans la loyauté et la capacité de l'esprit humain pour la reconnaître et la suivre. De là l'impulsion puissante que le protestantisme a imprimée à toutes les forces de la nature humaine. De là l'ardeur et la confiance avec laquelle il applique la science à la religion; de là ses rapides progrès dans toutes les sciences théologiques, et, en même temps, son zèle pour l'éducation et l'instruction du peuple; de là, enfin, la supériorité intellectuelle et morale qui ne tarde pas à distinguer les nations protestantes. — Et tandis que l'Eglise n'a pour la

culture moderne que des regards inquiets ou hostiles, le protestantisme, là même où il paraît le moins confiant dans la nature humaine, ne s'en montre pas moins convaincu qu'en se développant d'après ses lois, l'homme doit aboutir à la foi chrétienne. — Le troisième système se propose exclusivement le développement des facultés humaines. Il ne discute pas ce développement; il ne se demande pas si, ou jusqu'à quel point il est légitime; il ne lui assigne point d'avance un but déterminé; il prend l'homme tel qu'il est et fait consister l'éducation à le *cultiver* comme on cultive tout être vivant, en lui fournissant les moyens de vivre, c'est-à-dire de se développer d'après ses lois. Si les lois sont exactement suivies, le résultat sera ce qu'il doit être. Ainsi élever l'homme et non le refaire, prendre la nature pour guide et non pour instrument, la stimuler, la féconder, non la comprimer ni la façonner, la respecter non seulement dans ses traits génériques, mais dans ses caractères individuels, lui aider à se manifester librement, telle qu'elle est dans chaque homme, voilà, d'après ce système, l'œuvre de l'éducation. Elle prend son point de départ, non dans un idéal préconçu, mais dans l'idée de l'homme. La pédagogie commence par la psychologie et poursuit sa tâche avec la conviction que l'homme possède tout ce qu'il faut pour arriver à l'accomplissement de sa destinée. — Mais ici surgit une question grave : dans ces facultés naturelles faut-il compter la religion? La foi religieuse est-elle un élément essentiel de la vie humaine comme la science, comme la morale, comme l'art, et faut-il ou non lui faire sa place dans un système rationnel et complet d'éducation ? — Il est piquant, mais nullement étrange, de voir les deux doctrines pédagogiques les plus opposées se rencontrer dans la même réponse négative à cette question. En effet, beaucoup de gens, surtout aujourd'hui, repoussent l'éducation religieuse parce qu'ils regardent la religion comme étrangère ou même funeste à l'homme, comme une sorte d'excroissance maladive qu'il faut, ou bien extirper violemment, ou bien, si l'opération paraît dangereuse, laisser disparaître peu à peu d'elle-même, mais en se gardant bien de l'entretenir. Les autres, au contraire, proclament la nécessité d'un appareil surnaturel d'éducation, parce que l'homme est en état de chute et que la religion, qui est le principe essentiel de sa vie, lui est devenue étrangère. Dans les deux cas on part du même principe : l'homme *actuel* n'est pas religieux. — Avec l'une ou l'autre de ces écoles, le problème de l'éducation religieuse est d'une solution facile. Dans le premier cas, cette éducation n'existe pas; dans le second, elle appartient exclusivement à l'organe de la révélation, c'est-à-dire à l'Eglise. La culture *humaine*, la société civile ou laïque, en un mot l'Etat n'a pas qualité pour s'en occuper, et s'il la juge nécessaire, il doit en charger expressément l'Eglise. Mais où la difficulté commence, c'est quand on croit que l'homme est naturellement religieux et qu'on regarde la foi comme une faculté native, susceptible comme les autres de développement et réclamant, au même titre, sa part dans l'éducation. Alors on ne peut aspirer à élever l'homme sans pourvoir à son développement religieux, et tout système pédagogique sérieux doit fournir les moyens de poursuivre cette tâche importante. — Ce n'est pas ici le lieu d'entrer plus avant dans l'étude d'un pareil sujet; nous avions

seulement à donner un aperçu des rapports de la pédagogie avec la religion et à montrer dans quels termes se pose aujourd'hui la question de l'éducation religieuse. On voit combien cette question est grave. Elle déborde de toutes parts la pédagogie, et il n'en est peut-être aucune dont la solution intéresse de plus près les destinées de notre pays.

P. GOY.

PERRONE (le R. P. Jean), théologien italien, né à Chieri (Piémont) en 1794, mort à Rome en 1876. Reçu docteur à Turin, il alla en 1815 à Rome, entra dans la compagnie de Jésus, et fut envoyé, un an après, comme professeur de théologie dogmatique et morale à Orvieto. Rappelé à Rome pour enseigner la théologie dans le Gesù, il reçut la prêtrise et fut nommé professeur au Collège romain. En 1848, il se réfugia en Angleterre où il passa deux ans. Perrone devint successivement membre de la congrégation des évêques et réguliers, de celle chargée de la révision des livres des Eglises orientales, et de la congrégation des conseils provinciaux, consulteur des rites, de la Propagande, etc. Son influence sur la marche des affaires ecclésiastiques fut considérable. Nous citerons, parmi ses ouvrages : 1° *Prælectiones theologicæ*, Rome, 1825, 9 vol. ; Paris, 1864, 4 vol. ; ouvrage qui eut un grand nombre d'éditions, et fut traduit en français et en allemand ; 2° *Analyse et considérations sur la symbolique de Mœhler*, Rome, 1836 ; 3° l'*Hermesianisme*, Rome, 1838 ; 4° *Analyse et réflexions sur l'histoire d'Innocent III par Hurter*, Rome, 1840 ; 5° *Synopsis historiæ theologiæ cum philosophia comparatæ*, Rome, 1845 ; 6° *De immaculato B. V. Mariæ conceptu, an dogmatico decreto definiri possit*, Rome, 1847 ; 7° *Le protestantisme et la règle de foi*, Rome, 1853, 3 vol. ; 8° *Memoriale prædicatorum*, 1864, 2 vol.

PEYRAT (Napoléon), pasteur, poète et historien huguenot, né aux Bordes-sur-Arise (Ariège) le 20 janvier 1809, mort à Saint-Germain-en-Laye le 4 avril 1881. Après une enfance et une jeunesse solitaires, et ses études en théologie achevées, le jeune homme, « grave et farouche, » alors âgé de vingt-deux ans, vint à Paris, sans fortune, le cœur et la tête remplis des images de sa patrie pyrénéenne, avec une foi naïve, ardente, débordant de lyrisme, à la recherche des poètes et des philosophes qui devaient l'introduire dans le monde enchanté des lettres. Peyrat a raconté lui-même cette période de sa vie si pénible, si tourmentée par la misère du présent et l'incertitude de l'avenir, dans le charmant volume intitulé *Béranger et Lamennais, Correspondance et souvenirs*, Paris, 1861, qui fut une pieuse œuvre de réhabilitation de deux grands hommes envers lesquels la postérité a été sévère et que le jeune et timide huguenot, dépaysé au sein de la capitale, ne cessa d'entourer d'une reconnaissante vénération. C'est à ce moment de l'éclosion du romantisme, qui suivit la révolution de 1830, que se placent les débuts littéraires de Peyrat, les *Pyrénées*, volume de vers pompeusement intitulé romancero, la *Grotte d'Azil*, l'*Arise*, *Roland*, etc., etc., « fruits d'un soleil plus chaud que celui de nos bords » qui classèrent d'emblée leur auteur, Napol le Pyrénéen, au nombre des premiers cigaliers et félibres. Il exerça pendant plu-

sieurs années les modestes fonctions de précepteur, l'esprit tout entier tourné vers les travaux historiques qui commencèrent alors à rendre son nom célèbre. « J'ai deux travaux en tête, avait dit le jeune poète à Béranger : l'histoire des albigeois, mes ancêtres par le sang; l'histoire des camisards, mes aïeux par la foi. » En 1842 parurent les *Pasteurs du désert*, œuvre à la fois savante et poétique de celui qu'on a si bien appelé « un bénédictin romantique, » restauration enthousiaste et toute vibrante de la plus généreuse émotion de nos actes des martyrs, dont M. Henri Martin a dit : « Il n'a pas seulement restauré les épitaphes de ses héros: comme le vieillard des tombeaux dont parle Walter Scott, il les a fait sortir tout vivants de leurs sépulcres. » « L'histoire, disait Peyrat lui-même, n'est pas un ossuaire, un musée de momies; c'est un drame dont les acteurs se meuvent, parlent, combattent, chantent, gémissent, meurent. » Et M. F. de Schickler a prononcé le jugement définitif dans ces mots si vrais : « Toute une époque terrible et sublime palpite dans ce livre qui exerça, sur l'ensemble de nos études historiques, une influence aussi incontestable que méritée. » — A ce premier ouvrage succédèrent l'*Histoire de Vigilance*, les *Réformateurs de la France et de l'Italie au douzième siècle* (Pierre de Brueys, Arrigo, Abélard, Arnaud de Brescia, saint Bernard, Bérenger), le *Colloque de Poissy*, le *Siége du Mas-d'Azil*, et enfin l'*Histoire des Albigeois*, « ces funérailles tardives d'une race inconsolée dont les cendres n'avaient point de sépultures et dont la mémoire n'avait point de mausolée, » qu'il ne lui fut malheureusement pas donné d'achever. Il en publia une esquisse sommaire en 1872, sous le titre : *Les Albigeois et l'Inquisition*; le 1er volume de l'*Histoire des Albigeois* parut deux mois avant sa mort sous le titre de *La civilisation romane*; deux autres volumes suivirent. — En 1849, Napoléon Peyrat fut nommé pasteur à Saint-Germain-en-Laye et aumônier de la maison centrale de Poissy. Il consacra à son ministère les trésors de son âme candide, croyante, généreuse, demeurée étrangère aux subtilités dogmatiques comme aux cabales de la diplomatie consistoriale, gémissant de sentir ses forces défaillir avant d'avoir pu terminer son œuvre, et assistant avec douleur aux progrès de l'esprit de doute, à l'affaiblissement des croyances et des caractères, à l'acrimonie des débats ecclésiastiques qui déterminèrent sa pieuse compagne à chercher un refuge dans le sein de l'Eglise catholique, la grande persécutrice dont Napoléon Peyrat a immortalisé les victimes. — Voyez *Napoléon Peyrat, poète, historien, pasteur*, par Mme Napoléon Peyrat, Paris, 1881.

PIE (Louis-François-Désiré-Edouard), cardinal français, né à Pontgouin (Eure-et-Loir), en 1815, mort à Angoulême, en 1880. Vicaire général de Chartres, il fut nommé, en 1849, évêque de Poitiers et se fit remarquer par son zèle à défendre le pouvoir temporel du pape. Son *Discours prononcé à l'occasion du service solennel pour les soldats de l'armée pontificale* (1860) se distingue par son caractère agressif et hautement réactionnaire. Il combattit la politique impériale, comme n'étant pas assez favorable aux prétentions du cléricalisme, dans une série de mandements et de lettres pastorales qui firent un certain bruit et qui

remplissent plusieurs recueils assez volumineux (1858-1860, 3 vol. ; 1868-1872, t. I-VI). Mgr Pie rassembla, avec un certain éclat, en janvier 1868, un concile provincial à Poitiers pour discuter les intérêts religieux de son diocèse et de la France. Dès les premiers travaux du conseil œcuménique de 1870, il se rangea parmi les plus ardents défenseurs de l'infaillibilité papale. Il fut élevé à la dignité de cardinal en 1879. Parmi ses écrits nous citerons encore son *Instruction synodale sur les erreurs de la philosophie moderne*, 1855, et son *Instruction sur les principales erreurs du temps présent*, 1854. — Voyez Trolley de Prevaux, *Le cardinal Pie et ses œuvres*, Paris, 1882.

PLANTIER (Claude-Henri-Auguste), prélat français, né à Ceyzerieux (Ain) en 1813, mort à Nîmes en 1875. Vicaire général de Lyon, il fut nommé évêque de Nîmes en 1865. Il y fut précédé par une certaine réputation comme orateur, témoin les conférences de Notre-Dame de Paris dans le carême et dans l'avent de 1847, où il s'était montré particulièrement préoccupé de l'autorité doctrinale de l'Eglise et de son rôle de régulatrice divine des sociétés humaines. Devenu évêque, il prit rang parmi les prélats du parti ultramontain les plus empressés à défendre l'Eglise contre les atteintes de la philosophie moderne et les empiètements du pouvoir séculier. Intolérant à l'égard des protestants, il se montra en 1869 l'un des adversaires les plus ardents des revendications de l'Eglise gallicane ; c'est lui qui rédigea le *postulatum* du dogme de l'infaillibilité du pape. Nous relèverons parmi ses écrits : 1° *Etudes littéraires sur la poésie biblique*, 1842 ; 2° éd., 1845, 2 vol. ; 2° *Conférences données à Notre-Dame de Paris*, 1849 ; 2° série, 1854 ; 3° *Instruction pastorale contre la vie de Jésus de M. Renan*, 1863 ; 4° *Instruction pastorale contre la morale indépendante*, 1866. Il a été formé un volumineux recueil des *Instructions, lettres pastorales et mandements* de Mgr Plantier, Nîmes, 1866-1868, 5 vol.

PLATTER (Thomas), célèbre imprimeur et directeur du gymnase de Bâle, né en 1499, à Grenchen, dans l'une des vallées les plus sauvages du Haut-Valais, mort à Bâle en janvier 1582, mérite une mention dans ce recueil pour avoir eu l'honneur de faire sortir de ses presses, en 1536, l'édition princeps d'un ouvrage qui a formulé d'une façon magistrale la théologie de la grande révolution religieuse du seizième siècle, nous voulons dire l'*Institution chrétienne* de Calvin. Il est aussi la preuve qu'à force de travail, de persévérance et d'honnêteté, on peut faire beaucoup de bien et laisser après soi quelque réputation. D'abord gardeur de chèvres dans son hameau natal, puis écolier mendiant à travers l'Allemagne et la Suisse, il savait à peine lire, encore moins écrire, quand il eut la bonne fortune de rencontrer, à Zurich, Oswald Myconius, qui l'admit dans un coin de son école. Il avait alors vingt ans. Sa famille le destinait à la prêtrise et lui-même déclare que son ferme dessein était « d'exercer pieusement le ministère et de tenir son autel toujours net et reluisant. » Mais dans un pèlerinage qu'il fit à Einsiedeln, une véhémente prédication de Zwingli contre la moinerie le fit changer d'avis. La Réforme comptait un adhérent de plus. Il ne tarda pas à gagner la confiance des réformateurs zurichois, et il put leur

rendre quelque service, en 1526, lors de la dispute de Baden, en servant d'intermédiaire, au péril de sa vie, entre les docteurs réformés et Zwingli retenu à Zurich. Vivant de privations et grâce à des veilles prolongées, il apprit le latin, le grec et l'hébreu. Appréciant en outre le mérite du travail manuel, il se mit apprenti cordier, d'abord chez un Lucernois, Rodolphe Colliner, qui fut plus tard professeur de grec à Zurich, ensuite chez un Bâlois, nommé Stæhelin. Là, le docteur Oporin et dix-huit personnes fort savantes le forcèrent de leur donner des leçons d'hébreu; et un Français qui eut l'occasion d'entendre le professeur donnant ses leçons en tablier de travail, voulut l'emmener à la cour de la reine de Navarre qui devait le traiter « comme un dieu. » Platter résista à ces offres séduisantes. Il revint à Zurich étudier auprès de Myconius, s'y maria, et après de nouvelles pérégrinations il se fit imprimeur à Bâle et s'associa avec Balthasar Lasius. Les ouvriers étaient rares ou mauvais; et il fut aidé dans ce travail par sa femme et ses enfants. Ce fut alors qu'il édita, après six mois de labeurs, le fameux livre de Calvin qui parut au mois de mars 1536 et dont l'impression aurait été surveillée par l'auteur lui-même. Bientôt cependant, à la suite des troubles qui survinrent, il céda son atelier, et, sur les instances des professeurs et des magistrats, il se voua tout entier à l'instruction de la jeunesse. — Il se rendit à Strasbourg pour voir à l'œuvre le célèbre pédagogue Jean Sturm; et de retour à Bâle, il s'inspira de sa méthode pour introduire dans le gymnase toutes les réformes qu'il jugea nécessaires. Il resta à ce poste plus de trente années et jeta un si grand lustre sur son école, qu'elle fut bientôt remplie d'élèves des autres cantons et des pays voisins. Au terme de sa carrière, il a pu dire avec un légitime orgueil : « Malgré l'obscurité de ma naissance, j'ai, grâce à Dieu, l'honneur de diriger, sans l'assistance de l'université et selon mes propres lumières, l'école supérieure de l'illustre cité de Bâle. J'ai instruit les enfants de maintes respectables familles; nombre de mes élèves sont de savants docteurs; d'autres, appartenant à la noblesse, régissent aujourd'hui terres et gens; beaucoup siègent dans les tribunaux et conseils. Sous mon toit j'ai reçu quantité de pensionnaires, distingués par leur naissance et par leur caractère, qui tous me témoignent, ainsi que leurs proches, la plus haute estime. Zurich et Berne m'ont donné le vin d'honneur; d'autres villes encore m'ont exprimé leur sympathie par la bouche d'honorables et doctes personnages; Strasbourg m'a envoyé une députation de onze docteurs; Sion m'a présenté le vin d'honneur acccompagné de ces paroles du châtelain : « La ville de Sion offre ce vin d'honneur à notre cher compatriote Thomas Platter, le père des enfants du Valais. » Il mourut à l'âge de quatre-vingt-trois ans, des suites d'une chute, moins de quatre ans après avoir pris une honorable retraite. — Il a laissé deux fils dont nous devons dire quelques mots : Félix et Thomas.

PLATTER (Félix) [1536-28 juillet 1614], fut un des plus grands médecins du seizième siècle. A quinze ans, il alla étudier à la Faculté de Montpellier qui comptait à cette époque deux éminents professeurs, Rondelet et Saporta; et dans sa passion de connaître l'anatomie du

corps humain, il se joignait à quelques camarades qui allaient, de nuit et clandestinement, déterrer des cadavres pour les disséquer; les deux ou trois autopsies que les professeurs pratiquaient annuellement ne lui suffisaient point. Reçu docteur en médecine à Bâle, au mois de septembre 1557, trois années avant l'âge prescrit, il fut nommé, en 1571, médecin en chef de la ville, charge qui lui donnait la direction des hôpitaux et la surveillance de l'hygiène publique, et il occupa pendant quarante-trois ans la chaire de médecine pratique. Sa réputation s'établit si bien au dehors, qu'il eut plusieurs princes pour clients. Allemands, Hongrois, Italiens, Polonais, Hollandais, Francais, Anglais, affluaient à ses cours et se faisaient recevoir docteurs à Bâle. De Thou et Montaigne parlent de lui avec éloge, après avoir visité son cabinet d'histoire naturelle. Il a laissé des ouvrages importants : Un *Traité d'anatomie humaine*, une *Pratique médicale*, *Manuel de pathologie et de thérapeutique* dont plusieurs éditions ont paru jusqu'au milieu du dix-huitième siècle, et des *Observations sur les maladies de l'homme*, où il a donné un résumé de sa longue pratique. — Son frère, né en 1574, d'un second mariage, était plus jeune que lui de trente-huit ans; il portait le prénom de son père, Thomas, et il embrassa, comme Félix, la carrière médicale. Il partit à son tour pour Montpellier, en septembre 1595, et n'en revint qu'en 1600, après avoir voyagé en Espagne, en France, en Angleterre et en Hollande. De retour à Bâle, il fut reçu docteur en médecine et acquit une grande réputation dans l'enseignement et la pratique de la médecine; il mourut en 1628. — Ces trois Platter ont laissé des mémoires en langue allemande qui sont une des richesses de la Bibliothèque de Bâle. Le dernier, Thomas le jeune, les rédigea dans le courant des années 1604 et 1605, en les accompagnant de dessins, de monuments, de plans et de cartes. Cette relation forme deux volumes in-folio, « œuvre exquise et charmante publiée de nos jours par un érudit genevois bien connu, M. Edouard Fick. » — Voyez Fechter, *Thomas Platter und Felix Platter, zwei Autobiographien*, Basel, 1840; *la Vie de Thomas Platter écrite par lui-même*, Genève, 1862; *Mémoires de Félix Platter, médecin bâlois*, Genève, 1866; *Galerie Suisse*, Lausanne, 1873, t. I, p. 432-444, notice sur *Thomas et Félix Platter*, signée Edouard Fick; Jules Bonnet, *Visite de Th. Platter à Nîmes et au Pont du Gard en février* 1596, Nîmes, 1879; *Mémoires et documents de la Société d'Hist. et d'arch. de Genève*, t. XX, p. 157-161, Genève, 1879, article signé Ch. Lefort. CH. DARDIER.

POLOGNE (Histoire religieuse). Cette portion des tribus slaves qui a occupé la contrée aux frontières toujours indécises et flottantes, qui porte aujourd'hui encore le nom de Pologne, possède, elle aussi, ses traditions héroïques perdues dans un passé fabuleux, mais n'a vraiment commencé à jouer un rôle historique qu'au dixième siècle avec l'avénement au trône de la dynastie nationale des Piasts et l'introduction du christianisme sous la double influence de l'Orient grec et de l'Occident germanique. Dès les premiers jours l'ambition allemande la presse et la convoite; plus tard elle se sentira menacée à son autre frontière par les Russes, héritiers des royaumes morave et bohême. On a cru longtemps

que le christianisme avait été introduit en Pologne par l'apôtre des Slaves, Méthode, et l'on a invoqué à l'appui de cette thèse la liturgie du diocèse de Gnesen. Il suffit de rappeler que le royaume de Moravie embrassait alors, outre la Silésie, quelques provinces de la Pologne pour expliquer cette tradition et la renfermer dans les limites qu'elle comporte. Il n'en est pas moins vrai que, lors de la destruction du royaume de Moravie par les Hongrois encore païens en 908, de nombreux proscrits cherchèrent un refuge en Pologne et y introduisirent les premiers germes de la foi. En 964, le piast Micislas, vaincu par le margrave Géro, menacé par les Prussiens idolâtres, se décida à répudier ses six femmes et à épouser Dabraca ou Dambroska, fille du duc de Bohême Boleslas, et à se faire baptiser. Il contraignit par la force ses sujets à imiter son exemple et les Silésiens furent tous baptisés le même jour. Pendant bien des années, lors de l'anniversaire du jour où, par ordre du prince, tous les dieux nationaux avaient été jetés dans les eaux des fleuves et des lacs du pays, le peuple allait pleurer ses antiques idoles proscrites par un culte nouveau venu de l'étranger. — Les historiens catholiques, refusant d'admettre la priorité du christianisme grec en Pologne, ont attribué la propagation de l'évangile dans cette contrée à la présence d'un légat du pape, Jean XIII, qui aurait, dès 968, envoyé de nombreux missionnaires auprès de Micislas. C'est par l'Allemagne que le rite latin a pénétré en Pologne. Otton I^er^, héritier de la politique de Charlemagne, et voulant établir sur des bases solides la prépondérance de l'influence germanique dans les pays slaves, contribua à la fondation de l'évêché de Posen, rattaché directement à l'archevêché de Magdebourg. Cette dépendance a duré près d'un siècle. Toutefois le catholicisme dut faire à la longue des concessions assez sérieuses pour s'implanter dans un pays déjà somis à l'influence du christianisme d'Orient, et consentir, pour un temps du moins, au maintien de la liturgie nationale en langue vulgaire. Micislas avait lutté toute sa vie contre les Allemands ; son fils Boleslas Chroby adopta d'abord une autre politique, demeura l'ami d'Otton III et se constitua le défenseur de l'œuvre missionnaire d'Adalbert de Prusse (voir *Adalbert*). Il fonda l'archevêché de Gnesen, auquel il appela Gaudens, demi-frère d'Adalbert et lui subordonna sept évêchés, parmi lesquels ceux de Colberg pour la Poméranie, de Breslau pour la Silésie, et de Cracovie pour la Chrobatie, provinces enlevées à la Bohême à la suite de luttes sanglantes et prolongées. Il encouragea la mission de Brun de Querfurt auprès des hordes petchenègues et, quand celui-ci eut subi le martyre avec quatorze de ses compagnons en 1009, il éleva en 1010 un monument en son honneur, comme il l'avait fait pour les reliques d'Adalbert. — A la fin de son règne, Boleslas Chroby, qui avait rompu avec Otton, engagea la lutte contre l'empereur Henri II et, prenant le titre de roi, chercha à rehausser le prestige de sa royauté naissante par ses luttes contre les Prussiens idolâtres, les Russes et l'influence germanique, politique nationale par excellence. Micislas II, d'abord vainqueur de Conrad II en 1029, dut accepter une paix humiliante. Il fonda un évêché nouveau sur les bords de la Vistule. En 1034, l'anarchie, qui a causé à la longue la ruine de la natio-

nalité polonaise, éclata avec violence et la régente, chassée du royaume par la noblesse soulevée, dut chercher un refuge en Saxe pour elle et pour son jeune fils, Casimir. Le christianisme, introduit en Pologne par la politique et par la force, n'avait pas pu y jeter de profondes racines et transformer les mœurs. On vit en 1039 une partie de la noblesse et du peuple retomber dans les superstitions païennes, pendant que la Russie s'affranchissait, et que Wratislas de Bohême, maître de Cracovie et de Gnesen, transportait à Prague les reliques d'Adalbert. Casimir, élevé à Paris pendant son exil, avait prononcé ses vœux à Cluny. Rétabli sur son trône par Henri III, vainqueur de la Bohême, il fut relevé de ses vœux par le pape, auquel il accorda par reconnaissance le denier de saint Pierre. — Boleslas II, le Hardi, las des remontrances de Stanislas, évêque de Cracovie, qui censurait avec courage ses mœurs honteuses et ses cruautés, le frappa de son cimeterre au pied des autels (1079) et dut fuir son royaume mis en interdit. Son frère Wladislas, qui lui succéda, se contenta du titre de duc, fit preuve de la plus grande soumission à l'égard de la cour de Rome et concentra tous ses efforts sur la lutte contre les populations idolâtres environnantes. Boleslas III favorisa par tous les moyens en son pouvoir l'activité missionnaire d'Othon de Bamberg (voir *Othon de Bamberg*.) Il fut maître un moment de la Prusse païenne. Au douzième siècle, le clergé polonais se rendit de plus en plus indépendant de la couronne; en 1148, il fit frapper d'interdit par Eugène III, Boleslas IV, coupable d'avoir usurpé la couronne de son frère. En 1350, Casimir III, fils de Wladislas Loketek, conquit une partie de la Russie et accorda de grands privilèges aux juifs. Par haine des Allemands il demeura neutre dans les luttes de l'Ordre teutonique contre les lithuaniens. Sa petite fille, Edwige, couronnée à treize ans, épousa Jagellon, prince de Lithuanie, qui prit au baptême le nom de Wladislas et travailla à l'œuvre difficile de la conversion de son peuple au christianisme. A partir de cette époque la Pologne engagea contre l'Ordre teutonique une série de guerres plus politiques et nationales que religieuses. La fameuse bataille de Tanneberg, (1410), infligea aux chevaliers un coup dont ils ne purent se relever et que vint aggraver quelques années plus tard le traité de Thorn, 1466, qui céda la Prusse orientale à la Pologne. — *La Réformation*. Il était resté dans l'église de Pologne de nombreux éléments de christianisme grec, éléments devenus par réaction et par persécution des ferments d'opposition, qui s'unirent successivement avec les tentatives de réforme des vaudois et de Jean Huss. Milicz, précurseur de Jean Huss, donna plusieurs prédications à Gnesen et Jérôme de Prague réorganisa l'université de Cracovie. En 1518, Jacques Knade prêcha l'évangile ouvertement à Dantzig; Jean Hegge poussa la populace à renverser les images; le conseil de la cité, pour donner à l'œuvre une impulsion sérieuse, adressa, en 1525, un appel à Bugenhagen. En 1520, l'année même où le roi Sigismond I[er] interdisait par l'édit de Thorn la vente et le colportage des écrits de Luther, le dominicain Samuel attaqua avec violence les erreurs de l'église romaine à Posen. En 1523, la ville d'Elbing imita l'exemple de Dantzig et, à partir de 1539, Abraham Culva évangélisa avec succès la

Lithuanie. Nous voyons se reproduire pour la réforme en Pologne le même fait que nous avons constaté lors de l'introduction du christianisme dans ce royaume. Ce fut par l'Allemagne que les idées nouvelles y pénétrèrent sous une forme luthérienne et c'est sous le drapeau de la confession d'Augsbourg que l'église nouvelle s'organisa pendant le règne de Sigismond II Auguste. Mais le calvinisme fit à son tour de rapides progrès en Pologne, favorisé par la noblesse et le peuple, tandis que les idées de Luther s'implantaient dans les provinces frontières de l'Allemagne et parmi les populations d'origine germanique. Lutomirski fut son apôtre en Cujavie; l'émigration des frères de Bohême, en 1548, assura la prépondérance à l'élément réformé dans la petite Pologne. Le prince Radziwill lui prêta le concours de sa haute influence en Lithuanie et consomma en 1555 son union avec les frères de Bohême. Malgré l'énergique résistance de l'évêque de Culm, Hosius, qui publia en 1551 sa *Confessio catholicæ fidei*, Sigismond, qui avait qualifié en pleine diète le légat du pape de race de vipère, accorda aux dissidents la liberté de conscience, qui demeura trop souvent lettre morte et n'opposa à l'origine aucun obstacle aux travaux évangéliques de Jean de Lasco et de Paul Vergerio (voir *Lasco* et *Vergerio*). — Nous voyons apparaître, en 1551, les antitrinitaires en Pologne (voir *Antitrinitaires*.) Ce sont pour la plupart des réfugiés italiens, Lælio Socin de Sienne, le médecin Blaudrata, de Saluces, Pierre Gonésius, Ochin, Gentilis. En 1565, à l'instigation de Calvin, ils furent chassés de l'union des églises réformées. Ils éditèrent à Cracovie, en 1574, le catéchisme de Schomann. Faust Socin, neveu de Lælio, chef du parti depuis 1579, publia le catéchisme de Rakau. En 1570, le consensus de Sendomir réunit pour un temps les luthériens, les réformés et les frères de Bohême, mais il eut le succès des tentatives de Cyrille Lucaris et de Lismann, et échoua surtout devant le mauvais vouloir des luthériens. Ces divisions du protestantisme assurèrent le triomphe de la réaction catholique sous Sigismond III (1587-1632), le roi des jésuites. Les sociniens, proscrits les premiers de la Pologne, se virent bientôt suivis dans l'exil par les autres communautés protestantes. Wladislas IV chercha vainement à rétablir la paix par le colloque général de Thorn, 1645 (Herzog, *Real. Enc.*, article *Thorn*). Les jésuites finirent par l'emporter; les scènes hideuses de 1724, à Thorn, sont leur plus bel ouvrage. En 1733, les protestants se virent exclus de tous les emplois et de la diète. Jusqu'à nos jours les deux communautés, réduites à un chiffre insignifiant, ont vécu séparées, tout en suivant les destinées des trois puissances qui ont violé le droit des gens et la justice par l'odieux partage de la Pologne. Les Russes ont vainement imposé l'union aux protestants polonais devenus leurs sujets en 1775 : l'ukase a été rapporté en 1849. L'histoire contemporaine des luttes engagées entre les czars et les papes au sujet de la Pologne appartient à l'histoire de la Russie. — Sources : voir pour les sources françaises l'article *Pologne* dans l'*Encycl.* de Larousse ; Thietmar. *Merseb. chronicon;* Dugloscz, *Historiæ Poloniæ lib. XIII*, Lips., 1711 ; Lengnichius, *De relig. christ. in Pol. init.*, Gedan., 1734 ; Maciejowski, *Essai hist. sur l'égl. chr. primitive chez les Slaves*, trad. de Sauvé,

Berlin, 1846; Theiner, *Vet. Monum. Pol.*, Rome, 1860-1864, 4 vol. fol.; Wengiersk, *Slavonia reformata;* Lasitius, *Hist. de fratr. Boh. orig.*, 1649; Krasinski, *Gesch. der Ref. in Polen;* traduction française par A. Naville, Genève; Fischer, *Versuch einer Geschichte der Ref. in Polen*, 1856; Friese, *Kirch. gesch. des Kœnigsr. Polens;* Merle d'Aubigné, *Hist. de la réf. en Eur. au temps de Calvin*, VII, 533-180; Erbkam, article *Sendomir*, dans Herzog, *Real. Enc.*, XXI. A. Paumier.

POMPONACE (Pierre), né à Mantoue en 1462, mort à Bologne, où il s'était réfugié pendant la guerre de la Ligue de Cambrai, entre 1515 et 1526, était si frêle et si petit qu'il conserva, même devenu célèbre, un sobriquet ridicule qui y faisait allusion. Après de brillantes études, il professa la philosophie péripatéticienne, après avoir remporté de nombreux succès contre son professeur Achillini. Il a compté, parmi ses disciples, quelques-uns des hommes les plus éminents de l'Italie, et est envisagé comme l'un des chefs de l'école de Padoue. Son fameux traité de l'immortalité de l'âme souleva contre lui toutes les fureurs des moines; mais, si l'inquisition réclama son supplice, le cardinal Bembo lui accorda sa haute protection, et Léon X, qui fit condamner en 1513 l'erreur d'Averrhoès sur la mort de l'âme, refusa d'autoriser les poursuites contre lui. Pomponace, sans être précisément un professeur d'athéisme et de matérialisme, comme on l'en a souvent accusé, appartient à la même école sceptique que Rabelais et que Montaigne; il a en pratique défendu la théorie de l'un de ses disciples: *Intus ut libet, foris ut moris est*, qui préserve du martyre, mais est peu favorable à la dignité de la vie et au sérieux des convictions. En réalité, avec une franchise mêlée d'ironie et d'humour, Pomponace a dissipé, à la fin du moyen âge, l'illusion dont celui-ci avait vécu. On avait déjà relevé avant lui, à plusieurs reprises, mais jamais avec autant de précision, la contradiction qui existait entre la philosophie et la théologie de cette époque. Servante de la théologie scolastique, à laquelle elle fournissait les armes de la dialectique, la philosophie a fini par se frayer ses propres voies et l'on a vu se reproduire le phénomène psychique signalé par Jacobi lui-même, qui se déclarait chrétien par le cœur et païen par l'intelligence. — Pomponace qui, sans être un philologue de premier ordre, connaissait les écrits de Platon et d'Aristote, a aussi opposé le vrai Stagyre à l'Aristote du moyen âge et relevé l'incompatibilité de plusieurs de ses enseignements avec ceux de l'Eglise, qui en avait presque fait un saint. Il croit au progrès indéfini de la religion révélée elle-même et voit dans le doute un élément de progrès. Il envisage la religion comme une forme inférieure de la moralité, nécessaire comme guide des âmes ignorantes et grossières, qui ont besoin, pour obéir aux lois, du frein puissant de la crainte des châtiments et de l'appât des récompenses dans une autre vie. Il méprise la faiblesse de l'homme, ce *microcosme*, esclave d'un corps périssable, et dont la connaissance est misérablement renfermée dans d'étroites limites. Pomponace abandonne à la religion les domaines de la vie pratique, réservant les questions métaphysiques à la philosophie. Incrédule et sceptique par la raison, il se soumet comme homme du jugement de l'Eglise, moins peut-être par mépris de la raison que par amour de sa

propre tranquillité. Telle était l'opinion que l'on se faisait de lui qu'on lui a attribué longtemps le livre fameux des trois imposteurs. Pomponace a établi que l'on ne saurait, d'après Aristote, affirmer la possibilité de l'immortalité de l'âme, qui ne peut se passer du corps et qui meurt avec lui pour ressusciter au dernier jour avec lui. Presque contraint d'abjurer, il se défendit en distinguant entre la raison et la foi, affirma sa croyance en l'enseignement de l'Eglise sur la résurrection et ajouta que la vertu désintéressée était la seule vraie. Pomponace a aussi écrit sur le destin et sur le libre arbitre ainsi que sur la magie et les miracles. Il veut établir, en niant la sorcellerie, qu'aucune intervention surnaturelle ne peut avoir lieu dans l'univers, mais seulement un développement en intensité des lois naturelles, pouvoir qu'il attribua à tous les fondateurs de religions nouvelles, et tout particulièrement à Jésus-Christ. Il nie la liberté après avoir conduit comme à plaisir son lecteur à travers le labyrinthe obscur des opinions humaines pour le soumettre à l'autorité de l'Eglise. Il montre l'impossibilité philosophique du dogme chrétien de la Providence et semble incliner vers le fatalisme stoïcien en donnant à tous les phénomènes des causes naturelles. Les œuvres de Pomponace ont été publiées à Bâle et à Venise en 1525 et en 1667 en un volume in-folio. — Sources : Olearii, *Dissert. de Pomp.*, Ienæ, 1709 ; H. Ritter, *Gesch. der christl. Philos.*, II, 33 ss. ; *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, article : *Pomponace*; *Dict.* de Bayle, *idem*; Ad. Franck, *Moralistes et Philosophes*, 1874. A. PAUMIER.

POUJOULAT (Jean-Joseph-François), littérateur français catholique, né à la Fare (Bouches-du-Rhône) en 1800, mort à Paris en 1880, d'une ancienne famille originaire du Dauphiné, fit ses études à Aix, vint à Paris en 1826, se lia avec Michaud avec lequel il collabora pour la *Bibliothèque des croisades* et qu'il accompagna en 1830 en Orient. Poujoulat publia des récits de voyage et des romans qui eurent un grand succès, et enrichit la littérature religieuse d'un certain nombre d'ouvrages qui rendirent son nom populaire dans le monde clérical. En voici les plus importants : 1° *Histoire de Jérusalem, tableau religieux et philosophique*, 1841-1842, 2 vol.; 4° éd., 1856 ; 2° *Histoire de S. Augustin, sa vie, ses œuvres, son siècle*, 1844, 3 vol.; 3° éd., 1850 2 vol.; 3° *Lettres sur Bossuet*, 1854 ; 4° *Le cardinal Maury, sa vie et ses œuvres*, 1855; 2° éd., 1859 ; *Vie de monseigneur Sibour, archevêque de Paris*; 6° *Le père Ravignan, sa vie, ses œuvres*, 1858 ; 7° *Vie du frère Philippe*, 1874. Poujoulat, a, de plus, collaboré à la *Quotidienne*, à la *Revue des Deux Mondes*, au *Musée des familles*, au *Correspondant*. Il siégea à l'Assemblée constituante en 1848 et à la Législative, votant presque constamment avec la droite, et publia un certain nombre de brochures politiques et religieuses qui furent remarquées : le *Pape et la Liberté*, 1860 ; *Lettre à M. de Persigny*, à propos de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, 1861 ; *Examen de la vie de Jésus*, de M. Renan, 1863, etc.

POUPOT, pasteur et controversiste protestant, né à Pamproux (Deux-Sèvres), le 24 octobre 1798, d'une famille de cultivateurs, commença ses études à l'école de son village, pour les continuer à celle de Lamothe-Saint-Héraye, puis au collège de Niort, où il obtint de brillants succès,

et enfin à la faculté de Montauban où il prit le grade de bachelier en théologie, le 9 mai 1822. Peu après il fut nommé aumônier du collège de Sorèze, institution libre, célèbre à cette époque, dans tout le midi, autant par l'excellence des études que par les tendances libérales de son enseignement. Doué d'une instruction des plus étendues et des plus variées, Poupot, outre ses fonctions pastorales, fut souvent appelé à remplacer divers professeurs de l'établissement. — En 1830, trente-six consistoires réformés désignaient M. Poupot pour prendre part au concours annoncé pour une chaire vacante à Montauban. Le concours n'eut pas lieu. Vers la fin de 1842, une chaire nouvelle ayant été créée à Montauban, la candidature de M. Poupot fut de nouveau posée et réunit les suffrages de la majorité des consistoires. Le ministre n'en tint pas compte et nomma le candidat des orthodoxes, qui n'avait obtenu qu'un nombre de suffrages inférieur. Peu après (1843), M. Poupot fut appelé à desservir, comme pasteur suffragant, l'Eglise de Poitiers, qui n'était pas encore constituée en paroisse officielle, et, en 1845, lors de la création de la place, il en fut nommé titulaire. Il se rendit promptement populaire dans le Poitou, s'acquit une grande notoriété comme controversiste et amena de nombreux catholiques à la foi protestante, notamment une grande partie de la population du village de Neuville. Les travaux incessants d'un ministère des plus actifs dans une paroisse d'une immense étendue, où la population protestante est très disséminée, minèrent les forces de Poupot; il mourut à Poitiers, le 21 novembre 1863, à l'âge de 65 ans. Ses opinions, notamment quant à la question du surnaturel, étaient celles de l'orthodoxie, mais ses tendances, sa méthode étaient libérales; il reprochait au catholicisme d'une part, au *méthodisme* (comme il disait) de l'autre, d'étayer les doctrines par l'autorité soit de l'Eglise, soit de l'Ecriture, et non par une démonstration philosophique et rationnelle. Esprit original et primesautier, écrivain fécond, brillant, mais incorrect, il a beaucoup écrit, sans rien laisser qui puisse lui survivre. On a de lui, outre un grand nombre de brochures de controverse, un écrit philosophique, sous forme de roman, *Ithiel*, et deux mémoires, l'un sur la peine de mort, l'autre sur le saint-simonisme, tous deux couronnés par la *Société de la morale chrétienne*. Il avait publié pendant trois ans une feuille mensuelle : le *Commentateur évangélique*, et l'année même de sa mort, il avait fondé, sous ce titre singulier : *Déluge et Arche*, un journal qui a disparu avec lui.

PRIMASE, *Primasius*, évêque d'Adrumète, en Afrique, célèbre exégète. En 551, il assista au concile que le pape Vigile assembla à Constantinople contre Théodose, évêque de Césarée, et il se trouvait encore dans la même ville en 553, lorsqu'on y tint le cinquième concile général, auquel il n'assista pas, bien qu'il y eût été plusieurs fois invité. Dans la suite, il abandonna cependant la défense des *trois Chapitres*, et devint primat de la Byzacène, sa province; mais il fut déposé par les adhérents de Théodore de Mopsueste, de Théodoret et d'Ibas. On a de lui : 1° un *Commentaire sur l'Apocalypse*; 2° un *Commentaire sur les épîtres de saint Paul*, tiré en partie des écrits d'Augustin, d'Ambroise et de Jérôme. Ils ont été imprimés à Lyon en 1543 et à Bâle en 1544. — Voyez

Bibl. Patr. Max., X, p. 338 ss.; Cassiodore, *De div. lect.*, IX; Trithème et Bellarmin, *De Scriptor. eccles.*; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et ecclés.*, XVI, 508 ss.

PRIVAS (Ardèche). Les origines de cette ville sont obscures: son histoire ne remonte guère au delà du XII^e siècle. C'était la capitale du pays des Bouttières. Au XVI^e siècle, Privas fut parmi les premières villes qui embrassèrent la Réforme; elle soutint en 1560 le prince de Condé. En 1619, éclatèrent des troubles dans le Vivarais: Charlotte de Chambaud, dame de Privas, ayant épousé M. de Lestrange, zélé catholique, les Privadois, qui redoutaient que ce mariage ne livrât leur ville, place de sûreté importante, au parti catholique, se soulevèrent. Montmorency, à la tête de quelques troupes royales, fit rentrer les rebelles dans l'ordre, mais il était à peine reparti que la population prit de nouveau les armes, et s'empara du château. La province semblait purifiée depuis la campagne du maréchal de Bassompierre, lorsqu'elle se souleva de nouveau en 1625 et entra dans le mouvement dirigé par Rohan, dans le but de conquérir pour les protestants la liberté de conscience. Le maréchal de Schomberg marcha sur Privas et l'investit; Louis XIII, de retour d'Italie, assistait aux opérations du siège avec Richelieu. Le jour de l'arrivée du cardinal, les hérauts publièrent sous les murailles le traité qui venait d'être signé avec l'Angleterre, traité qui ne stipulait aucune garantie en faveur des huguenots. A la nouvelle de cet abandon de leur allié, les habitants de Privas découragés s'enfuirent dans les campagnes, livrant leur ville aux soldats du roi qui saccagèrent tout. La garnison, retranchée dans les forts, fit pendant dix jours une résistance héroïque. Il fallut se rendre. La garnison fut massacrée, une cinquantaine de bourgeois furent pendus, d'autres envoyés aux galères; on confisqua les propriétés des habitants, condamnés à errer sans asile dans les montagnes des environs. Les murailles furent rasées, le roi confia à Lestrange la garde du fort du mont Toulon resté seul debout. Ce personnage, alors le plus puissant du Vivarais, étant entré dans la coalition de Montmorency contre Richelieu, le maréchal de Laforce marcha contre lui; il s'attacha à purifier la population et n'eut pas de peine à la détacher de l'obéissance d'un seigneur qu'elle accusait, avec quelque raison, d'être la cause première de tous les maux du Vivarais. Lestrange, tombé aux mains de ses vassaux, fut mis à mort. En récompense de leur conduite, les habitants de Privas furent rétablis dans leurs biens et privilèges et leur ville se releva peu à peu de ses ruines. — Privas a joué un rôle assez considérable, non seulement dans les guerres de religion, mais encore dans l'histoire intérieure des Eglises réformées. Le vingtième synode national s'y réunit en mai 1612 et siégea six semaines. Cette assemblée, qui eut pour modérateur Pierre Chamier, rétablit la paix entre les seigneurs protestants et repoussa énergiquement les accusations dont les assemblées provinciales venaient d'être l'objet dans les lettres de rémission ou d'amnistie données par le conseil du roi et enregistrées par le parlement. Lesdites lettres prétendaient faire grâce à tous ceux qui avaient pris part aux assemblées politiques, transformant cette participation en un crime de lèse-patrie, ce que les protestants ne pouvaient accepter. L'attitude fière

et patriotique du synode de Privas eut le meilleur effet et la régente, mère de Louis XIII, rétracta dans une nouvelle lettre les perfides accusations de la première, ajoutant que le roi était très satisfait des réformés en général (voir de Félice, *Histoire des synodes*). Les persécutions de Louis XIV et de ses successeurs réduisirent beaucoup le nombre des religionnaires dans le Vivarais, comme partout ailleurs. Cependant la profession de la foi évangélique n'en fut pas complètement extirpée. Des environs les plus rapprochés de Privas sont sortis plusieurs martyrs: Louis Ranc, né aux Ajoux, Pierre et Marie Durand, du Bouchet de Praules. — Aujourd'hui la paroisse réformée de cette ville a deux pasteurs et la consistoriale dont elle est le chef-lieu compte 7,000 protestants. H. Draussin.

PSEUDO-ISIDORE. L'Eglise a possédé de bonne heure des recueils des lois et décrets qui constituaient son droit canonique (voy. *Décrétales*). Les églises d'Afrique et de Rome possédaient chacune une collection des canons. Denys le petit y introduisit vers 550 un peu d'ordre en les classant avec méthode. Peu de temps après, l'Eglise d'Espagne avait son recueil, qui s'agrandit et se développa jusqu'à la mort d'Isidore de Séville (638) (voir *Isidore de Séville*). Adrien VI fit don à Charlemagne d'un codex rédigé à Rome et qui se répandit bientôt dans tout l'empire franc, sous le nom de codex Dionyso-Hadrianus. Tout à coup, vers le second quart du neuvième siècle, entre 835 et 850 parut dans tout l'empire un recueil de canons et décrets, dont l'auteur se nomme dans la préface *Isidore mercator* ou *peccator*. La préface est suivie de deux lettres inauthentiques, dont l'une de l'évêque de Rome, Damase. Le manuscrit renferme aussi un *ordo de celebrando concilio*, une liste des conciles, deux lettres fausses de saint Jérôme et de Damase. La première partie, qui suit ce long préambule, renferme cinquante canons apostoliques, cinquante-neuf fausses décrétales de l'évêque Clément à l'évêque Melchiade (91-311), la fausse donation de Constantin. La deuxième partie comprend les canons authentiques des conciles, enfin la troisième partie, les décrétales de Sylvestre à Grégoire II (314-715). Cette dernière portion du recueil, dont trente-cinq décrétales sont fausses, paraît s'être formée d'additions successives après la publication du recueil primitif. Il fallait l'ignorance grossière et l'absence d'esprit critique du moyen âge pour rendre possible une fraude aussi palpable contre laquelle Hincmar, de Reims, soutenu par Charles le Chauve, lutta seul par intérêt politique. Jusqu'à la Réforme nous ne voyons s'élever que les protestations isolées d'Etienne de Tournay et du cardinal de Cusa. Après Dumoulin et les centuriateurs de Magdebourg, le célèbre David Blondel de Châlons démontra jusqu'à l'évidence contre le jésuite Torrès la fausseté de ce recueil dans son fameux traité: *Pseudo-Isidor et Turrianus vapulantes*, Genève, chez P. Chouet, 1628. Nous relevons d'après Hagenbach et Neander, en dehors même des questions de style, quelques-unes des énormités historiques du Pseudo-Isidore. Il reproduit une lettre que Victor Ier, mort en 202, écrit à Théophile d'Alexandrie, qui vivait près de deux siècles après lui; Zéphyrin, mort en 218, parle des lois rendues par les empereurs chrétiens, etc. Comme le dit en deux mots Hase, résumant la

controverse, bien des circonstances portent à croire que l'ouvrage du Pseudo-Isidore a été écrit dans l'empire franc, et en particulier dans le diocèse de Mayence, avec peut-être quelques collaborateurs dans celui de Reims, tandis que bien des difficultés sont soulevées par l'hypothèse de la rédaction à Rome. — L'auteur a pris pour base une collection authentique des canons espagnols, portant le nom d'Isidore, archevêque de Séville, et emprunta textuellement la préface à son livre des *Etymologies* (lib. VI, cap. 16). On a longtemps attribué (et Wasserschleben encore aujourd'hui contre Rettberg) à Angilram de Metz, mort en 791, des *capitula*, qui lui auraient été remis par le pape ou qu'il lui aurait dédiés sur le droit de juger les évêques. Les critiques y voient l'une des sources des fausses décrétales. La collection de décrétales dite Colbertine (Bibl. Nat., nº 3,839) paraît aussi avoir été une des sources importantes, où puisa le faussaire. A l'instigation des archevêques de Mayence, Riculf et Autgar, Benoît Lévita (voy. cet article) a rassemblé (825-847) une collection des capitulaires en trois livres, dont Blondel et Knust ont démontré jusqu'à la dernière évidence les falsifications qui avaient pour but de relever le prestige des archevêques de Mayence et les privilèges du clergé partisan de Lothaire, contre les prétentions du pouvoir civil. La seule objection sérieuse que l'on puisse opposer à cette hypothèse, comme à celle qui implique Ebbon dans cette œuvre de faussaire, c'est qu'Autgar ne fit aucun usage de ces décrétales, ce que Wasserschleben explique par le pardon qu'il obtint directement de Louis le Débonnaire. Quoi qu'il en soit, l'œuvre du Pseudo-Isidore a pris naissance pendant le règne si troublé de Louis le Débonnaire au sein du clergé franc grossier, ambitieux et sans scrupule, que la main puissante de Charlemagne avait pu seule contenir dans les limites de la discipline et de l'obéissance. — Si nous cherchons à nous rendre compte de l'esprit qui a présidé à la rédaction de ces pièces falsifiées, nous y reconnaitrons la tendance théocratique qui, depuis plusieurs siècles déjà, avait inspiré les actes et les empiètements de la cour de Rome. Sans doute on doit reconnaître avec Wasserschleben que le but primitif de l'auteur ou des auteurs est d'affranchir les évêques de la juridiction des métropolitains, de rendre à peu près impossible leur jugement par les laïques ou même par les clercs, de les faire envisager comme les prunelles de Dieu, comme des vases d'élection, comme des juges que l'on doit respecter et redouter, quand même ils seraient iniques. Pour que le jugement prononcé contre un évêque par un synode métropolitain soit valable, il faut qu'il soit autorisé par le saint-siège, auprès duquel l'évêque accusé conserve toujours le droit d'appel. Mais Wasserschleben n'a pas compris que, en dernière analyse, les fausses décrétales favorisaient tout particulièrement l'ambition de la curie romaine et en arrivaient à sacrifier à l'autorité absolue du siège de saint Pierre les droits des évêques aussi bien que ceux des simples clercs et des fidèles. S'il n'est pas prouvé qu'Ebbon ait fait usage des fausses décrétales au synode de Thionville, en 835, pour sa justification, il n'en est pas moins vrai qu'il a laissé comme héritage à Hincmar la grave question de la validité de l'ordination des prêtres consacrés par lui en 841 après sa déposition, qu'Hincmar avait chassés

pour ce seul fait comme indignes. Soutenu par le pape Nicolas I[er], l'un de ces prêtres, Wulfade, agréable au pouvoir civil et appelé à être évêque, fut rétabli dans sa charge malgré les efforts d'Hincmar. — La papauté, qui avait ignoré pendant quelques années l'existence du recueil composé sous le nom d'Isidore, en fit promptement usage et en comprit de suite toute l'importance. Dans l'affaire de Rothade, évêque de Soissons, déposé par Hincmar pour des raisons valables malgré son appel au pape Nicolas I[er], s'appuyant sur les fausses décrétales, rétablit Rothade sur son siège et répondit au clergé franc qui déclarait ne connaitre que le recueil authentique des canons, que le bon recueil était le sien. Toutefois, bien que battu sur ce point, l'illustre Hincmar n'en tint pas moins tête avec succès contre l'ambition de l'évêque de Rome pour la défense des droits des métropolitains. Il avait déposé son neveu Hincmar de Laon, rebelle à ses ordres et aux volontés du roi, et le synode de Douzy avait, en 871, confirmé cette sentence sans tenir compte de l'appel du condamné au pape. Adrien II, se rappelant le succès de son prédécesseur, voulut intervenir en faveur de l'évêque de Laon, défenseur enthousiaste des fausses décrétales, mais il comprit devant l'attitude énergique d'Hincmar et de Charles le Chauve, qu'il ne pouvait que compromettre sa cause, et Jean VIII dut après lui confirmer l'arrêt du synode de Douzy. — Mais la résistance d'Hincmar n'a été qu'un fait isolé; après lui Rome a fait usage sans scrupule comme sans pudeur de l'arsenal de preuves mises à sa disposition par de pieux faussaires. On a prétendu que les fausses décrétales n'avaient pas exercé en faveur de la puissance papale l'influence prépondérante qu'on leur assigne généralement. Il est certain que depuis longtemps déjà les évêques de Rome avaient saisi toutes les occasions favorables d'usurper le pouvoir et d'empiéter sur les droits des évêques et des princes temporels. Le Pseudo-Isidore ne fit que donner une forme concrète et positive à des aspirations indécises et confuses encore; sa pieuse fraude, que les mœurs du temps excusaient, leur fournit une base historique et positive, dont l'influence morale fut immense. Quand la fraude fut découverte, le but était atteint et la morale des jésuites devait consoler le siège de Rome de cette découverte fâcheuse par la maxime que la fin justifie les moyens. — Sources: Coquelines, *Bullarum ampl. Coll.*, Rom., 1739; Hinschius, *Decret.*, *Pseudo Isid.*, Leipz., 1863; D. Blondel, *Pseudo Is. et Tur. vapulantes*, Gen., 1628; Ballerini, *De antiq. canon. coll.*, dans les œuvres de Léon III, p. CCXV ss.; Rettberg, *Kirch. Deutschl.*, I, 501, 641; Wasserschleben, article *Pseudo Isidor* dans la *Real-Encycl.* de Herzog, XII, et *Beitr. z. Gesch. der falschen Dek.*, Breslau, 1844; Theiner, *De Ps. Is. can. coll.*, Vrat., 1827; Knust, *De font. et cons. Ps. col.*, Goet., 1832; Hefele, *Der geg. Stand d. Ps. Is. Frage*, dans la *Tübinger Quartalschr.*, 1847, II. 4; Rœssell, dans Reuter, *Theol. Repertorium*, 1845; Rosshirt, *Zu den. Ps. Is. Dek.*, Heidelberg, 1849; Weizsæcker, *Hinkmar u. Pseudo Isidor* dans la *Zeitschr. f. hist. Theol.*, 1858, p. 356 ss.; Hergenrœther, *Handbuch der Kirchengeschichte*, I, p. 590; Fribourg, 1879; Sybel, *die Pseudo Isid. Frage*, dans la *Historische Zeitschrift*, 1860; Dœllinger, *Lehrbuch*, II, 40-44; W. Martens,

Die römische Frage unter Pippin u. Karl dem Grossen, Stuttgard, 1881.

A. PAUMIER.

PUNSHON (William Morley), prédicateur wesleyen distingué, naquit à Doncaster (Angleterre) en 1824. Après avoir tenté de se vouer au commerce, il fut amené, par une vocation irrésistible, à se préparer pour le saint ministère. Il fit un court séjour à l'institut théologique de Richmond, et entra, ayant à peine vingt et un ans, dans le ministère de l'Eglise wesleyenne. Il possédait des dons naturels extraordinaires, qu'il développa par un travail personnel, et conquit, en peu d'années, la réputation d'un prédicateur de premier ordre. Les Eglises des grandes villes l'appelèrent et il fut pasteur successivement à Newcastle, Sheffield, Leeds, Bristol et Londres. Il a été l'un des grands orateurs de la chaire anglaise de notre temps ; s'il n'a été ni le plus profond ni le plus populaire, on peut dire qu'il a été le plus brillant et le plus littéraire. Ses conférences sur les Huguenots, sur Bunyan, sur Wesley, sur Macaulay, etc. attiraient d'immenses auditoires. Punshon mit cette popularité au service des œuvres de son Eglise et consacra les 250,000 fr. que lui valut une série de conférences à créer un fonds pour construire des chapelles dans les villes d'eaux. Nul n'avait comme lui l'art de donner à la pensée religieuse le vêtement royal d'un style étonnamment riche. Il maniait avec un art merveilleux la période oratoire, qui se déroulait, sous sa plume, avec une ampleur et une aisance étonnantes. Cette richesse de la forme semblait souvent excessive, tant les épithètes étaient sonores, les images éclatantes et les incidents multipliés. Cet orateur et ce poète (car le docteur Punshon maniait avec talent la langue des vers) fut en même temps un homme de gouvernement et un administrateur. Il fut chargé d'organiser en Eglises distinctes les Eglises méthodistes du Canada, dont il fut le premier président; de retour en Angleterre, il fut appelé au poste le plus élevé du méthodisme anglais, celui de président de la Conférence, et il resta jusqu'à sa mort, survenue prématurément le 14 avril 1881, l'un des secrétaires généraux de la société des Missions. Punshon n'a guère publié que quelques conférences et quelques sermons et un volume de poésies. On publie en ce moment (1882) un recueil de ses œuvres, parmi lesquelles figurent plusieurs discours inédits. Sa conférence sur *Wesley et son temps* a été traduite en français par l'auteur de cette notice.

MATTH. LELIÈVRE.

R

RABAUT LE JEUNE, appelé aussi Rabaut-Dupuis, né à Nîmes en 1743, mort dans cette ville le 15 septembre 1808, était le plus jeune des fils du célèbre pasteur du désert. Elevé comme eux à Lausanne, il ne se consacra pas cependant au pastorat et jusqu'à la révolution il vécut dans la retraite. Obligé de fuir, parti comme émigré, arrêté enfin, il n'échappa que par miracle à l'échafaud. En l'an V il fut élu au conseil des cinq cents, et, après le 18 brumaire, il entra au corps législatif dont il devint l'un des présidents en l'an X. Le 4 ventôse an XI, il fut chargé de complimenter, au nom de cette assemblée, le premier consul nommé à vie. Le vrai titre de Rabaut le jeune est d'avoir été l'instrument le plus actif de la réorganisation de l'Eglise protestante. Secrétaire du consistoire de Paris, il fut, pendant tout le temps des négociations qui précédèrent et suivirent la loi de l'an X, le représentant le plus autorisé des intérêts des Eglises. Il avait compris la nécessité pour l'Eglise, désorganisée par les lois organiques, de concentrer ses forces et ce fut à son initiative qu'on dût la création « du bureau de correspondance des Eglises protestantes. » Rabaut en fut le chef, et il composa les nombreux rapports présentés à Portalis pour la défense des réformés, qui le plus souvent furent favorablement accueillis. Ses services étaient hautement appréciés, et dans l'Eglise on était unanime à louer son désintéressement comme à lui exprimer une profonde reconnaissance. « Nul n'a autant de droits que vous, lui écrivait-on, à la reconnaissance universelle » (Man. Coquerel, 24. 103). » « Je ne peux assez louer votre infatigable activité pour le bien de l'Eglise, » disait le pasteur Boissard (26 nov. 1806). On lui doit le premier essai de statistique protestante, *Annuaire ecclésiastique* 1807, précieux recueil riche en informations. On conserve à la bibliothèque de la place Vendôme sa volumineuse correspondance qui reste la meilleure source pour une biographie complète de cet homme de bien.

RAMBERT (Frédéric) est né à Lausanne (Suisse) le 6 novembre 1841. Après des études générales, poursuivies avec soin au collège et à l'académie de cette ville, ainsi qu'à Zurich où il fut définitivement conquis au principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, par l'étude du livre de Vinet sur la *Manifestation des convictions religieuses*, il fit sa théologie dans la faculté libre de Lausanne. Consacré le 29 septembre 1867, après un préceptorat de deux ans en Hollande, et un ministère provisoire dans la vallée du lac de Joux, il exerça le pastorat successivement aux Brassas, puis à Nyon (1869). Il commençait à peine à s'installer dans cette petite ville, lorsqu'il fut appelé à rem-

placer le regretté Samuel Chappuis dans sa chaire de dogmatique et de morale chrétiennes. Cet important et délicat enseignement effraya d'abord Rambert. Il était si jeune encore, et sa théologie si peu arrêtée ! Il se mit cependant résolument à l'œuvre et pendant les dix années que dura son professorat dans la faculté libre de théologie du canton de Vaud (1870-1880), il enseigna successivement la dogmatique, l'encyclopédie théologique, la théologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, l'introduction au Nouveau Testament, la morale chrétienne, et enfin l'exégèse de plusieurs épîtres. Ce travail, vraiment colossal, auquel il ajouta des cours extraordinaires, la prédication, la rédaction en commun avec MM. Paul Burnier et Ch. Porret du *Chrétien évangélique*, des articles de revue et des mémoires, épuisèrent à tel point ses forces que, le 3 février 1880, une pneumonie intense l'enlevait en quelques jours, sans qu'il pût même prendre congé des siens. — Il serait délicat de vouloir définir la théologie de Fréd. Rambert. Comment en effet reproduire la physionomie vraie de ce qui était en formation ? Ce qu'on peut dire, c'est que Rambert était opposé à tout ce qui tend à substituer le dogme à la religion, la formule au fait. Il estimait et c'était là la vérité qui, pour lui, dominait toutes les autres, que le christianisme est avant tout une vie, et que le salut consiste essentiellement dans la sainteté. La libre méthode d'étude qu'il avait adoptée, l'avait conduit peu à peu à une doctrine biblique nourrie de l'Evangile, et de plus en plus dégagée de tout philosophisme spéculatif. On ne remarquait en lui, à aucun degré, la tendance qui consiste à effacer les angles de la dogmatique chrétienne, à atténuer ce qui est un scandale à la raison. C'est ainsi qu'il était à la fois de la droite et de la gauche, et aussi du centre comme l'a remarqué son biographe, car on est nécessairement du centre quand on touche aux deux extrémités. Rambert est mort avant d'avoir donné sa mesure, mais il laisse le souvenir d'un esprit étranger à toute étroitesse, d'une délicatesse rare, tout pénétré de foi et d'amour. « Il était, écrit son frère, M. Eug. Rambert, de l'école des Vinet et des Chappuis, ses prédécesseurs et ses maîtres. » Comme eux il croyait à la nécessité d'une association toujours plus étroite de la piété et de l'intelligence, de l'étude et de la religion. Rambert a peu publié. On trouvera dans les *Souvenirs et mélanges* recueillis par ses amis, et précédés d'une notice biographique due à la plume de M. Eug. Secretan, ses principaux écrits (Lausanne, 1881). L. Ruffet.

REFUGE (Les églises du). — Ce nom qui pourrait désigner toutes les communautés fondées en pays étranger par les victimes d'une persécution religieuse quelconque, a été attribué plus spécialement à celles qui durent leur création ou leur développement aux chrétiens réformés, bannis ou expatriés de France, aux XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, d'où les appellations devenues historiques de *réfugiés* et de *refuge*. Cette étude embrasse deux périodes : 1° de l'éclosion de la réforme aux préludes de la Révocation, 1666, en y comprenant les églises wallonnes, qui souvent ont pris elles-mêmes la qualification de françaises ; 2° le régime de la Révocation depuis sa préparation jusqu'à la restitution aux protestants de leurs droits civils, 1791.

I. Première époque. Dès les premiers jours de la réforme, quel-

ques individualités trop marquantes sont forcées de s'expatrier. Le premier réfugié est Lambert d'Avignon (1522) en Suisse, puis en Hesse où il formule une constitution ecclésiastique; le second, Farel, 1523 à Bâle, 1524-1526 à Strasbourg, d'où il visite Montbéliard avant de se consacrer à Neuchâtel et au pays de Vaud. Il passe aussi une semaine en juin 1525 à Metz, où les prédications et le supplice du moine tournaisien Châtelain viennent de jeter les semences évangéliques. Des habitants de Meaux, incriminés comme Jean Leclerc, s'y sont réfugiés avec lui, et y assistent, un mois plus tard, à l'horrible mort de ce premier martyr protestant français. Quand la persécution s'allume de toutes parts contre les « hérétiques », les premiers asiles qui leur sont offerts, en 1535, sont Neuchâtel où s'imprime la Bible d'Olivetan; Bâle; Genève, vraie *cité de Refuge*, qui bientôt recueille, à Peney et Jussy, 700 Vaudois échappés de Mérindol et Cabrières et, sous la puissante organisation créée par le plus illustre de ces exilés volontaires, transformera pendant trois siècles en citoyens d'une république protestante ceux que la monarchie intolérante repoussera de son sein. Sous Henri II, 1400 familles s'y réfugient; 360 français obtiennent d'y établir leur domicile fixe. « Tous les prédicants, sauf le premier réformateur, Viret, étaient de France » (Reg. du consistoire). — Avant de constituer à Genève le boulevard du protestantisme réformé, Calvin avait fondé à *Strasbourg*, pour les 1500 fugitifs de langue française qui s'y trouvaient déjà, la première de toutes les églises du Refuge (pasteurs : Calvin, 1538-août 1541; Brully, 1541-1544; Poullain, 1544-45; Garnier, 1545-1549 et 1551-1554, Loquet, 1553; Alexandre, 1555-1559; Houbray, 1559-1563). Le culte strictement réduit, depuis 1563, à un service privé, par la fermeture de l'église sur le refus de Houbray d'accepter la confession d'Augsbourg en signant la formule dite de Concorde, recouvrait une certaine liberté pour les réunions dans des maisons particulières, après les immigrations nouvelles de 1569 à 1575, année où 15,398 français séjournèrent successivement dans la ville. Le 20 fév. 1577, à la suite d'un colloque réformé, on l'interdit absolument, avec renvoi du pasteur Grenon. Le culte de Bischwiller fut alors, malgré les défenses du Sénat, l'unique ressource du troupeau réduit à trente-six familles après la guerre de Trente ans. En 1655 le comte Frédéric-Casimir de Hanau permit d'établir sur ses terres une église à Wolfisheim, à laquelle les réformés de Strasbourg furent autorisés à se rendre, d'abord seulement à pied, et dont le pasteur Mérian pût demeurer dans la ville même, à partir de 1664. L'Eglise de Strasbourg, « recueillie à Wolfisheim, » s'accrut rapidement, aidée par des subsides suisses et recevant ses ministres de Bâle; elle adopta, avec de légères modifications, la discipline de Francfort: ses membres, quoique admis au droit de bourgeoisie, n'étaient reçus ni à l'échevinage, ni à aucune fonction des tribus; quand la présence de régiments suisses nécessitait un culte dans la citadelle, on leur renouvelait la défense d'y assister (1572 et 1677), si ce n'est de 1679 à 1681, pendant la ruine du temple de Wolfisheim. A l'intolérance luthérienne succéda la catholique. Le traité de réunion à la France de 1681, tipulant le libre exercice « comme en 1624, » les calvinistes n'en purent,

bénéficier, et en autorisant la continuation du culte à Wolfisheim, on exigea que dorénavant le pasteur ne sût plus le français. En 1697, on comptait 1528 réformés à Strasbourg : la communauté attendit jusqu'en 1788 le culte public, interdit dans la ville depuis plus de deux siècles; elle ne s'élevait alors qu'à 830 membres. Le culte luthérien en français date de 1680. — L'église réformée de Strasbourg a été, avec celle de Metz dont les éléments sont plus indigènes que réfugiés (et qui d'ailleurs fait partie de la France depuis 1552), la mère de plusieurs autres. En 1544, Brully la quittait pour aller évangéliser les Pays-Bas méridionaux, jeter ou fortifier les semences de la réforme à Valenciennes et Douai, dresser l'église de Tournay et y mourir sur le bûcher : ces communautés naissantes, préparées depuis quelques années par les pénétrations luthériennes de l'Allemagne, puisque à Valenciennes dès 1527 il y a procès d'hérésie, durent au voisinage de la France et à la presque identité des idiomes, un caractère décidément calviniste. — En 1554, Strasbourg fournissait un premier pasteur, Loquet, à *Sainte-Marie-aux-Mines*, dans le Val de Lièvre, sur la frontière de Lorraine, église plantée en 1550 par maître Elie du Hainault, dotée d'une confession de foi par Morel, sieur de Collonges, dressée en 1558 par Marbœuf et à laquelle près de douze cents réfugiés vinrent donner, en 1560, une consistance et des ressources industrielles nouvelles. Eguenophe III, seigneur de Ribeaupierre, les accueillit malgré l'opposition des mineurs luthériens et du conseil de Régence parlant au nom de l'Empereur, et le culte calviniste français, célébré à Saint-Blaise, fut définitivement organisé à *Eschery* ; mais il n'accorda qu'une hospitalité passagère aux fugitifs de la Saint-Barthélemy et, après les avoir frappés de trois arrêts d'expulsion (1573, 74, 75), il s'unit à plusieurs de ses voisins d'Alsace (entre autres aux seigneurs de Riquewihr, Hohlandsberg et à la ville de Colmar) pour interdire la résidence et l'accession à la bourgeoisie de tous les Français, Savoyards ou Lorrains (1er mai 1580). L'église continua avec les descendants des premiers refugiés, ayant eu, en 1572 seulement, une annexe à *Bonhomme* (seul min. Haran), et conservant, pendant tout le XVIIe siècle, deux pasteurs et deux consistoires, à Eschery et à Sainte-Marie, où le temple date de 1636. Elle reçut en 1624 les restes d'une église sœur, celle de *Badonviller*, fondée en 1567 (min. Ducloux et Figon) ; ce troupeau, composé surtout de passementiers habiles, avait été expulsé par le duc de Lorraine. Les ministres de Sainte-Marie vinrent presque tous de Metz ou de Suisse. Quand la seigneurie se plaça en 1675 sous la suzeraineté de Louis XIV, malgré l'érection immédiate d'un sanctuaire catholique, une stipulation expresse permit à l'ancienne paroisse du Refuge d'être, sous le régime de la Révocation, la seule sur les terres de France où le culte réformé pût continuer à se célébrer publiquement. — Dans le comté de Montbéliard, possession de la maison de Wurtemberg, évangélisée par Farel en 1524, lors de l'abolition de la messe le 17 nov. 1538, le lorrain Pierre Toussain organisa, avec l'église de la ville, treize paroisses rurales; plusieurs furent confiées à des Français. Mais, à partir de 1559, la confession d'Augsbourg fut seule permise : en 1562 on exigea des

réfugiés français la promesse de ne pas faire profession publique de leur doctrine, et l'on destitua, avec les pasteurs qui voulurent y persister, Daniel Toussain, venu d'Orléans suppléer son père. Après la Saint-Barthélemy Charles IX demanda l'extradition des fugitifs; n'en sauvant qu'un petit nombre par l'admission à la bourgeoisie, les magistrats expulsèrent les autres. Le ministère conciliant du normand Dinoth y retint cependant d'assez nombreux immigrés de France après la proscription de la paix de Nemours, mais l'insuccès du colloque de 1586, l'imposition de la formule dite de Concorde et les ravages exercés par les troupes françaises hâtèrent la disparition de l'élément calviniste. La plupart des familles se dispersèrent après la défense de fréquenter le culte à Bâle; les 18 dernières se rallièrent, en 1634, à la communauté luthérienne qui ne peut pas figurer, à proprement parler, parmi les églises du Refuge. — Aussitôt les premières persécutions, et surtout vers l'époque de la Saint-Barthélemy, Jean IV de Nassau avait offert asile en son comté de Saarwerden à des familles de France et de Lorraine dans ses villages à demi détruits d'*Altwiller*, *Burbach* (min. Duboc), *Gœrlingen* (en 1578 m. des Armoises), *Kirchberg* et *Rauwiller*. En 1559 Loquet de Strasbourg et Sainte-Marie étaient ministres à *Bouquenon*. L'issue d'un procès séculaire ayant livré le comté au duc de Lorraine en 1629, ce dernier expulsa les pasteurs et les calvinistes d'origine française et réintroduisit de force le catholicisme. En 1670, nouvelle suzeraineté de Nassau avec rétablissement temporaire de la réforme, puis reprise de possession lorraine et cession obligée à la France qui, à la Révocation, fait raser les temples et interdit le culte. Il reprend avec la domination nassovienne après la paix de Ryswick, mais en langue allemande, si ce n'est à *Diedendorf* pendant le ministère presque semi-séculaire de Sam. Perroudet de Gex. Ces villages sont encore désignés parfois sous le titre de welches. — Après Genève et l'Alsace vient l'Angleterre, asile choisi surtout par les protestants du Nord et de l'Ouest. Cranmer permettait en 1547, à Utenhovius, de donner à Cantorbéry quelques prédications, et à Richard Vauville en 1549 (alors que Pierre Martyr et Bucer professaient à Oxford et à Cambridge), de célébrer dans la capitale un culte en langue française. Réunissant sous la surintendance de Jean-a-Lasco tous les réformés étrangers, Edouard VI établissait par lettres patentes du 24 juillet 1550, d'abord conjointement avec les Hollandais et Allemands dans le temple d'Austin-Friars, puis le 16 oct. séparément à Threadneedle street, sous deux ministres, La Rivière et Vauville, l'église française, dite *Eglise Wallonne de Londres*; c'est à elle que la plupart des églises françaises du royaume uni et même d'Amérique doivent leur origine et leur première organisation. La même année Valérand Poulain constituait à *Glastonbury* (1550-1555), avec sa liturgie et confession de foi calquées sur celles de Strasbourg dont il avait été pasteur, une église française qu'à la mort du roi il transportait tout entière à Francfort-sur-le-Main. L'avènement de Marie Tudor, en dispersant les protégés de son frère, provoquait en effet la création de plusieurs églises du Refuge. Lasco, à la tête de 175 fugitifs, originaires de Lille, An-

vers, Valenciennes et surtout Gand, repoussé de Norwège et de Danemark, accueilli enfin par la comtesse Anna d'Oldenbourg, fondait en Ost-Frise, à *Emden*, la plus ancienne des wallonnes du continent; cette église, mère de beaucoup d'autres, reconnue officiellement en 1554, avec confirmation en 1575, réunit jusqu'à 6000 fugitifs et n'a point cessé d'exister. François Perussel, dit la Rivière, organisait celle de *Wesel* où le refuge wallon datait de 1544, église dont la charité chrétienne « Vesalia hospitalia, abri des enfants de Dieu fugitifs, Koppenhague » accroissait l'importance, mais qui, forcée de célébrer les sacrements avec l'église luthérienne, se serait dissipée sans les sages conseils de Calvin. Lasco servait de lien aux trois communautés établies à *Francfort*, la française ou wallonne sous Poulain, l'anglaise sous Knox, l'allemande sous Dathénus. A la mort de Marie les membres des communautés anglaises de Francfort, Wesel, Emden, Zurich, Genève et Argovie, retournèrent dans leur patrie. Plusieurs des Français et Flamands les y suivirent et 422 fidèles reprirent possession du temple wallon, Elizabeth confirmant leurs privilèges, mais pour calmer les scrupules de l'Eglise établie, les plaçant sous la surveillance de l'évêque de Londres. — Mentionnons pour mémoire vers le même temps, les essais infructueux de colonisation huguenote tentés par Coligny : l'expédition au Brésil de Villegagnon en 1555, et la petite église transitoire de l'*Ile de Coligny* 1557-58 (min. Richier et Chartier); celles de Ribaut et Laudonnière en Floride et le troupeau du *Fort Caroline*, 1562-1565 (min. Robert): nobles tentatives trop peu encouragées qui, offrant un vaste champ d'activité aux protestants repoussés de France, auraient devancé les féconds résultats obtenus plus tard par l'Angleterre. — En 1557, Henri II décrète la peine de mort contre ceux qui, publiquement ou secrètement, professent une religion différente de la catholique; en 1558, il veut introduire en France l'Inquisition; en nov. 1559 son fils, François II, confirme la peine de mort contre « ceux qui feront des assemblées illicites. » Epouvantés par ces mesures sanguinaires, les calvinistes se dispersent par milliers à l'étranger. Un asile nouveau leur est ouvert à *Sedan*, principauté à peine affranchie de la suzeraineté de la France et dont le souverain, Henri Robert de la Marck, vient d'embrasser la réforme. Elle y est prêchée par Guy de Bray, de 1561 à 1565. Après la Saint-Barthélemy, Sedan sera l'abri choisi par les de Mornay, les Cappel, les Drelincourt; l'affluence des réfugiés fait deux fois agrandir la ville; beaucoup s'y fixèrent; ils y apportent l'industrie des serges, et surtout ils y préparent la future académie. — En 1561, les luthériens obligeant les réfugiés de Francfort à substituer le culte privé au culte public, une partie de la communauté franco-hollandaise s'établit, sous la conduite de Dathnus, à *Frankenthal*, sur les terres de l'électeur palatin (capitulation du 13 juillet). Cette église eut toujours deux pasteurs jusqu'à 1698, et existait encore dans ce siècle. — C'est en 1562 que les églises des provinces wallonnes des Pays-Bas s'affirment officiellement. Depuis le martyre de Brully elles ont surgi de tous côtés, flamandes ou wallonnes, parfois une de chaque langue dans le même lieu. *Tournai*, *Anvers* (p. Evrard en 1557), *Valenciennes* for-

ment les centres d'une propagande qui s'étend jusque sur le territoire français, en Picardie et haute Normandie. Pour ne pas éveiller l'attention leurs assemblées sont plus classicales encore que générales : celle de 1561 avait adopté la Confession de foi, rédigée en wallon, dialecte français parlé au XVIe siècle dans l'Artois, le Hainaut, le Luxembourg, le Limbourg, une partie de la Flandre et du Brabant. Guy de Bray, de Mons, en avait pris l'essence dans celle du synode de Paris, la soumettant à Calvin et Bèze : les églises des deux langues se l'approprièrent et la présentèrent l'année suivante à Philippe II, avec une supplique au nom de plus de cent mille de ses sujets « dont l'unique crime était de vouloir vivre selon l'Evangile de J.-C. » Les actes des synodes remontent à l'année 1563, qui en a été une, dans le Hainaut et l'Artois, de véritable explosion et hardiesse calvinistes. Le 26 avril on tint simultanément trois de ces assemblées à Tournai, Armentières et Teur ou Tour (Tourcoing? Thœux dans le pays de Liége? Sedan où séjournait Guy de Bray? Rahlenbeck). Les communautés, considérables déjà dans les grandes villes, assez transitoires dans les villages rarement pourvus de pasteurs, et devant se contenter de ministres itinérants, se dissimulaient sous des noms emblématiques et variables que l'on croit empruntés pour la plupart à des versets des Ecritures : Capharnaüm, puis la vigne *Anvers*, l'aigle *Valenciennes*, la palme *Tournai*, le glaive *Gand*, la fleur de lis occle., puis la giroflée *Audenarde*, la fleur de lis septle *Diest*, le bouton *Armentières* et *la Horge*, le soleil puis la ruche *Bruxelles*, la gerbe *Douai*, la pensée *Arras*, la rose *Lille* et *Hasselt*, l'arbre au bois *Bois-le-Duc ;* la pierre *Hondschote* et *Steinwerck*, la pierre du coin *Werwick* et *Commines*, l'arbre *Neuve-église* comprise quelquefois avec *le Quesnoy* sous l'appellation d'olive occidentale; l'olive orientale *Menin* avec *Mouscron*, *Tourcoing*, *Roubaix*, *Bondues*, *Wambrecies*, *Lincelles* (ces trois dernières réunies, 1578-1580); la composition de ces deux groupes de l'olive a souvent changé : l'ortie *Orchies*, unie à Tournai en 1578; la meule *Malines*, l'olivier *Saint-Trond*, très transitoire; la violette *Louvain* (?), l'alouette *Termonde*, le bleuet *Tirlemont*. (ces trois avec Diest n'ayant eu sans doute que des cultes en flamand); l'ancre, église encore indéterminée, à laquelle se rattachaient, 1578, *Saint-Amand* et *La Celle*, Lecelles auj., (1er past. Jean Cateux, picard, martyr, 1567), peut-être (?) *Cambrai* encore, visitée de 1580 à 1582; la corne *Cantecroix*, 1578, peu de durée; la Cerisaie ou la Lène, représentant un groupe (probablement du pays de Lalaing, conjecture très plausible de M. Mounier) quelquefois uni à Douai avec *Merville* et *la Coste* (J. du Castel, 1577); la rivière? près de Valenciennes. Il y eut aussi, plus ou moins longtemps, des troupeaux constitués à *Pernes*, *Hesdin* et *Lens-de-Saint-Paul* annexés à Arras et Douai, 1578; à *Saint-Omer* (Lescaillette, 1578), et avec temples à *Richebourg*, *Laventie* et *Estaires* qui a duré isolée jusqu'en 1610 dans l'Artois; à *Poperingue* dans les Flandres, *Saint-Ghislain* dans le Hainaut, *Ypres* et *Nivelle* dans le Brabant. Aux pays de Liége et de Limbourg le mouvement religieux a été très général, sans qu'il soit possible de retrouver des traces d'églises dressées, si ce n'est *Limbourg* et peut-être Verviers; tout s'éteint à la

persécution de 1567 pour ne reprendre qu'au siècle suivant. — Plusieurs de ces églises *Sous la Croix* ou *du Secret* étaient desservies par des pasteurs de France, du Jon de Bourges à Anvers, puis à Limbourg; Virel à Namur; d'Espoir à Douai, le dauphinois Pérégrin de la Grange à Lille, Tournay, Gand, Valenciennes où il devait périr avec Guy de Bray. Après le Compromis des nobles en 1566, signalée comme « la grande année », et malgré les refus de la Régente, les réformés résolurent de célébrer le culte public. Anvers commença et se bâtit un temple; à Valenciennes 19 grands prêches réunirent jusqu'à dix mille auditeurs. (Voir articles FLANDRE FRANÇAISE et PAYS-BAS). L'accord de sept. 1566 stipulait le départ de tous les ministres étrangers, exigence dirigée surtout contre du Jon et l'influence exercée par son église. Avec le gouvernement du duc d'Albe et l'institution du sanguinaire Conseil des Troubles commence, en 1567, la dispersion des troupeaux eux-mêmes; la plupart des fidèles reconstitueront sur des terres protestantes des communautés appelées longtemps indistinctement wallonnes ou françaises. D'abord en Angleterre; apportant l'industrie drapière, ils sont reçus avec empressement par Elizabeth qui les aide à fonder les églises fortifiées ensuite par les réfugiés de France: *Winchelsea*, 1560-1589; *Canterbury*, 1561; *Sandwich*, 1564-1570; *Norwich*, 1564-1829; *Southampton*, 1567. (Les églises de Colchester, Yarmouth, Halstead, Stamford, Thetford, Canvey-Island étaient et restèrent purement hollandaises). — D'autres rejoignent les réfugiés antérieurs à Emden, ou, se portant vers le Rhin, jettent les fondations des églises d'*Aix-la-Chapelle*, *Cologne*, *Wetzlar;* dans le Palatinat, où l'électeur Frédéric III leur assigna des terres, *Heidelberg*, *Saint-Lambert*, *Schœnau* (1561, surtout des Namurois et Liégeois, min. Clynet); en 1578 *Otterberg*, ces trois endroits construits par eux-mêmes; un peu plus tard, *Oggersheim*; dans la Franconie, *Nuremberg*, avec culte à Stein. En Alsace, 174 bourgeois de Limbourg, condamnés au bannissement perpétuel, s'unissent à des réfugiés de France pour s'établir sous la protection du comte palatin, Georges de Veldenz, à *Lixheim* et à *Phalsbourg* (1570-1617). En même temps que les communautés wallonnes-françaises ou flamandes, il s'en formait de hollandaises; les fugitifs des Pays-Bas septentrionaux se répandaient vers le nord de l'Allemagne, qu'ils gagnaient par la Frise, semant sur leur route des germes d'églises : la plupart ne durèrent que les quelques années de leur exode. Il y en avait à Brême, à Hambourg, jusqu'à Dantzick, assure-t-on, mais surtout dans le pays de Clèves (Goch, Gennep, Emmerich, Clève, Raes, Xanten, Buderich, Hœrslegen, Calcar, Bonnen et Orsoy), où leur prédominance avait donné le caractère hollandais à la classe formée en commun avec les troupeaux wallons de Wesel et de *Duisbourg;* cette dernière communauté, française de langue, était desservie par les ministres de Wesel. — A la création de ces centres évangéliques, dont plusieurs comprenaient, au début, deux troupeaux de langues différentes (Aix, Cologne, Wesel, Emden, Heidelberg, Francfort), mais où le français l'emporta presque partout et fut adopté pour les actes ecclésiastiques, correspond bientôt une vaste organisation synodale, destinée à remédier

à leur isolement. On ne pouvait plus tenir les synodes sur les terres de Philippe II : c'est à Wesel, en 1568, qu'une quarantaine de notables réformés rédigèrent, sous la direction de Marnix de Sainte-Aldegonde, un projet d'ordre d'église, et à Emden qu'en octobre 1571 un premier synode général, dont Taffin fut secrétaire, dressa les articles pour toutes les églises du synode des Pays-Bas, « tant celles qui sont sous la croix que celles qui sont éparses par l'Allemagne et Frise orientale. » Les françaises suivront le catéchisme de Calvin, les flamandes celui d'Heidelberg; les églises voisines tiendront plusieurs fois par an des assemblées dites classiques; tous les ans il y en aura une générale dans chacun des groupes, Allemagne, Frise, la Croix, Angleterre; tous les deux ans un synode général de toutes. Enfin, pour donner la main aux églises réformées de France, on signera leur confession de foi comme celle des Pays-Bas, en demandant la réciprocité. La conception était plus grandiose que pratique : il ne put être question de synodes généraux embrassant l'ensemble des églises; pendant longtemps on dut même se borner à des assemblées de classes; sur les quatre d'Allemagne, deux ne se tinrent jamais; trois sur quatre de celles des Pays-Bas étaient destinées à bientôt disparaître.

Dix mois après le synode d'Emden, la Saint-Barthélemy ouvre une ère nouvelle dans l'histoire du Refuge. Ainsi que le conseil de Genève l'écrit au palatin : « Les jours de lamentation sont arrivés, » 4 sept. 1572. Bientôt affluent les fugitifs, « n'apportans aultre que leurs corps » (lettre de Genève à Berne, 8 sept.). Si beaucoup d'entre eux rentrèrent en France quatre ans après, ce dont témoignent les remerciements à Zurich des églises du Languedoc, du Dauphiné, de la Provence et du Vivarais; si l'église provisoire du Refuge créée à *La Rochelle* n'eut qu'une durée de trois mois, un grand nombre de Français s'établirent néanmoins définitivement à l'étranger et surtout à Genève. Beaucoup des 10,653 immigrants venus sous François I^{er} et Henri II étaient rentrés en France deux ans avant le massacre; il en était resté cependant, et des plus distingués, dans cette cité hospitalière qui plaçait à la tête de son collège, Mathurin Cordier et Colladon, encourageait l'établissement des Estienne, ouvrait son consistoire et ses conseils d'Etat aux de Budé, L. de Normandie, Sarasin, Tremblay, Tronchin et tant d'autres. Calvin n'était plus, mais Bèze continuait ses traditions, et quand cette fois, 50 pasteurs, 2,360 familles réclamèrent un abri, Genève, qui ne comptait que 1,200 citoyens, n'hésita pas à en étendre les droits à 1,638 réfugiés nouveaux. Les lettrés trouvèrent des emplois dignes d'eux; les indigents furent secourus par la *Bourse française*, dont le legs du bourguignon de Busanton avait posé les bases en 1545, et qu'administrait une délégation de la Vén. Compagnie. — A *Bâle*, à défaut du culte refusé en 1569 aux Anversois fugitifs, un service de prédications était inauguré dans la maison de M^{me} de Paulmy : les fils de Coligny s'y faisaient inscrire en 1573, Condé en 1575; les Passavant, les Beaulieu s'établissaient dans la ville, et Hotman confiait aux presses bâloises son réquisitoire contre les bourreaux, *De furoribus Gallicis*. L'ordre donné aux étrangers de se rendre au culte allemand (1577) permettait l'exercice privé

pour ceux ne sachant que le français; ils appelèrent Mathieu Virel de Marchais en Beauvoisis, puis le languedocien Desfos; Couët et Constant, parisiens d'origine, obtinrent en 1588 de célébrer eux-mêmes les sacrements dans une des salles du Collège supérieur, et en 1614 seulement d'occuper comme temple l'ancienne église des dominicains. — A Neuchâtel la Vén. Compagnie s'agrégeait plusieurs ministres réfugiés de France, leur confiant des postes nationaux, se réservant « d'adviser et résouldre de leur liberté en cas d'appel de leur ancienne église. » (Gab. d'Amours, p. de Paris, à Boudry, 1573-1584, doyen de la classe en 1575.) — En Angleterre l'effet avait été le même. Le cardinal de Châtillon y avait passé ses trois dernières années 1568-1571. A la nouvelle de la Saint-Barthélemy les églises wallonnes célébrèrent un jeûne solennel; Elisabeth prit le deuil : malgré la demande formelle de Charles IX et les plaintes du commerce anglais elle accueillit chaleureusement les fugitifs, à leur tête le vidame de Chartres et Montgommery. Aussi la bulle du pape Pie V dénonçait-elle la reine « *quam velut ad Asylum omnium infestissimi perfugium invenerunt* », et la surveillance préventive exercée sur les côtes de France n'empêchait-elle pas trois à quatre mille huguenots de venir s'adjoindre aux églises fondées et d'en créer une à *Rye*. En 1562 et 1568, des protestants de Dieppe et de Rouen s'étaient déjà réfugiés dans ce port; ils étaient 641 en 1572 et on y retrouve encore de leurs descendants. A Londres soixante pasteurs réfugiés « s'exerçaient dans la prophétie » et recevaient des leçons de théologie de M. de Villiers, ministre de Rouen. Quarante-deux avaient fui à Jersey et Guernesey; plusieurs y restèrent comme ministres de Saint-Pierre, Saint-Hélier, Sainte-Marie, Montorgueil, Château-Cornet, déterminant le caractère protestant et même presbytérien des îles Normandes. — Elisabeth n'avait autorisé le rite calviniste que dans les deux capitales 1563 (ministre Baudouin, de Normandie, de Saravia d'Hesdin); les paroisses ne tardèrent cependant pas à l'adopter et à s'unir au synode annuel tenu depuis 1564, alternativement dans l'une et l'autre île. Celui de Guernesey du 20 juin 1576 publia « la police et discipline ecclésiastique des églises réformées ès isles de Jersey, Guernesey, Serk et Origny, arrestées et conclues d'un commun accord par MM. les gouverneurs et les ministres et anciens. » Chaque île avait son colloque : celui de Jersey accueillit et répartit en 1585 six pasteurs fugitifs; en 1620 on l'abolit ainsi que le consistoire, et le décanat anglican fut rétabli. Guernesey ne céda qu'en 1662, ne renonçant que devant la force armée à la discipline de ces églises réformées de France dont elle recevait plusieurs de ses ministres et aux académies desquelles ses proposants allaient s'instruire : elle résista jusqu'au milieu du dix-huitième siècle à l'introduction de la liturgie anglicane dans l'église paroissiale. Dans le seizième et le commencement du dix-septième siècle les chefs de famille d'origine huguenote se réunissaient de temps à autre en assemblée générale à la maison de Dieu de Southampton, demeurée comme le centre des traditions patriotiques et religieuses : les soixante-huit jeûnes solennels qui s'y célébrèrent « contre les temps d'affliction selon la coutume des églises de Dieu », de 1566 à 1667,

se rapportent presque tous soit aux événements de France auxquels ils ne sont point devenus étrangers, soit aux épreuves des églises des Pays-Bas wallons ou du Palatinat. — Après la Saint-Barthélemy, les protestants français n'avaient pu chercher un asile dans les Pays-Bas où la guerre civile succédait aux massacres. Un moment, dans le pays flamand, la Réforme reprend son essor et l'emporte même à Anvers, Gand, Bruges, où elle s'empare des temples catholiques. Dans le pays wallon son libre exercice fut toujours contesté. A partir de 1573, l'émigration des réformés wallons vers les provinces du nord s'accentue; dans le sud, les églises sous la Croix luttent en vain contre les rigueurs espagnoles. La pacification de Gand, 1576, leur procure un dernier répit de trois ans, dont profitent pour se constituer régulièrement les églises de Louvain, Malines, Bruges, Ypres, jointe à Nivelle. Le synode d'Emden de 1577 décide que les églises de langue française et de langue flamande, unies pour leurs synodes provinciaux, auront des assemblées classicales distinctes (ce qui devra bientôt s'entendre d'une part des S. nationaux communs et des S. provinciaux séparés). L'année suivante tout espoir de conserver l'union politique des dix-sept provinces des Pays-Bas n'étant pas abandonné, le S. Nat. de Dordrecht s'efforce de maintenir le faisceau des églises en les groupant par synodes particuliers : les wallonnes dispersées en forment six : Hainaut et Brabant, Artois et Lalaing, Cambrésis, Basse Flandre avec Tournai et Lille, Limbourg et Liége, Namur. L'avant-dernière classe ne correspond déjà plus qu'à des troupeaux dissipés : celle de Namur est le premier témoignage officiel de l'existence dans cette ville ou ses environs d'une communauté réformée. Sans avoir été mise en œuvre la circonscription ecclésiastique des provinces du sud disparaît avec le traité d'Utrecht qui accentue la scission. — C'est le Synode Nat. de 1578 qui régla l'élection des ministres par le consistoire avec l'avis de la classe, le silence de l'église servant d'acquiescement. Les églises « sous la Croix » députèrent aussi au S. gén. de Middelbourg, 1581, qui dressa les articles de discipline; au S. Nat. français de Vitré, 1583, (min. de Gand, Malines et Bruges) : ce fut un de leurs actes suprêmes. Depuis 1580 le duc de Parme avait interdit tout culte réformé dans l'Artois, le Hainaut, le Tournesis, bientôt partout où il devint le maître, et les églises les plus résistantes jusqu'ici succombaient l'une après l'autre : Valenciennes en 1558, Tournai, 30 novembre 1581, Audenarde et Hondschote 1582, Menin et Furnes 1583, Ypres 9 avril, Bruges 22 mai, Termonde 17 août, Gand 17 septembre 1584. A l'assemblée d'Anvers, 30 octobre 1584, Malines seule a député « à cause de l'incommodité des temps ». Cette réunion est la dernière; Bruxelles et Malines disparaissent en mars 1585. Anvers, protestant au point que pendant plusieurs années on n'y célébrait plus la messe, Anvers enfin conquis cède le 17 août. Des milliers de fugitifs, répondant à l'appel de Marnix de Sainte-Aldegonde, s'expatriant à jamais vont fonder des colonies et des églises wallonnes dans la nouvelle république des cinq, puis des sept Provinces-Unies, reconnue par le traité d'Utrecht. Ce sont par ordre de date : *Middelbourg*, associée dès 1574 aux églises sous la Croix; *Amsterdam*, la dernière

ville de la Hollande à se séparer de l'Espagne et à se déclarer pour la Réforme : les exilés revenus de Frise et d'Allemagne élirent un consistoire pour les Hollandais et Wallons en mai 1578, en septembre 1579 un consistoire séparé pour les Wallons, avec un pasteur français, J. de la Grève ; *Utrecht* 1583, annexée à d'autres jusqu'en 1595 ; *Flessingue*, 1584-1823, prédications depuis 1572 ; *Leyde* 1584 ; quelques prédications de L. Daneau en 1581, puis arrêt jusqu'au transfert du troupeau de Bruges ; *Delft* 1585 ; *Dordrecht* 1586, prédications de 1576 à 1578 ; *Harlem* 1586, église plantée en 1576 ; *Arnemuyde* 1586-1616, annexe de Middelbourg ; *Zierickzee* 1587-1827 ; *Breda* 1590 ; *Rotterdam* 1590, unie au Consistoire hollandais jusqu'en 1630 ; *La Haye* 1592, de même jusqu'en 1618 (en 1620, Jean d'Espagne, ministre d'Orange) ; *Campen* 1596-1818, pasteur pour les deux langues jusqu'en 1609. — La constitution de ces églises est le fait majeur de l'époque de transition entre le premier et le second Refuge de France. Elles rentrent dans notre cadre, car elles renferment des éléments français, proviennent en partie de villes françaises aujourd'hui et, restées en relations fréquentes avec leurs sœurs de France, ont formé les pierres d'attente de la grande église du Refuge en Hollande après la Révocation. Quoiqu'il fût interdit à nos synodes de correspondre officiellement avec ceux de l'étranger, les communications s'échangeaient pour des vocations de ministres. Quand, après le traité de Nemours, Henri III défend l'exercice de toute autre religion que de la romaine, sous peine de mort, ordonnant aux ministres de quitter le royaume dans un mois et à tous autres calvinistes en six, édit du 18 juillet 1585, aggravé par celui d'avril 1686, réduisant à 15 jours le délai pour la sortie de France, c'est vers la Hollande et l'Angleterre que se portent les huguenots. A l'avènement de Henri IV, l'émigration cesse presque entièrement, pour reprendre sous Louis XIII après la chute de la Rochelle. Bientôt, même dans ces jours encore moins troublés, des pasteurs sont forcés de s'exiler : les synodes wallons s'en incorporent plus de trente, tandis que le collège français de Leyde et la célèbre université de cette ville acceptent ou sollicitent les services de L. Cappel 1575-1586, L. Daneau, du Jon 1592-1602, Scaliger 1593-1609, André Rivet 1620-1631 ; Saumaise et Samuel des Marets à Groningue, 1642-1673. — L'union avec les églises de Hollande se maintient par la délégation aux Synodes nationaux ; participant par trois députés à celui de Dordrecht et à ses décisions autoritaires, le corps ecclésiastique wallon dépose le pasteur Simon Goulart, français d'origine, qui avait refusé d'y souscrire et partagea l'exil des Remontrants, 1618. Les synodes (dits de langue françoise, quelquefois simplement synodes françois, après 1640 ordinairement synodes wallons), tenus avec une invariable régularité bisannuelle, confirmaient, après vocation adressée par le consistoire et sanction de la classe, les ministres rétribués par les Etats généraux et les municipalités, avec subvention des églises les plus aisées. On allouait 600 florins au ministre dit de l'*Olive*, chargé de visiter, encourager et consoler les frères restés sous la Croix dans les provinces soumises au roi d'Espagne. Loin de diminuer et de s'affaiblir comme

on l'a prétendu à tort, les églises wallonnes essaient constamment de planter des jalons nouveaux. De 1653 à 1679 un second ministre de l'Olive est adjoint au premier. Aux églises fondées au seizième siècle s'ajoutent au dix-septième : *Groede*, 1618-1817. *Groningue*, prédications deux fois par semaine depuis 1619 (ministre de La Haye) mais sans forme d'église; *Gouda*, 1624-1818, d'abord pasteur pour les deux langues; *Bois-le-Duc*, 1631, existant sous la Croix avant 1576, elle avait été détruite par les espagnols; *Maëstricht*, 1632, forme une classe distincte avec les six suivantes « d'Outre-Meuse », *Limbourg*, *Hodincourt* 1632, *Herve*, *Soyron et Rechein*, *Dalhem*, *Boursy* 1623, toutes ruinées par la guerre, 1635; Dalhem est rétablie en 1648-1803; les petites sont rattachées à Olne: Limbourg reprend après la Révocation. *Heusden*, 1638-1808, prédications depuis 1634. *Nimègue*, 1644, depuis 1621 prédications de l'aumônier de la garnison. *Olne*, 1648-1803. *Naarde*, 1652-1819. *La Brille*, 1653-1827. *Sas-de-Gand*, 1654-1793. *Leuwarde*, 1659. *Goes*, 1661-1817. *Bleigny*, 1668-1802, prédications depuis 1665. Aux synodes figuraient le régent du collège de Leyde et le ministre député du *Camprou* de l'armée, les compagnies wallonnes françaises ayant une église organisée avec consistoire et diacres; en 1620, il y en avait deux; leur députation cessa en 1651. Chaque régiment étranger au service des Etats généraux avait son aumônier confirmé par le synode (Rég. du marq. de Roussy 1625, du maréchal de Châtillon 1628). De plus les troupes en garnison formaient des églises et envoyaient leurs représentants, Nimègue depuis 1621, Bois-le-Duc 1625, les forts d'*Axel* et *Philippine* de 1638 à 1640, *Isendyke* 1638-1641, sans compter les prédications françaises à l'Ecluse 1584-1587 et 1605, à Vilvoorde 1579-1582, à Ostende, 1585, au fort de Lillo 1687-1690, à Berg-op-zoom 1586, 1619 et sqq., à Deventer, 1636 et 1666; à Hulst, 1649. Au synode de Middelbourg, 1624, surgit pour la première fois la question des églises françaises à fonder dans les colonies d'Amérique, d'abord pour les troupes engagées dans la conquête du Brésil. « Nous sommes ici un grand nombre de français et wallons, voire bien trois contre un, » écrit-on de *Pernambouc* : en 1633, le culte est fait par Neveu, moine converti, en 1638 par Soler qui prêche en espagnol et en français; à partir de 1640 par des pasteurs spéciaux envoyés du synode avec le concours des administrateurs de la compagnie des Indes occidentales (de Vaux, du Four). L'église succombe lors de la prise de possession portugaise, 1654. Le ministre Jean des Camps est donné, 1655-1658, à l'*île de Saint-Martin* « où il y a un grand nombre de Wallons et Francais »; on ne lui connaît pas de successeurs. A *Tabago* le ministre Chaillou reste de 1660 à 1664 et de 1668 à 1671 ; Lambert lui succède. Les autres églises coloniales sont de la période suivante. — Les liens des églises wallonnes des Pays-Bas avec celles d'Allemagne, sans se rompre entièrement, ne tardèrent pas à se relâcher. Le culte français souffrit à Emden, par suite de divers fléaux, une interruption de neuf années, 1602-1611 ; sur la demande du consistoire allemand, le synode de Dordrecht envoya alors Hoschédé de la Vigne qui reconstitua l'église,

établissant quatre anciens et quatre diacres avec droits égaux : en 1612, le synode déclara qu'Emden ne serait plus tenu à une délégation, mais que le pasteur francais serait toujours le bienvenu : ses visites sont rares et l'église devient de plus en plus isolée et indépendante. — Centre des communautés réfugiées dans le pays de Clèves, *Wesel* eut ses réunions classicales, présidées par de Nielles, min. de l'église française, mais dont les actes se rédigent en hollandais, très régulièrement de 1572 à 1586, plus rarement de 1591 à 1595. L'invasion espagnole détruisit alors momentanément les paroisses calvinistes : en 1603, le synode se réorganisa, mais formé de paroisses allemandes ; l'élément hollandais avait disparu. L'église française fut vainement sollicitée à plusieurs reprises de déléguer de nouveau aux synodes des Pays-Bas ; elle se borna de loin en loin à leur demander des ministres. Plus au nord, des Wallons, réfugiés du duc d'Albe, célébraient un culte privé à *Stade :* en 1588, ils sollicitaient un ministre du synode de Middelbourg : Moreau fut envoyé dresser leur église dont toute trace s'efface vers 1619, sans doute par une fusion avec celle d'*Altona*, fondée de même en 1588, avec temple et organisation ecclésiastique en 1602 : des Français s'unirent à cette communauté qui embrassait Hambourg et en prit plus tard le nom. Aix et Cologne avaient refusé en 1578 de s'unir à la classe de Wesel comme le leur demandait le synode de Dordrecht. L'église sous la croix fondée à *Cologne*, par les fugitifs de 1750, prit successivement plusieurs pseudonymes (reconnus par M. le p^r Gagnebin). A partir de 1611, ses relations avec les synodes wallons semblent cesser; elles continuent pourtant sous le nom de la *Vigne*, 1611 (S. de Dordrecht, le sceau de l'Eglise représentait un cep); puis sous celui de *Mélant*, jusqu'en 1624, désignant la ville de Mulheim sur les terres de Clèves où l'exercice était transporté depuis 1612, enfin sous celui du *Verger*; depuis 1634 le ministre du Verger fait partie de la classe de Maëstricht et des églises d'outre-Meuse. Les dernières traces sont de 1644. L'église d'*Aix-la-Chapelle*, après des persécutions nombreuses et la migration d'une partie du troupeau à Dordrecht (1615) renonce à célébrer le culte dans la ville, et se réunit vers 1643 sur les terres de Limbourg à *Vaals :* jusqu'en 1684, elle se rattacha au synode hollandais de la Gueldre dont elle fut disjointe pour s'associer au corps wallon et à la classe d'outre-Meuse. — Dans le cercle du Palatinat, tel que l'avait organisé le synode général d'Emden, Francfort et Heidelberg restèrent jusqu'aux premières années du dix-septième siècle en correspondance avec les églises des Pays-Bas. A *Francfort* le culte, même privé, avait été interdit en 1596, et l'exercice transféré à Bockenheim jusqu'en 1608, puis à *Offenbach*, 1609-1630. Il subit alors une interruption de huit années, après lesquelles le troupeau wallon-français, par une sorte de réveil religieux, reprit les services à Bockenheim ; les Flamands s'étaient unis aux Allemands. L'organisation synodale du cercle se maintint de 1572 à 1606 : vingt assemblées classicales, tenues de préférence à Franckenthal, réunissent les délégués des deux églises dites de Francfort à ceux de Heidelberg, Schoenau, Saint-Lambert, Otterberg, Offenbach, parfois Wezlar, et, à partir de 1595, *Hanau* et *Annweyler*. En 1593, Louis II,

comte de Hanau Munzenberg, qui avait rétabli le calvinisme en ses états, accordait le culte public en français à onze chefs de famille français et wallons de Lille, Tournai, Valenciennes, Luxembourg, Sedan, la Champagne et Strasbourg, troupeau renforcé en 1596 par les expulsés de Francfort. En 1597, devançant presque d'un siècle les institutions provoquées à l'étranger par la Révocation, il signait avec ces immigrés une Capitulation pour la construction de la ville neuve, sur les plans du réfugié Gillet : commune autonome, dans laquelle les droits civils des réfugiés étaient étroitement liés à leurs droits religieux, elle possédait son sénat élu par les citoyens, ses deux églises hollandaise et française, fraternellement unies, mais chacune sous son consistoire, ayant libre choix de ses ministres et de ses instituteurs, avec droits de veto pour les chefs de famille, et sans rétribution de l'Etat. La discipline est celle des églises réformées de France avec emprunts à celle du Synode de Middelbourg. Alors que dans les troubles de la guerre de Trente Ans tout lien synodal disparait, il est créé un Grand consistoire, composé de tous ceux qui ont été en charge, plus des pères de famille et des sénateurs membres de l'église (le sénat suprême ecclésiastique, décrété en 1673, ne fonctionna pas). En 1609, dans plus de deux cents maisons neuves, la communauté comptait 1200 membres avec corporations de tisseurs, drapiers, tanneurs, passementiers. Elle s'appela d'abord église française, puis indifféremment française, wallonne, ou welche; à partir de 1685 wallonne, pour s'abriter derrière son origine. A travers les changements de dynastie, les luttes contre l'ingérence luthérienne (Haut-Recès de 1670), les divisions intestines entre le sénat et le consistoire (Compromis de 1721), l'église de Hanau a persisté, ne renonçant qu'en 1832 à ses privilèges civils et conservant encore son indépendance religieuse, son culte français et ses écoles. — Des faveurs du même genre avaient été accordées aux réfugiés calvinistes dans le duché des Deux-Ponts. Le duc Jean I^er^ avait autorisé l'établissement de l'église d'Annweyler (vers 1595) dont la constitution ecclésiastique servit de type pour les autres. Jean II, veuf de Catherine de Rohan Parthenay, accorda par lettres patentes du 3 février 1618, sur les sollicitations de sa belle-sœur, Henriette de Rohan, un asile aux réformés de Phalsbourg, en butte à de violentes persécutions depuis la prise de possession du territoire, en 1585, par le duc de Lorraine, qui appliquait aux seuls luthériens la clause de tolérance insérée dans l'acte de cession. Conduits par Jean Heusch, ils s'établirent à *Bischwiller*, enclave de la maison de Bavière en Alsace, et y introduisirent la fabrication du drap. Les lettres patentes du 3 février 1618 accordaient « non seulement auxdits suppliants, mais aussi à tous Français et Wallons faisant profession de notre religion chrétienne, même à toutes autres personnes de même état qui auront désir et volonté de se retirer aux mêmes lieux, » une place de commune pour bâtir leurs maisons en pur don, exemption de tailles ou corvées pendant dix-sept ans, exercice de tous métiers, admission aux emplois de justice, ministre « entretenu à nos frais et dépens pour leur administrer la parole de Dieu et les saints sacrements en langue intelligible française, considérant leur demande être non seulement raisonnable, mais juste et nécessaire. » Ils pouvaient

le proposer eux-mêmes, « pourvu qu'il se range à l'ordre et discipline des Eglises réformées de France et police chrétienne usitée sur les terres » de la seigneurie. Le premier fut Didier de Mageron, de Metz; il mourut en 1629 comme premier pasteur aussi de l'église française de la ville des *Deux Ponts*, qui venait d'être fondée sur les mêmes bases. Le culte français de Bischwiller a duré jusqu'à la Terreur de 1793 : depuis la Révocation tous les ministres vinrent de Suisse. — La guerre de Trente ans avait brusquement interrompu les relations synodales du Cercle du Palatinat. L'envahissement du pays par les troupes impériales, l'occupation de Frankenthal par une garnison espagnole, le pillage de Heidelberg, la dépossession de l'électeur Frédéric V, l'interdiction de tout culte réformé et l'expulsion des pasteurs (1622) ébranlèrent jusque dans leurs fondements les communautés wallonnes. Leurs ministres semblent s'être d'abord réfugiés et concentrés dans l'église récemment créée à *Billigheim*, d'où vingt-six d'entre eux écrivent leur détresse au synode de Harlem (1626). Dix ans plus tard celui d'Utrecht ordonne des prières générales « pour les Eglises d'Allemagne et surtout du Palatinat. » On pouvait les croire anéanties. *Mannheim*, village dont les Réfugiés avaient fait, en 1606, pour l'électeur Frédéric IV une ville et une forteresse, et où ils avaient probablement déjà un culte, puisqu'ils y étaient supérieurs en nombre aux Allemands, fut entièrement détruit en 1644. La paix de Westphalie, qui ne rendit pas le protestantisme à la Bohême (d'où 36,000 familles exilées pour leur foi se répandirent dans l'Allemagne du Nord, la Pologne et la Suède) en permit le rétablissement dans le Palatinat avec celui de l'ancienne maison électorale. Mannheim fut rebâtie, surtout par les Réfugiés; l'électeur Charles-Louis et sa cour participèrent aux sacrements dans l'église wallonne, constituée en 1652 comme annexe de Frankenthal, et en 1658 avec son propre ministre (Crespin, du Vivier, Braylet) : elle comptait à Pâques 1668 près de neuf cents communiants. Peut-être l'église de *Frisenheim* date-t-elle aussi de cette époque. Le consistoire de Hanau proposa de reformer un colloque; les persécutions dont souffrait toujours l'église de Francfort firent avorter ce projet. — Des réformés d'origine wallonne, fugitifs du Palatinat, s'arrêtèrent à *Cassel* en 1616, obtenant du landgrave de Hesse, Maurice, de célébrer avec quelques négociants français le culte selon le rit de Genève, à condition de ne pas former d'église séparée. Leur ministre, Poujade, de Montpellier, se rendit, en 1623, à *Brême* où le sénat, sans doute aussi par suite de la dispersion palatine, venait d'établir un service français dit wallon : il subit de fréquentes interruptions, mais on le constate de 1623 à 1629, 1632 à 1647 et en 1657. — Pendant la seconde période de la guerre de Trente ans, des gentilshommes protestants français ont dû servir sous Gustave-Adolphe : plusieurs huguenots s'étaient fixés en Suède depuis les persécutions de Henri II, s'alliant à de grandes familles du pays. Le sorbonniste converti, Denis Beurée, avait élevé les deux fils de Gustave Wasa (1556) : l'un d'eux, Éric XIV, nomma Ch. de Mornay, sieur de Varennes, grand maréchal du royaume et ambassadeur en France (1564); il périt en essayant, avec un petit corps de troupes, de replacer sur le trône son

bienfaiteur dépossédé. En 1628, le baron de Geer, originaire de Liège, fit exploiter les mines de *Tinspong* par de nombreuses familles wallonnes, et leur donna une église française. En 1645, le synode d'Ardenbourg adresse un pasteur, « et sera le d. Le Queux censé pour membre de notre synode. » Gustave-Adolphe avait accordé la pleine et entière liberté religieuse; Christine l'imita et sut attirer à Stockholm, pour quelques mois, Saumaise et Bochart. Charles XI ayant ordonné l'éducation luthérienne des enfants de calvinistes, en 1666 Keller, past. de l'Egl. réformée recueillie en Suède, est obligé de retourner aux Pays-Bas. — En Angleterre l'extension du Refuge n'avait pas tardé à provoquer les plaintes de la nation. En 1588, Burghley dut plaider devant le Parlement la cause de ces « pauvres exilés qui ont *multa hospitia*, *paucos amicos* » : à sa mort le lord-maire défendit aux étrangers, flamands, hollandais et français d'exercer leurs industries dans la cité de Londres, interdiction levée par ordre du conseil du 29 octobre 1599. Jacques Ier, sous le règne duquel Casaubon vint finir ses jours en Angleterre, et qui avait pour médecin le réformé Turquet de Mayerne, s'empressa, dès son avènement, d'écrire aux Eglises du Refuge, rappelant à l'honneur d'Elizabeth « son hospitalité envers les étrangers, à la louange de laquelle je veux hériter. Je vous jure », ajoutait-il, « que si quelqu'un vous moleste en vos églises, vous adressant à moi, je vous vengerai. » Ces communautés avaient suivi, pour leur organisation, l'exemple de leurs sœurs du continent. Celle de Londres s'était alliée en « cœtus » avec la hollandaise et l'italienne, éteinte en 1598. Le premier colloque dont on possède un rapport complet est du 19 mai 1581 ; il s'en tint jusqu'en 1660 trente, tous les derniers à Londres. Le premier synode est du 16 mars 1603, avec le concours des pasteurs des églises hollandaises : le second (1634) eut une importance capitale. L'archevêque Laud, abrogeant les privilèges confirmés en 1626 par Charles Ier, ordonnait à tous les membres des Eglises étrangères nés en Angleterre de se rattacher à la paroisse nationale, et à ceux qui n'étaient pas sujets nés de suivre leur discipline, mais en se conformant à la liturgie anglicane, traduite en français. Le Synode, églises françaises et hollandaises réunies, refusant « la conformité, » Laud répliqua par l'emprisonnement des ministres, la fermeture de trois temples dans le Kent. Le parlement cependant sanctionna leur résistance et le synode de 1641 publia la *Police et discipline ecclésiastique observées ès Eglise de la langue française*. Les deux derniers synodes sont de 1644 et 1647. Il s'en fondait quelques nouvelles, *Sandtolf*, 1634-1681, hollandaise-française ; *Douvres*, 1646 ; *Faversham*, 1646 ; *Whittlesey*, 1646, de peu de durée ; *Thorney-Abbey*, 1652. A Londres même, après des prédications chez Soubise, une congrégation réunie en 1643 à Durham-House est transférée à Somerset-House Chapel (1653) (min. Jean d'Espagne) : une autre à Mary-le-Bone. Cromwell, défenseur auprès de Mazarin des protestants de France, encouragea leurs établissements d'Angleterre. Charles II, à sa rentrée, reconnut leurs droits, mais en érigeant en 1661 l'Eglise de la Savoie, il la plaça sous la juridiction de l'évêque de Londres avec usage exclusif de la liturgie anglicane : la

congrégation ne s'y résigna qu'après consultation et acquiescement des Eglises de France et de Genève. Depuis cette époque, on ne trouve plus mention en Angleterre de synodes ni même de colloques. — On assure que, lors des vexations de Laud, cent quarante familles calvinistes émigrèrent de Norwich en Amérique : la Virginie leur étant encore fermée, elles durent se porter de préférence vers Boston qui venait d'être fondé dans le Massachussets ; des fugitifs rochellois les y rejoignirent en 1662, sous la conduite du docteur Touton. D'autres les avaient précédés dans les terres occupées par les Hollandais sur les rives de l'Hudson. Les trente familles qui organisèrent la colonie de la Nouvelle-Amsterdam (1623) étaient presque toutes wallonnes : Michaëlis établit une forme d'Eglise et célèbre le culte en français (1628). Megapolensis s'adjoint, pour la prédication française, Drisius, chargé de visiter aussi Harlem sur Staten-Island (1652) : cette colonie avait été fondée en 1637, surtout par des réfugiés ou descendants de réfugiés picards, bretons et saintongeais, fixés d'abord dans les Pays-Bas et le Palatinat (les Lemaître, des Marets, Tourneur, Forest, Casier, la Montagne, etc.); malgré l'adjonction postérieure d'autres réfugiés de Mannheim, l'élément français disparut de Harlem où il avait été prépondérant pendant plus d'un demi-siècle. — Il reste à mentionner, dans la période avant la Révocation, la naissance de deux Eglises françaises. La Suisse n'avait reçu, depuis l'Edit de Nantes, que de rares immigrants : en 1610, d'Aubigné venait consacrer à Genève ses dernières années. Le comte de la Suze, disgracié par Louis XIII, fondait en 1623 à *Berne*, où les prédications françaises ont commencé beaucoup plus tôt, une Eglise régulière à laquelle se rattacha ensuite H. de Rohan (prem. min. Elie et Adam Ducrest). Un de ses lieutenants, Rochine, retiré à *Mulhouse*, ville d'Alsace entrée dans la Confédération helvétique, obtint en 1661 l'établissement d'un culte réformé français, assuré par un legs des fondateurs, et qui n'a jamais cessé depuis.

II. Deuxième Epoque (1660-1791). — La première année après la mort de Mazarin, Louis XIV inaugura la politique violatrice de l'édit de Nantes et en prépara la révocation. Après avoir renversé, en 1662, vingt-deux temples du pays de Gex et s'être attaqué au Languedoc, il répond aux vœux de l'assemblée du clergé et rétablit, en 1663, dans toute leur rigueur, les anciennes lois contre les relaps. Aussitôt commence l'émigration, restreinte au début à quelques ministres frappés ou menacés d'interdit, à quelques familles des provinces maritimes (d'où la défense aux protestants d'habiter les villes frontières et maritimes dont ils ne sont pas originaires; pour La Rochelle, 4 octobre 1661) mais qui prend bientôt des proportions sérieuses et grandit à chacune des étapes de la persécution (voir pour les détails de ces mesures successives l'article *France protestante, géographie*). L'attention du gouvernement s'éveille, et un premier édit prohibitif d'août 1669 défend à tous les sujets du roi de se retirer de son royaume pour aller s'établir sans sa permission dans les pays étrangers. De 1672 à 1679, la guerre avec la Hollande cause un certain ralentissement dans la persécution et dans la fuite des huguenots; elles ne tardent pas à reprendre : le 17 juin 1681,

on leur défend de faire élever leurs enfants hors de France; le 18 mai 1682 aux « gens de mer et de métier » d'aller s'établir en pays étrangers; le 14 juillet, on renouvelle l'édit d'août 1669 en annulant tous les contrats de ventes faits par les religionnaires un an avant leur sortie. C'est que l'émigration de l'année précédente avait été significative à la suite de la proscription du culte dans les grands centres commerciaux et surtout des dragonnades organisées en Poitou par Marillac. Suspendues pendant deux ans, grâce à l'influence de Colbert qui en comprend le danger, elles recommencent à sa mort avec une nouvelle vigueur et sont appliquées en 1684 dans la France entière. — Dans les mois qui précèdent la Révocation, l'Angleterre et la Hollande voient affluer les fugitifs. Déjà quelques souverains, les uns poussés par l'opinion publique, en tout premier les Etats de Frise (17 mai 1681), les autres, comme Charles II (28 juillet 1681) et certains princes d'Allemagne, désirant faire bénéficier leur pays de la grande faute de Louis XIV, offraient officiellement des privilèges déterminés aux protestants français qui chercheraient un refuge sur leurs terres. Tandis que leurs envoyés en France leur signalaient les avantages à retirer de l'émigration (*Correspondances de Savile et de Spanheim*), ceux de France constataient l'arrivée à l'étranger de cargaisons entières appartenant aux réformés. Aussi la déclaration du roi du 31 mai 1685 décrète-t-elle la peine des galères contre les Français passant en pays étrangers; celle du 16 juin y défend leurs mariages sous les mêmes peines; celle du 20 août accorde la moitié des biens des protestants réformés qui sortent du royaume à qui les aura dénoncés, et l'édit de Révocation réitère les « très expresses défenses à tous nos sujets de ladite religion protestante réformée de sortir eux, leurs femmes et leurs enfants de notre dit royaume, pays et terre de notre obéissance, ni de transporter leurs biens et leurs effets, sous peine des galères pour les hommes et de confiscation de corps et de biens pour les femmes. » Aux ministres seuls il était enjoint de sortir de France quinze jours après la publication de l'édit, délai réduit à vingt-quatre heures pour le célèbre Claude et refusé à beaucoup d'autres. Il en partit six cents : plusieurs durent abandonner leurs enfants, à qui le droit de les accompagner fut refusé. Tous les laïques, sauf de rares exceptions (les fils de Duquesne, Schomberg, Ruvigny et quelques dames nobles), durent rester, d'abord sous la garantie dérisoire du dernier paragraphe de l'édit, leur permettant de demeurer « sans pouvoir être troublés ou empêchés, » mais bientôt avec l'obligation expresse de faire acte formel de catholicité. — Quand il ne fut plus possible de se faire illusion, aux dix mille familles sorties de France de 1681 à 1685 s'en ajoutèrent cinquante mille autres (voir pour les chiffres l'article déjà cité), surtout de l'ouest, du nord et de l'est. Emigration sans exemple et sans pareille d'au moins 400,000 et peut-être de 600,000 protestants, uniquement motivée par les besoins de la conscience, et qui ne s'accomplissait désormais qu'au prix des plus douloureux renoncements, de périls dont les mémoires du temps nous ont conservé le récit. (Fontaine, Nissolle, les Robillard, etc.) Pour les empêcher, on mit tout en œuvre : promesses, menaces, récompenses, châtiments.

Tandis que Louis XIV faisait démentir l'édit de Potsdam et publier des récits mensongers sur les misères endurées en Angleterre par les fugitifs, qu'il chargeait Bonrepaux, en Hollande et en Angleterre, de les engager au retour, qu'il se faisait aider par Jacques II, et qu'il menaçait Genève de toutes ses rigueurs si elle continuait à recevoir ses sujets, qu'il payait les délateurs avec les dépouilles de leurs victimes, il faisait croiser ses navires sans relâche le long des côtes, multipliait sur les frontières les troupes chargées « de traquer comme des bêtes fauves » et d'arrêter les fugitifs, en faisait remplir les prisons de Lyon, des Flandres et de Picardie, ou conduire par bandes entières les hommes aux bagnes de Marseille, de Toulon, des colonies d'Amérique, les femmes dans les couvents et à la tour de Constance. Comme l'a dit Ranke, « l'héroïsme de la conviction se déploie maintenant non dans la résistance, mais dans la fuite. » — Les édits et déclarations sont plus éloquents que tous les commentaires : le 5 novembre 1685, défense à toutes personnes de contribuer à l'évasion ; 20 novembre, nouvelle défense spéciale aux « pilotes lamaneurs ; » 26 avril 1686, établissement de corps de garde le long des côtes avec allocations d'effets et d'argent après arrestations réussies ; 7 mai, les galères à perpétuité contre ceux qui, s'étant convertis, sortiront du royaume sans permission (réponse aux abjurations simulées suivies à l'étranger d'actes de repentance solennelle et de réconciliation avec l'Eglise) ; 1er juillet, délai accordé jusqu'au 1er mars de l'année suivante pour rentrer dans leurs biens à tous ceux qui reviendront et feront abjuration ; et, en presence de l'insuccès de toutes ces mesures, « changement de la peine des galères *en celle de mort* contre ceux qui favoriseront l'évasion des nouveaux catholiques (12 octobre 1687). La déclaration de janvier 1688, confirmée le 31 mars, réunit au domaine les biens immeubles de ceux de la religion protestante réformée sortis du royaume, pour en être fait des baux au plus offrant et dernier enchérisseur ; « à ceux qui découvriront de ces biens cachés ou recelés, » il sera donné moitié de la valeur des meubles et pendant dix années la moitié de la valeur des immeubles ; les sommes « très considérables » payées pour la capture, conduite et nourriture des fugitifs arrêtés en route seront répétées sur les biens (17 février 1688) ; on prendra sur les revenus les pensions des convertis (10 novembre 1688, 8 janvier 1689, 19 juillet et 8 septembre 1690). — Cependant l'émigration continuait toujours, et Vauban, presque seul dans son blâme énergique, déplorait déjà par un mémoire adressé à Louvois, la désertion de cent mille hommes, la sortie de soixante millions, la ruine du commerce, les neuf mille matelots, six cents officiers, douze mille soldats passés dans les rangs de l'ennemi. Grâce à ce concours Guillaume d'Orange venait de détrôner le faible et fanatique Jacques II. Mais le roi est impitoyable ; la seule concession est que ceux de ses sujets qui serviront dans les troupes du roi de Danemark, son allié, ou se retireront à Hambourg jouiront de la moitié de leurs revenus (ordonnance du 12 mars 1689). Il consent aussi à expulser du royaume quelques gentilshommes huguenots dont l'opiniâtreté a résisté aux couvents et à la Bastille (parmi eux Béringhen qui, renonçant à tout pour sa foi, écrira dans ses *Cinquante lettres*

d'exhortation : « entre 200,000 Réfugiés je suis le seul qui puis me glorifier d'être mari sans femme, père sans enfants, conseiller sans charge, riche sans bien »). Le 30 juillet, exil et confiscation des biens des parents, enfants ou femmes de ceux qui servent les ennemis. En décembre 1689, alors que l'incendie du Palatinat vient de détruire les vieilles églises du premier Refuge qui s'étaient fraternellement ouvertes au second, Louis XIV décrète que les plus proches parents et légitimes héritiers des religionnaires entreront en possesion de leurs biens: c'était les déclarer à jamais perdus et morts pour la patrie. — Les Réfugiés pourtant ne renonçaient point à y revenir un jour. Sortis de France *en n'emportant*, la grande majorité d'entre eux au moins, *que leur vie pour leur butin* (Saurin), ils croyaient tous encore que l'épreuve aurait un terme, que les enfants envoyés au loin pour conserver leur foi ou que les parents séparés violemment de leurs enfants, reformeraient la famille protestante sous le toit paternel. Avec une ardente espérance ils relisaient l'*Accomplissement des Prophéties*, dans lequel Jurieu leur annonçait, de par l'Apocalypse, la fin prochaine de l'exil. Jusqu'à la paix de Ryswick ils refusaient de s'organiser à demeure dans les asiles qu'on leur avait offerts, et même quand ils tâchaient de se grouper par paroisses afin de revenir tous ensemble dans le pays si regretté, ils se considéraient encore comme étrangers et voyageurs et ne voulaient point se bâtir de temples. Aux premières rumeurs pacifiques ils avaient suivi l'impulsion du min. Orillard et préparé la formation, à la Haye, d'un Comité destiné à défendre leurs intérêts dans les négociations générales qui allaient s'ouvrir. Il s'assembla le 18 mars 1694 : à Berlin une Commission ayant pour secrétaire Gaultier de Saint-Blancard s'associait à ces démarches mais avec une grande réserve; les Réfugiés en Angleterre s'abstenaient; les Directions de la Suisse adressaient au contraire des pleins pouvoirs à Elie Benoît, rédacteur du « Mémoire au sujet du rétablissement des églises de France. » Deux jours avant la signature de la paix l'ambassadeur d'Angleterre obtenait à grand peine des plénipotentiaires français l'envoi au Roi d'un autre mémoire des alliés protestants en faveur des religionnaires : Louis XIV refusa de le recevoir; les fugitifs ne sont que des rebelles. Lorsque le traité fut conclu, et que, malgré leurs jeûnes solennels, malgré cette intervention des princes, ils en demeurèrent exclus (voir la notification de la cour au consistoire de Berlin avec ordre de la communiquer à toutes les églises françaises des états, de la déclaration de l'ambassadeur de France aux alliés « que les réfugiés ne seraient admis à rentrer qu'après abjuration; » même notification des Etats-Généraux aux Eglises des Pays-Bas, 1698), au premier et profond découragement succéda une réaction virile: adoptant comme patries définitives celles qui les avaient chrétiennement accueillis, ils y appelèrent leurs coreligionnaires qu'ils ne pouvaient plus songer à revoir en France. Cette émigration compléta la ruine de localités que l'activité huguenote avait rendues florissantes et prospères. Les intendants, intéressés à ne pas exagérer les désastres, étaient cependant forcés de constater l'effrayant dépeuplement, l'envahissement de la misère, les

100,000 religionnaires partis de Saintonge, les 180,000 de Normandie et leurs 24,000 habitations désertes, l'appauvrissement de la Picardie, de la Champagne, du Lyonnais, du Dauphiné, et l'étranger attirant à lui les meilleurs ouvriers de la France. Pour les rappeler le roi donne deux déclarations successives : le 10 février 1693, il leur permet de rentrer dans les six mois ; le 29 décembre, il promet de leur rendre leurs biens... mais toujours à condition de se convertir : ils ne reviennent pas. Le 4 février 1699, il défend à ceux qui ont abjuré de sortir du royaume sans permission, et, le 13 septembre, décrète la peine des galères contre tous ceux qui sortiront « soit de la religion, soit réunis. » Pour les empêcher de préparer leur départ en réalisant leurs biens, une déclaration du 5 mai 1699 défend à ceux qui *ont fait* profession de la religion protestante réformée de vendre sans permission expresse les immeubles et l'universalité de leurs meubles ou d'en disposer si ce n'est pour leurs héritiers directs, durant trois années ; interdiction prorogée tous les trois ans jusqu'en 1723. Le 5 décembre, défense aux capitaines de vaisseaux d'embarquer des nouveaux catholiques. — Poursuivant la guerre contre l'hérésie jusqu'au dehors de son royaume Louis XIV exige du duc de Savoie, Victor-Amédée II, le rappel d'un édit protecteur et l'expulsion des réfugiés français et de tous les protestants des vallées vaudoises autrefois françaises (1er juillet 1698), d'où une émigration considérable dans le Wurtemberg et la Hesse. Le 23 octobre 1703, un arrêt du conseil accorde au sieur Bertin, qui s'engage à retrouver les biens et effets cachés appartenant à des religionnaires en fuite, le tiers de ses découvertes : un autre (2 août 1704) s'occupe de la régie des biens et un (12 avril) la fait bénéficier d'un legs à un ministre réfugié. — En 1704 avait eu lieu le départ, autorisé sur la demande expresse du prince de Conti, mais entravé de mille manières, de deux mille Orangeois qui, par la Suisse, gagnèrent le Brandebourg. — En juillet 1705 on publie un édit, expliqué en décembre, contre ceux « qui étant relégués s'absentent du royaume. » Enfin l'ordonnance du 18 septembre 1713 réitère les défenses faites aux nouveaux convertis de passer dans les pays étrangers et aux réfugiés de venir en France sans permission. Le traité d'Utrecht venait d'être signé, et, comme à Ryswick, on y avait sciemment ignoré les revendications des réformés exposées dans une lettre du Consistoire de Berlin aux gouvernements et aux pasteurs d'Angleterre et de Hollande. La déception, cette fois, fut plus aisée à supporter. La génération des premiers exilés volontaires disparaissait de jour en jour. Jurieu n'était plus ; les enfants nés dans l'exil connaissaient surtout leur patrie nouvelle. En 1709, l'Eglise française de Londres avait refusé de s'unir aux démarches du marquis de Duquesne pour l'obtention du retour des Réfugiés : à Utrecht, on s'efforça d'obtenir moins cette rentrée que le soulagement des frères restés en France et que Saurin exhortait à « sortir de Babylone. » Seul le noyau établi en Suisse ne désespérait pas du protestantisme français, et l'année même de la mort de Louis XIV, Antoine Court jetait les premières bases de sa résurrection. — Sous la Régence, les expatriations sont presque insignifiantes, et Basnage adresse de

Hollande à ses coreligionnaires restés en France l'exhortation à demeurer soumis au roi et à se tenir en garde contre les intrigues de l'étranger. La déclaration du 14 mai 1724, confirmation de l'Edit de Révocation, provoque de nouvelles fuites, surtout dans les provinces du Nord, vers l'Angleterre et les Provinces-Unies. Bientôt cependant les réformés se rassurent et n'écoutent point les offres du duc de Brunswick (1746), du comte de Zinzendorf ou du comité d'Irlande (1747). A ceux qui s'en étonnent, Court répond en invoquant l'amour de la patrie et l'espoir de temps meilleurs, et pourtant l'orage éclate une fois encore en 1751. Une bande de fugitifs atteint Londres en mars 1752, sous la direction de M. de Bellesagne, une autre en juin est conduite par Coste à Genève. Malgré les ordres d'interception des passages donnés par M. de Saint-Florentin, « afin de prévenir par tous les moyens la perte que l'Etat peut en souffrir », deux troupes parviennent à gagner l'Angleterre ; mais quelques-uns reviennent bientôt dans leurs foyers, et ce retour arrête l'émigration. A partir de 1753, les Eglises du Refuge ne reçoivent plus d'adjonctions de France. — Plusieurs d'entre elles sont déjà en décroissance ; il y a des noms qu'on ne retrouvera plus lors de la célébration solennelle du premier jubilé de la Révocation, deux ans avant la signature de l'Edit de tolérance par Louis XVI, et cinq ans avant le décret réparateur de l'Assemblée constituante : « Toutes personnes qui, nées en pays étranger, descendent en quelque degré que ce soit d'un Français ou d'une Française, expatriés pour cause de religion, sont déclarés naturels français et jouiront des droits attachés à cette qualité, si elles reviennent en France, y fixent leur domicile, et prêtent le serment civique. » L'article 12 ordonnait restitution aux familles des biens confisqués se trouvant encore aux mains de la Régie (15 déc. 1790). Ce grand acte, qui annulait dans les limites du possible l'Edit révocatoire de Louis XIV, et dont le bénéfice n'a pas cessé d'être applicable, arrivait trop tard pour en effacer les conséquences. Un petit nombre de descendants des Réfugiés en profitèrent; ce furent surtout ceux établis en Suisse. Partout ailleurs l'acclimatation s'était accentuée et préparait la fusion définitive. En Angleterre elle était déjà complète ; le contre-coup des guerres de l'Empire la réalisa en Allemagne et en Hollande : à la chute de Napoléon, la plupart des familles du Refuge avaient traduit leurs noms, et le culte dans la langue des ancêtres était supprimé, faute d'auditeurs pour le comprendre, tandis que dans plusieurs des paroisses l'organisation ecclésiastique elle-même se perpétuait. On a remarqué que les Eglises fondées avant la Révocation ont presque toujours survécu à celles qui l'ont suivie. — C'est dans chacun des Etats protestants qu'il faut reconstituer l'histoire du Refuge. Ces Eglises, disséminées sous tant de cieux, ont entre elles, en effet, sauf pour les négociations de Ryswick, des rapports plus accidentels que réguliers; relations de charité et d'assistance mutuelle, tournées de MM. de Rochegude et de Miremont au dix-septième siècle, de Duplan en 1724, en faveur des protestants de France et du séminaire de Lausanne. On ne trouve plus rien qui rappelle l'organisation d'ensemble essayée à Emden en 1571 : cependant les Wallonnes des Provinces-Unies qui formaient le noyau

le plus compact, et, pendant le règne de Guillaume III, étaient en correspondance facile, quoique non officielle, avec l'Angleterre (voir la non-admission de délégués d'Eglises anglaises au synode de 1691), servirent plus d'une fois de directrices morales ou de soutiens effectifs aux Eglises françaises et vaudoises éparses en Allemagne, surtout à celles du sud; mais la plupart des princes protecteurs des Réfugiés ne les eussent point laissés participer hors de leur frontière à des synodes dont chez eux ils leur avaient interdit le fonctionnement. — Les Réfugiés sont loin d'avoir rencontré partout un même accueil. Fortement constituées dans les Provinces-Unies, leurs Eglises rencontrèrent, dans plusieurs Etats allemands et en Suède, l'opposition luthérienne la plus intolérante, et en Grande-Bretagne finirent par succomber presque toutes à une fusion dans l'anglicanisme. Il s'en est peu fondé dans la Suisse qui avait été la principale étape des Languedociens, Dauphinois et Vaudois, mais qui, après s'être épuisée à recevoir et à réconforter les Réfugiés, n'en put conserver à demeure qu'un nombre restreint. Les plus fortes émigrations se sont déversées en Hollande et en Angleterre, au moins cent mille âmes dans chaque pays; puis en Brandebourg et en Hesse, où elles ont revêtu le caractère de colonisations homogènes et autonomes; enfin dans les futurs Etats-Unis. — Tous ceux qui ont accueilli les Réfugiés, et on ne saurait dans beaucoup de cas assez louer l'élan et la grandeur de cet accueil, ont reçu d'eux en retour, en progrès industriels, commerciaux, agricoles, en culture intellectuelle, en dévouement à toute épreuve, une réelle compensation. Perfectionnant les industries de l'Angleterre et des Pays-Bas et les initiant à quelques branches nouvelles, ils ont apporté à certains cantons de la Suisse et surtout au Brandebourg toutes celles qui leur manquaient : les affranchissant de la tutelle manufacturière de la France, ils en ont fait à leur tour des centres de production et d'exportation au dehors. Leur influence morale dans l'Europe entière et jusqu'en Amérique a de beaucoup dépassé leur nombre. Eux et leurs descendants ont figuré au premier rang des hommes qui ont fait honneur à leurs divers pays d'adoption. Leurs plumes vengeresses dénonçaient à leurs contemporains et à la postérité le monarque dont l'absolutisme n'avait pas su respecter les droits de la conscience : leurs bras, dont il avait refusé les services, firent triompher la cause de ses adversaires, et l'on a vu de ces bannis revenir comme ambassadeurs auprès de celui-là même qui les avait proscrits. Ils ont rendu la vie et la fertilité à des terres dévastées par la guerre de Trente ans, préparé la grandeur de la Prusse, aidé et consolidé la révolution libérale de l'Angleterre et sa continuation sous la maison de Hanovre, affermi la puissance politique et commerciale de la Hollande, implanté jusqu'au cap de Bonne-Espérance les vignes du Languedoc, répandu la culture et les lettres françaises sur les bords du Léman. En regard des innombrables résultats de cet exode, comment ne pas redire avec Charles Weiss, aux travaux duquel toute étude sur le Refuge doit commencer par rendre hommage : « Ce que l'étranger a gagné, la France l'a perdu. »

1. Hollande. — Vingt ans avant la Révocation, des pasteurs arbitrairement dépossédés, des professeurs désireux de poursuivre en paix leurs

études, de grands commerçants, quelques manufacturiers, des habitants de toutes les classes des provinces maritimes, étaient déjà venus chercher un asile dans la république des Provinces-Unies et s'étaient rattachés aux trente églises wallonnes. L'ambassadeur d'Avaux évaluait (1668) à huit cents le nombre des familles réfugiées. Aux premières dragonnades dans le Poitou répondit aussitôt un développement formidable de l'émigration, prenant (selon Weiss) dans les dernières années du siècle, les proportions d'un événement politique. La Frise, dont les députés aux Etats-généraux s'étaient signalés jusque-là comme les partisans les plus résolus de l'alliance française, fut la première (1er mai 1681) à offrir aux protestants expatriés un asile et les droits communs, y ajoutant, le 16 octobre, une exemption de tous impôts pendant douze ans : celle décrétée par la municipalité d'Amsterdam le 23 septembre (et en 1683 par Harlem), s'étend aux droits d'octroi. Le 25 septembre les Etats de Hollande promettent ces immunités « aux protestants opprimés des autres pays; » on ne prononça le nom de la France qu'après la Révocation. Cependant, sur l'initiative prise par le synode wallon, le pensionnaire Fagel proposait aux Etats d'ordonner une collecte générale en faveur des religionnaires réfugiés dans la province, et leur affluence obligeait le synode suivant à prendre des mesures d'ordre à leur endroit. En janvier 1685 Amsterdam compte 2,000 Français; en juillet les familles de Sedan arrivent à Maëstricht, et quand s'ouvre en septembre le synode de Delft, l'article 1er des Actes constate l'émotion profonde que ressent la Compagnie en accueillant du Bosc et douze de ses collègues : dans le dessein de les « consoler autant qu'elle le peut elle déclare appelables ces constants et fermes confesseurs de la vérité et du témoignage de Jésus; » elle prévoit que « la désolation générale arrivée aux Eglises de France ne peut manquer d'amener en ces provinces un plus grand nombre de disetteux et d'affligés ; elle essaiera de faire imiter partout les sacrifices charitables dont Amsterdam a pris l'initiative. » Fagel, peu de jours après, décrivait aux Etats de Hollande la persécution des protestants de France et soulevait l'indignation du pays tout entier; le 21 novembre on prescrivait un jeûne et des collectes; celle de Leyde produisit en un seul jour (5 décembre) 19,789 florins. En 1690 le diaconat wallon distribuait 210,000 francs de secours. C'est que l'accroissement de l'immigration dépassait toutes les prévisions : un agent du comte d'Avaux l'évaluait à 75,000. En 1698 il en arrivait du Palatinat ; les Etats ne savaient plus comment y pourvoir : à deux reprises, 1686 et 1703, il fallut accueillir une partie des Orangeais expatriés. Trente ans plus tard la province de Hollande acceptait encore 400 Vaudois cantonnés d'abord à Isseldom ; après avoir toujours soutenus leurs compatriotes par d'abondants subsides (Amsterdam 38,150 florins en 1687), elle réunissait pour eux un fonds de plus de 300,000 florins (S. de Deventer, 1734). Quand Duplan réussit à faire former la Commission dite « pour les Eglises de France » composée des pasteurs de Leyde, Amsterdam, Rotterdam et la Haye, les Etats de Hollande et de la Frise accordèrent un don de 2,000 florins, renouvelé jusqu'en 1793, pour l'entretien des pasteurs sous la croix, des étudiants à Lausanne et

l'envoi de livres de piété en France; Chion d'Orange menait la correspondance. En 1752, enfin, on mentionne des familles entières qui sortent journellement de France. — Dans ce Refuge aux Pays-Bas, le plus important de tous, il n'est point de classe de la population protestante qui ne soit largement représentée. La Frise avait réitéré son premier appel, l'accompagnant de donations de terres : c'est là et dans la baronnie de Breda, propriété de la maison d'Orange, que se fixèrent de préférence les quelques cultivateurs, venus surtout du Poitou. Les grands négociants de Bordeaux, Rouen, Havre, dont plusieurs étaient parvenus, avant la Révocation, à faire passer une partie de leurs biens à l'étranger, (d'où l'élévation du crédit public par l'abondance du numéraire), ouvrirent des maisons bientôt florissantes à Amsterdam, la Haye, Rotterdam. Cette dernière ville, refuge d'innombrables malheureux, en comptait 3,000 un mois après la Révocation, émigrés en masse de Normandie. Les provinces et les municipalités rivalisaient dans les faveurs aux artisans. Middelbourg leur accordait dix années de franchise (octobre 1685), Utrecht et Bois-le-Duc douze, Groningue quatorze par une Résolution traduite en français et très répandue. On les admettait, à volonté et sans épreuves, dans les corporations et maîtrises : aussi les développements furent-ils rapides. P. Baille, de Clermont-Lodève, nommé directeur général des manufactures d'Amsterdam, y établit cent dix métiers à fabriquer les soieries, lainages et chapeaux; Cabrier recevait une pension et les outils nécessaires pour monter une maison de taffetas lustrés, comme celle qu'il avait dirigée à Lyon : tout un quartier de la ville se peuplait d'ouvriers français. Rotterdam s'enrichissait par l'industrie des chapeaux dits caudebecs, le gouvernement augmentant les droits d'importation; Harlem par celle des pluches et velours à fleurs, à l'instar de Lyon et de Tours, des gazes et fils employant 3,000 métiers, des toiles occupant vingt manufactures, les unes fines, revendues comme françaises, les autres dites noyales comme les bretonnes, pour les voiles de navires; Naarden par ses velours, Amersfort par ses marseilles, Zaandam par ses moulins à tabac et à couleurs. Outre les industries importées il faut citer celles déjà connues et transformées : le perfectionnement des velours d'Utrecht, draps et serges, de la taille des diamants, des raffinages, teintures, tanneries, et les belles manufactures de papier transplantées d'Angoulême par Vincent. La diminution annuelle des importations de France aux Pays-Bas s'éleva selon les Annales du commerce de Macpherson à 1,700,000 livres sterling. — Favorisés plus que les nationaux, les Réfugiés se contentèrent de la petite bourgeoisie : quand ils eurent surmonté les difficultés de l'installation première, parvenus à l'aisance, plusieurs même à la richesse, ne songeant plus au retour, ils reçurent avec la naturalisation complète, les responsabilités et les charges des autres citoyens. Les états de Gueldre, de West-Frise et de Hollande les leur attribuèrent en 1709, la Zélande 1710 : les Etats-généraux en 1715 appliquèrent à toutes les provinces le décret de 1709 avec suppression graduelle des privilèges; leur cessation porta un coup funeste aux industries introduites par les Réfugiés qui déclinèrent de plus en plus dans la seconde moitié du dix-huitième siècle; celles qu'ils

n'avaient qu'améliorées continuèrent seules à soutenir la concurrence de l'étranger. — Si les municipalités s'occupaient surtout des artisans et des industriels, c'est auprès du prince et de la princesse d'Orange que les Réfugiés appartenant à la noblesse et à l'armée avaient trouvé l'accueil le plus hospitalier. Se choisissant des dames d'honneur francaises, Marie prit sous son patronage les Maisons de Refuge établies à Harlem, (Société des dames françaises), par le charitable marquis de Venours, à Schiedam et à la Haye par M^me^ de Dangeau, à Rotterdam par M^me^ de Soustelle, et les pensions de Delft, Utrecht, Noot et Harderwijk, sous la surintendance générale de M^me^ du Moulin, née de Venours, avec allocations des Etats et des grandes villes. Guillaume d'Orange, après s'être attaché deux pasteurs de Charenton, Claude et Ménard, s'empressa de retenir les militaires réfugiés : l'arrivée de ces victimes de son plus grand adversaire lui apportait à la fois la force morale qui lui manquait pour entraîner l'assentiment des Etats à ses vastes projets, et la force matérielle indispensable pour les réaliser. Ce ne fut pas sans des instances répétées, et sans avoir annoncé qu'à défaut de subsides du gouvernement il prendrait à sa propre charge toute la dépense, qu'il obtint de répartir les officiers dans les régiments, de leur faire allouer 180,000 florins par an, de placer des compagnies, presque entièrement françaises, à Breda, Maëstricht, Berg-op-Zoom, Bois-le-Duc, Zutphen, Nimègue, Arnhem, Grave et Utrecht; ils avaient prêté le serment d'obéissance « aux Etats généraux, à son altesse et au Conseil d'Etat. » En 1688 trois régiments d'infanterie, un escadron de cavalerie, 736 officiers francais formaient l'élite de l'armée qui renversa Jacques II. Au premier rang brillaient Schomberg, Ruvigny, Belcastel, Montége, Lislemarets, de Vicouse, Goulon, Collot d'Escury, de Rochebrune, les ingénieurs d'Ivoy et du Ry. Les marins réformés, émigrés en masse, ou « nouveaux convertis » désertant les navires de France dans les ports même de la Hollande, apportèrent à ses vaisseaux de guerre les équipages qui leur faisaient défaut : ils étaient 800 en 1686, saintongeais, normands, bretons et gascons, sans compter tous ceux qui, établis à Dordrecht, doublèrent le mouvement de la pêche à la baleine sur les côtes groenlandaises. Seuls les fils de Duquesne renoncaient à une expédition de dix vaisseaux destinée à conduire aux Mascareignes (ou Nouvel Eden), une colonie de Huguenots indépendants, quand ils apprirent que le but réel des Etats-généraux était de s'emparer de l'île Bourbon et d'y supplanter le pavillon de la France. — L'influence militaire des Réfugiés fut décisive pour la Hollande et pour Guillaume; l'influence politique ne le fut pas moins. « Les affaires des huguenots de France ont poussé les bourguemestres d'Amsterdam comme ceux de Leyde à se raccommoder avec le prince d'Orange » écrivait d'Avaux; et plus tard : « Les fugitifs ont tellement animé les calvinistes de ce pays-ci qu'il est fort à appréhender que le prince d'Orange ne trouve des secours dans les États-généraux qu'il n'aurait pas eus autrefois. » En 1689 c'est Brousson qui apporte à Guillaume le plan de la confédération protestante que réalisa la ligue d'Augsbourg; les réfugiés dans les Provinces-Unies aident à entrer en relation avec ceux de l'Angleterre. Plus tard Basnage devait diriger les

négociations entre la Hollande et son ancienne patrie. — Mais c'est par leurs écrits que les hommes d'élite du Refuge devenaient surtout redoutables. De Rotterdam, où l'Ecole Illustre, fondée en 1681 par la Corporation du Commerce sur l'initiative de Paëls, avait offert des chaires à Jurieu et à Bayle expulsés de celles de Sedan, de la Haye où Claude était devenu chapelain de la cour et historiographe des Etats, partaient ces pamphlets virulents, ces feuilles volantes, ces longues et douloureuses histoires de la persécution qui, multipliées par les imprimeries des Pays-Bas, dénonçaient à l'Europe entière le despotisme de Louis XIV. Les *Soupirs de la France esclave*, les *Plaintes des protestants de France*, *l'Histoire de l'édit de Nantes*, *la Politique du clergé de France*, l'*Etat des Réformés de France*, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, jusqu'aux récits des souffrances d'un Marteilhe ou d'un Elie Neau, tout devenait une arme dans cette guerre contre l'impitoyable oppresseur des consciences. « C'était comme une seconde France sur la frontière même du royaume; mais une France libre... Pendant un siècle les presses hollandaises furent la voix de l'opposition » (S. de Sacy). Elles étaient avant tout celle de la revendication du plus saint des droits, celle de la justification de ces Réfugiés dont on affectait de nier les souffrances, et qu'on calomniait après les avoir proscrits. Pour tromper les agents du roi, imprimeurs et éditeurs se dissimulaient sous des pseudonymes, du Marteau de Cologne et Leblanc de Villefranche. A côté des librairies célèbres depuis le seizième siècle les Français en avaient fondé d'autres; il suffira de citer celle d'Huguetan et l'imprimerie du graveur Bernard Picard. La langue et l'esprit français se popularisaient avec ces livres qui ne cessaient de tenir en éveil l'attention du public lettré. En Hollande plus de censures : la critique, souvent la plus hasardée, sut en profiter, et les philosophes du dix-huitième siècle utilisèrent plus tard à leur tour les presses des Provinces-Unies. Avant de se livrer au gigantesque labeur de son dictionnaire, Bayle ouvrait une voie indépendante et féconde dans les « *Nouvelles de la République des lettres*, » continuées par l'*Histoire des ouvrages des savants* de Basnage de Beauval, et les *Bibliothèques* de Jean Leclerc, tandis que les *Lettres sur les matières du temps*, le *Mercure historique et politique de Leyde*, et les *Nouvelles extraordinaires* de Luzac devenues la *Gazette de Leyde* préludaient à nos journaux politiques modernes. Barbeyrac étudiait le droit des gens, Bernard, Lyonnet, Désaguliers les sciences exactes, Basnage la religion des Eglises réformées et l'histoire des Juifs, Janiçon l'état de la république des Provinces-Unies. Il s'y joignait toute une littérature sacrée, lettres pastorales, recueils de prières, sermons destinés plus encore aux fidèles « demeurés sous la croix des afflictions » qu'à ces troupeaux qui se pressaient sur la terre d'exil autour des chaires d'un du Bosc, d'un Superville, et du plus éloquent de tous, Jacques Saurin, remplissant pendant un quart de siècle, avec un incomparable éclat, la charge créée pour lui de ministre des nobles à la Haye. — C'est que, si la France protestante semblait s'être reconstituée en Hollande, elle l'était surtout dans la personne de ses pasteurs. Les plus illustres figuraient parmi les 202 présents au synode

de Rotterdam, 1686 (*Bull.* vi). Les provinces se les étaient partagés, les distribuant dans les villes principales (Amsterdam 16, Leyde 8, Harlem et Dordrecht 7, Delft 6, Gouda 5), assignant des pensions de deux à quatre cents florins à ceux qui n'occupaient ni les places supplémentaires créées dans les anciennes églises wallonnes, ni celles des trente-quatre paroisses nouvelles (2 constituées en 1684, 3 en 1685, 15 en 1686, 3 en 1687, 5 en 1688). Ces églises fortifient en la continuant l'organisation synodale wallonne : elles se partagent en trois provinces classicales, Hollande, Zélande et pays d'outre-Meuse; lorsqu'il se présente une affaire urgente le synode désigne un certain nombre d'églises d'une même province pour la traiter; c'est ce qu'on nomme une *classe*. Elles ont, dans les églises déclarées *synodales*, leurs réunions générales bisannuelles qui sanctionnent les vocations que les consistoires adressent aux ministres, entretiennent leurs écoliers et leurs proposants et désignent, à chaque session, des églises dites *examinatrices* pour contrôler les publications faites par les pasteurs. Souvent généreuses pour leurs sœurs wallonnes du Palatinat ou vaudoises du Wurtemberg, elles forment des caisses pour les émigrants; en 1752 Rotterdam et Middelbourg sont encore villes *boursières*; leur charité envers les confesseurs sur les galères est inépuisable. Pourquoi faut-il qu'en reprenant sur la terre étrangère les traditions interrompues pour eux dans leur plénitude depuis près d'un demi-siècle, les fidèles représentants de la grande Eglise de France n'aient point su oublier les luttes stériles qui l'avaient divisée? Dans l'épreuve de tous ils ont eu le triste courage de fermer leur cœur à quelques-uns; par la plus étrange inconséquence dans des persécutés, celui de condamner la tolérance tant civile qu'ecclésiastique; suivant l'impulsion de Jurieu de faire adopter, en 1686, au synode de Rotterdam, la résolution qu' « on ne déclarera aucun pasteur appelable avant qu'il n'ait assuré sa conformité de doctrine avec la confession de foi et les arrêtés de Dordrecht », et en 1690, à celui d'Amsterdam, malgré Jaquelot, le règlement pour maintenir l'orthodoxie (Voir sur ces « fameuses disputes » du Refuge les articles Jurieu, Bayle, etc). La réaction tolérante préparée par Elie Saurin, et que soutinrent Barbeyrac, Leclerc, Pégorier, ne l'emporte qu'après la mort de Jurieu. — Eglises : celles de cette seconde période, sauf *Bleigny*, 1668 à 1672, 1679 à 1802, sont toutes issues du Refuge. Ce sont d'après les travaux de M. le Pr Gagnebin, par provinces et avec les noms de leur premier pasteur : Brabant septentrional : *Berg-op-Zoom*, 1686-1827 (J. Le Noir, sieur de la Morlaix), prédications françaises à la garnison depuis 1586. *Grave*, 1686-1781 (Simon de Vaux, de Calais). Frise : *Balck*, 1684-1721 (Fournier). *Harlingue*, 1686-1719 (Ez. Barbauld, de Saint-Martin-de-Ré). *Franequer*, (1686-1808 Le Monon). *Sneeck*, 1686-1693 (Lamigue, seul). *Bolswaerd*, 1688-1715 (Arnaud, de Langlade, seul). Gueldre : *Arnhem*, 1684 (Vernejou, de Bergerac); essai d'établir le culte dès 1640. *Zutphen*, 1686-1821 (Sam. Basnage). *Hattem*, 1686-1714, éteinte faute de membres (Ducla). *Bommel*, 1686-1705 (Roussier, de T. Charente, seul). *Tiel*, 1686-1705 (Latané, de Montbeton, seul). *Harderwyk*, 1687-1816 (Rivasson, de Sigoulez). *Doesbourg*, 1688-1714 (?) (Robert, de Saint-

Christophe, de Ligneron, seul). Nord-Hollande : *Enckhuysen*, 1687-1722 (Roufrange, seul). *Wesop*, 1689-1698 (Pelet, de Nîmes). Sud-Hollande : *Gorcum*, 1686-1824 (Gantois, de Sedan et son fils de Sancerre). *Schiedam*, 1686-1827 (Galand, de Menil-en-Joué et de Larrey, de Luneray). *Voorbourg*, 1688-1813 (Yves et Rou, de Lorges), culte encore pendant l'été. *Noordwyck*, 1690-1692 (Le Blanc de Beaulieu, seul). *Leerdam*, 1700-1711 (de Marolles, seul). *Viane*, 1725-1818 (Jalabert). Overyssel : *Zwolle*, 1686 (Bech, de Saint-Marcellin). *Deventer*, 1703-1823, prédications depuis 1692 (Cordes). Utrecht : *Amersfoort*, 1687-1710 (Bénion, de la Jarrie, seul). *Montfoort*, 1688-1744 (Sigalon). Zélande : *Veere*, 1685-1818 (Catel, de Compiègne). *Aardenbourg*, 1686-1812 (de la Ressesguerie), prédications dès 1612. *Cadzand*, 1686-1797 (Trouillart, de Calais). *Oostbourg*, 1686-1818 (Georges, de Vitry-le-François). *Tholen*, 1688-1818 (Laurent, de Gercy). *Vals* avait été rattachée au corps wallon en 1684; elle a duré jusqu'en 1797, a obtenu en 1816 un pasteur prêchant alternativement en allemand et en français, mais a perdu depuis l'usage de cette langue. L'église de *Groningue* en Gueldre, où la présence simultanée de dix pasteurs réfugiés pensionnés par les Etats fit dresser un consistoire en 1686, ne fut réunie au synode qu'en 1780. Cette agrégation ne fut jamais autorisée pour *Dwingelo*, Drenthe, 1686-1710 (du Soul, de F.-le-Comte), pour *Hoorn*, N. Holl., 1685-1718 (Ph. Le Noir, de Blain), pour *Schoohoven*, S. Holl., 1699-1706 (de la Bonne, seul) qui n'eut pas de consistoire régulier. Une dernière église fut fondée à *Eysden*, près la frontière belge, 1790, agrégée au synode mais éteinte vers 1805. *L'Ecluse* obtint de la classe de Zélande un pasteur français en 1677, mais l'opposition persistante des conducteurs de l'Eglise flamande ne permit pas de l'en détacher avant 1724 (Trosselier); le Conseil d'Etat n'autorisa pas l'adjonction au corps wallon ; le dernier culte français eut lieu en 1806. — La place de second ministre de l'Olive fut supprimée en 1679; la première fut occupée jusqu'en 1790 avec une vaste sphère d'activité. De 1708 à 1713 les Hollandais, maîtres de *Lille*, y rétablirent l'Eglise avec temple et pasteur rétribué par la municipalité; de même à *Aire*, 1710-1713 ; à la reprise par la France, une partie du troupeau lillois s'établit dans les Provinces-Unies, charitablement accueillis par le synode qui s'occupa aussi de se rattacher les Eglises nouvelles formées dans les villes des Pays-Bas autrichiens où, par le traité d'Utrecht, la Hollande avait droit de tenir garnison. Aussitôt la renaissance de ces églises le synode s'en préoccupe, 1710-1711; admettant leurs députés à assister à ses délibérations, mais non à y prendre part (1715), il les invite (1717) à se conduire selon la discipline, et les agrège à son corps (mai 1726) d'après le décret des Etats généraux. Elles sont dites Eglises *de la Barrière* : *Menin*, *Tournai*, *Ypres*, établies toutes trois en 1710 et dissipées par la guerre de 1744; Tournai reprend de 1749 à 1782, Ypres de 1749 à 1762. *Furnes*, 1710. *Namur*, 1713-1782. — Dans cette période deux nouvelles églises de Colonies dépendirent des synodes wallons. Ils donnèrent un pasteur, Ch. de l'Alaine, à *la Berbice*, 1671, visitée après 1673 par le ministre de *Paramaribo*, province de Surinam, église accrue de plusieurs centaines de Réfugiés, surtout artisans

et cultivateurs; on leur doit la plantation « la Providence » : parmi les membres des familles de distinction Nepveu et Coudrie devinrent gouverneurs de la colonie; les pasteurs évangélisèrent aussi les Indiens (premier ministre, Chaillou, 1671; ses successeurs immédiats sont des Réfugiés : Briffaut, Terson, Pierre Saurin; la liste s'arrête en 1783). La Compagnie des Indes orientales, désirant peupler sa possession du cap de Bonne-Espérance, offrait aux Réfugiés passage gratuit, terres, avance de semences, sous condition de prêter serment à la Compagnie et de s'engager à un séjour de cinq années; on exigeait de plus un certificat de religion et de fréquentation des sacrements, signé par un consistoire réformé. Quatre-vingt-dix-sept familles, environ 300 âmes, s'y rendirent en deux convois sous la direction, assure-t-on, d'un neveu de Duquesne (?), 1688, et colonisèrent dans le district de la Perle la vallée dite des Français, établissant des fermes et plusieurs villages. Les principaux sont ceux de la *Perle*, Drakenstein, où était le temple (Simon Daillé), *French Hoek* ou coin français, *Charron* où s'est conservée l'autorité patriarcale d'un ancien élu par eux. En 1739, à la grande douleur des colons, les Hollandais exigèrent la cessation du culte dans la langue française qui disparut bientôt forcément. Les traditions ne sont cependant point perdues, les noms sont presque tous restés français : lors du passage de missionnaires en 1829, les descendants des Réfugiés voulurent assister au culte dans la langue de leurs pères : ils sont environ 4,000, répandus même au delà du district dans les provinces d'Orange et du Transvaal; plusieurs chefs boërs ont du sang huguenot dans les veines. — D'après la liste ci-dessus, trois des églises wallones furent de très courte durée; avant 1725 onze de plus avaient disparu, et encore trois avant le jubilé de la Révocation. En 1793 les trente-deux subsistantes étaient desservies par 48 pasteurs. La fusion des deux races s'accomplit sous la domination royale et impériale des Bonaparte. L'organisation ecclésiastique, durant depuis 1563, fut supprimée en 1810 par le gouvernement français qui s'empara des biens consistoriaux et refusa d'autoriser le synode, remplacé par cinq fondés de pouvoir. Le décret de réorganisation, 1816, ne laissait subsister que 21 églises, plus celle de Maëstricht qui reprenait après une longue interruption. Les épreuves n'avaient point cessé. En 1843 une ordonnance royale, absolument arbitraire, décrétait l'abolition graduelle à la mort des ministres : combattue avec succès et appliquée à quelques églises seulement, elle fut modifiée dans le sens qu'à chaque vacance, avant d'obtenir un congé d'élire, il faut prouver que le troupeau possède encore le nombre réglementaire, 800 âmes pour avoir deux ministres, 1600 pour trois, 3,000 pour quatre. Ces pasteurs, pris autant que possible dans les familles du Refuge, peuvent être choisis à l'étranger sous la confirmation du gouvernement, à condition de subir un « colloquium doctum. » Des anciennes fondations charitables il subsiste les orphelinats et les écoles gratuites placées sous la surveillance des diacres et ne recevant que des descendants de Réfugiés. Eglises encore existantes : Amsterdam, deux temples, 4 pasteurs; le Consistoire est dit *simple* sous sa forme ordinaire, et *double* quand, selon l'ordre ecclésiastique des Eglises réformées du pays, il s'adjoint les diacres;

Rotterdam 3, La Haye 2, Leyde 2, Arnhem, Bois-le-Duc, Breda, Delft, Dordrecht, Groningue, Harlem, Levarde, Maëstricht, Middelbourg, Nimègue, Utrecht, Zwolle; culte à Voorbourg. On ne prêche qu'en français et l'on donne encore la communion en cette langue dans quelques paroisses éteintes officiellement. Depuis une vingtaine d'années quelques Eglises remplacent l'élection des anciens selon le mode de coaptation, par un suffrage de tous les membres, à deux degrés s'ils dépassent cent. Le synode a ressuscité sous le nom de *La Réunion*; s'assemblant tous les ans elle élit une Commission wallonne de cinq pasteurs et trois anciens. L'Eglise réformée de Hollande a pour son ensemble un Synode général de 19 membres, nommés par provinces; le corps wallon en forme une et y est représenté alternativement par un et par deux délégués : tout changement proposé par le Synode doit être soumis à la Réunion classicale et par elle aux consistoires avant de pouvoir être adopté. La Bibliothèque wallonne de Leyde conserve tous les actes qu'il a été possible de recueillir, et une Commission dite des Sept, nommée par la réunion de Harlem, 12 juin 1877, s'efforce avec succès d'augmenter ce précieux dépôt et d'éclairer l'histoire de ce passé vénérable et même glorieux. Les descendants des Réfugiés, entièrement fusionnés avec la population, ont parfois traduit leur nom en hollandais; ils aiment cependant encore à évoquer le souvenir de leur origine. — La Hollande, indépendamment de sa chrétienne hospitalité du Refuge a rendu, aux dix-septième et dix-huitième siècles, de réels services aux réformés et en particulier aux Français, par ses cultes d'ambassade. Ainsi à *Constantinople* où des Genevois s'étaient fixés depuis 1592 et avaient eu de 1627 à 1636 le pasteur Léger. Des huguenots les rejoignirent vers 1666 (pasteur Forestier, 1676). L'ambassadeur de France, étant officiellement protecteur des Eglises du Levant, recevait sous sa bannière même les réformés pourvu qu'ils ne fussent pas nés sujets du roi; mais à partir de la Révocation la présence dans ce petit troupeau de réfugiés de France et du pays de Gex obligea l'église dite des Genevois à renoncer à sa tutelle et à réclamer celle des Hautes Puissances. Harenc, chapelain d'ambassade, la desservit de 1711 à 1717, puis le maître d'école français fit le service jusqu'à l'arrivée du pasteur Gonet de Pragela, (1734-1737), subventionné par Genève. Mais déjà dans les familles réfugiées (85 en 1725, surtout d'orfèvres), on adoptait la langue grecque; les prédications françaises deviennent plus rares quoiqu'elles alternent encore de loin en loin avec les hollandaises avant de cesser tout à fait. Le culte du consulat de Smyrne fut exclusivement hollandais, et il ne semble pas qu'il ait été donné suite à la demande des protestants français réfugiés à Salé au Maroc et assez nombreux pour réclamer en Hollande un pasteur selon le *Mercure historique* de septembre 1699. Pour plus d'une famille parisienne la chapelle de l'ambassade de Hollande fut au milieu même de la capitale une véritable église du Refuge. L'ambassadeur d'Angleterre Walpole avait renoncé à faire célébrer les services en français; celui de Hollande, Hop, y persista malgré le mécontentement du gouvernement, et sous la Régence le pasteur Marc Guitton en faisait jusqu'à trois par dimanche ; à la recrudescence de la persécution on inquiéta fort ce trou-

peau qui avait compté jusqu'à 1,500 communiants. Sous Louis XVI les mariages s'y célébraient presque sans entraves et c'est le chapelain de l'ambassade, Marron, qui devint le premier pasteur de l'Eglise de Paris ressuscitée.

2. Cantons suisses et Genève. — En 1672, tandis que Schaffhouse et Zurich interdisaient les enrôlements pour les armées de Louis XIV, la Conférence des cantons protestants prescrivait des prières publiques en faveur de leurs coreligionnaires de France ; prières ordonnées de nouveau par Berne à l'occasion du jeûne de 1681, introduites dans le culte hebdomadaire et qui préludaient au jeûne solennel célébré cinq ans plus tard en faveur des Réfugiés. On peut fixer à 1682 le commencement de la grande immigration ; elle dura sans interruption pendant trente-huit ans. Genève, qui en 1683 débordait déjà de Réfugiés, continuait par sa position frontière à servir de point de mire à la fois aux persécutés et au persécuteur. Aussi, constamment surveillée et comme rappelée à l'ordre par le résident français, envoyé à demeure peu d'années seulement avant la Révocation, ne pouvait-elle fournir qu'un premier refuge et non un asile permanent. Les plaintes et les menaces du roi ne l'empêchèrent pas de remplir ce devoir dans la plus large mesure, ayant constamment, pendant plus de dix ans, à recevoir, loger et soutenir une moyenne de quatre mille Réfugiés. Ce furent d'abord les deux tiers de la population de Gex, accueillis malgré les lettres péremptoires du roi, (sept. 1685) ; puis une affluence de jour en jour plus grande, surtout de dauphinois et de languedociens, (il en vint plus tard de toutes les provinces), que des bûcherons et des pâtres, entretenus aux frais des villes romandes, aidaient à franchir les passes. Il en arrivait en 1687 de sept à huit cents par jour ; en novembre 28,000 avaient traversé le pays. En 1688 il en vint de relâchés de prison ; on eût voulu les garder : sur l'interdiction du commerce décrétée par Louis XIV, Genève dut prescrire aux Réfugiés de sortir de son territoire (17 oct. 1689), et se borner désormais à les entretenir au passage. De 1682 à 1720 elle consacra 5,143,266 florins à en assister soixante mille (Gaberel). Les dons de la Bourse française oscillent pendant 35 ans entre 90,000 et 150,000 fl. (en 1709, 234,672 ; en 1718, 229,395 fl.). Sur ses seize mille âmes elle comptait 3,300 Réfugiés ou leurs descendants ayant acquis la bourgeoisie. De 1685 à 1700 elle n'avait osé accorder le droit de cité qu'à quelques personnalités distinguées, les Eynard, Claparède, Lecointe, Naville, Boissier, Spon, Sellon, Abauzit, Petitot, et aux fils de Duquesne qui organisèrent la flotille du Léman : elle ne conféra le simple droit d'habitation qu'à 754 Réfugiés. Parmi ces derniers le Midi lui avait fourni des tisseurs de soie et de velours et des passementiers, Nantes les impressions d'indiennes introduites par les Fazy, le Nord 200 orfèvres et bijoutiers en 1685 : (son premier horloger fabricant avait été le bourguignon Cusin ; un siècle après la Révocation cette industrie occupait 6,000 ouvriers). Elle s'était interdit de faire prêcher les pasteurs ayant quitté la France sous le poids d'une peine capitale. En 1713-1714 Genève recueille des galériens. Tous les autres religionnaires fugitifs s'étaient portés dans les cantons suisses et le pays de Vaud. — Le 5

nov. 1685, la faculté de droit de Bâle répondait favorablement à la question : Doit-on accueillir les Réfugiés ? Un mois plus tôt, Berne, au nom de la Diète d'Aarau, sur la requête du pasteur La Porte et de Claude Brousson, et malgré les demandes formelles de l'ambassadeur de France Tambonneau, avait affirmé la résolution de persister dans cet accueil, quand même le roi s'y opposerait : Zurich se déclarait prête à recevoir 3,000 huguenots comme réponse à l'expulsion des Invalides d'un zuricois protestant. La Conférence des Quatre villes (Zurich 1686), offrait ses secours à Genève, et en 1690 l'incorporation à la Confédération helvétique du pays de Vaud (terres appartenant à Berne), assurait la protection de la Suisse entière à l'un des asiles choisis de préférence par les Réfugiés ; en un seul jour il en vint 2,000 à Lausanne. — Il est difficile d'évaluer le nombre des fugitifs qui traversèrent la Suisse et qui, presque tous, y furent secourus : Weiss estime qu'il en resta près de 20,000. La multitude et la continuité de ces immigrants imposaient aux cantons une double tâche : celle de pourvoir à leurs besoins immédiats, de les répartir, d'organiser un système régulier de secours ; et, dans l'impossibilité de les conserver tous, celle aussi de négocier leur établissement sur d'autres terres protestantes. Dès 1683 les collectes annuelles étaient instituées ; en 1684, à l'instar de Genève, on créait à Bâle, Berne, Schaffhouse et Zurich, des Collèges ou *Chambres du Refuge* (Exulanten-Kammer) pour examiner la position de chaque réfugié, et des registres pour les inscrire. Bientôt chacune des villes principales eût sa *Bourse du Refuge*, et une entente s'établit pour le partage des exilés et des subsides : sur cent personnes Berne devait en garder 50, Zurich 30. Schaffhouse n'en prenait que huit, vu ses incessantes dépenses comme porte de sortie générale et de déversement sur l'Allemagne : Bâle qui se trouvait trop près de la France, n'en acceptait que 12 et tendait à en restreindre le nombre. St-Gall, Glaris, Appenzell fournissaient leur part de subventions mais demandaient à ne pas recevoir de Réfugiés ; quelques-uns se fixèrent néanmoins à St-Gall. La République grisonne et Mulhouse, presque enclavée dans l'Alsace, suivirent cette même ligne de conduite. — Neuchâtel, sous la suzeraineté d'un prince catholique français, l'abbé duc de Longueville, envoyait également de préférence des subsides « collectés avec une réserve trop nécessaire ». Cependant aux quelques familles du Refuge antérieur il s'en joignait plusieurs autres en 1685, et Tanneguy Lefèvre devenait recteur du collège ; mais on ne consentait que « sous le bon plaisir de sa seigneurie » aux prédications d'un Réfugié dans le château de M. de Buren, et le gouverneur interdisait celles d'Icard à Neuchâtel. Les Vaudois du Pragela y furent reçus plus librement ; la famille d'Arnaud y séjourna. — Le sixième de tous les dons était versé à Berne, comme à la cité la plus obérée, mais elles l'étaient toutes : l'entretien et les pécules de voyage, malgré des collectes à l'étranger du pasteur Bernard et de M. de Mirmand, menaçaient d'épuiser les ressources du pays. Berne dépensait 50,000 l. par an, de 1683 à 1686, fl. 26,245 ; Schaffhouse en une année 24,149 florins ; Bâle en cinq ans 34,000 l. ; Zurich avait secouru en moins de six ans 23,345 réfugiés : il devenait impossible de

continuer; même le blé manquait. — De 1686 à 1689 on avait encore eu à subvenir à la première émigration vaudoise, 3,324 âmes, dont Berne avait accepté 966, Zurich 682, Bâle 315, Schaffhouse 218, St-Gall 143 avec services religieux spéciaux à Getterkinden et Waldenbourg; et, en 1688, 1,700 Français et Vaudois fuyant l'invasion du Palatinat et qui, avec Arnaud et leurs prédécesseurs, opérèrent en 1689 la Glorieuse Rentrée. — Presque ruinées, Berne et Zurich décident en principe le départ de tous les Réfugiés privés de moyens de vivre, 1690; neuf cents quittent Zurich, mais sur les instances de M. de Mirmand, secondé par le bourguemestre Escher, on patiente encore quatre ans pour les autres, comptant sur les promesses non réalisées de Guillaume III. Enfin en 1694, à la suite d'une nouvelle conférence des villes a lieu un premier départ général, Berne gardant ses 7,000, avec allocations des autres cantons, jusqu'en 1697. L'année suivante, l'expulsion des Français des vallées du Piémont en amenait 2,833 avec sept pasteurs : « Que le Très-Haut nous apprenne à tous, en tous lieux, à supporter les difficultés avec charité et patience. Qu'il nous donne de ne pas nous lasser d'être un refuge pour Sion opprimée », écrit Zurich à Bâle (1698). On les reçoit et on les répartit fraternellement jusqu'à ce que le traité du 15 avril 1699, conclu à Darmstadt par les efforts de Rochegude, leur assure des asiles en Hesse et en Wurtemberg avec subsides des autres puissances réformées. La France, pour les éloigner, permit d'embarquer à Bâle ceux à destinatiou du Palatinat, de la Hesse, du Brandebourg et du Danemark; l'Empire autorisait le passage sur la route d'Ulm. De mai à octobre il en partit 4,414. — En 1703 deux mille réfugiés d'Orange arrivèrent à Genève (voir ORANGE), d'où nouvelle répartition en Suisse : une moitié y reste ; les autres se dirigent, en 1704, par six convois, vers le Brandebourg, suivis, 1710-1711, par une dernière émigration de leurs compatriotes qui séjournent en Suisse plusieurs mois. Après la guerre des Camisards, Villars accorde quelques passeports pour la Suisse à des Cévenols qui ne firent que la traverser (P. Carrière dit Corteis). Le dernier essaim vint des vallées vaudoises du Piémont; 840 s'arrêtèrent de 1729 à 1731 à Berne ; ils étaient tous repartis en 1734. — Neuchâtel avait passé en 1707 sous la suzeraineté du roi de Prusse ; sans doute l'influence des Réfugiés ne fut pas étrangère à l'exclusion du prince de Conti par l'assemblée des Trois-Etats : aussi prit-on trois gouverneurs dans leurs rangs, de Langes de Lubières, de Froment, de Brueys de Bézuc, et Frédéric 1er s'empressa-t-il, en leur appliquant les bénéfices de l'édit de Potsdam, d'accorder des lettres de naturalisation à tous ceux qui en firent la demande : il en résulta une affluence d'artisans du Languedoc et du Dauphiné (voir listes de Nos 1710-1711, *Bull.* IX), et l'établissement de plusieurs commerçants distingués, les Faure, Pourtalès, de Luze qui, à la naturalisation comme sujets du roi, joignaient le plus souvent la bourgeoisie de Neuchâtel ou de Valengin; (60 à Neuchâtel de 1707 à 1740). Cette facilité de fusion dans la population indigène rendit superflu de fonder dans le pays des Colonies, des Bourses ou des églises particulières; quelques pasteurs de France furent admis à y exercer leur ministère : Ant. Durand, agrégé par la comp.

des pasteurs de N., Duplessis-Bauderot, Magnat d'Orange; il serait difficile d'énumérer tous les ministres du canton qui sont issus de familles du Refuge. C'est à lui aussi que Neuchâtel dut son savant professeur Louis Bourguet. — Les suites de la Révocation augmentèrent à peine en Suisse le nombre des églises du Refuge. Dans les pays de langue française il n'était point nécessaire d'en créer; plusieurs des 200 pasteurs exilés (dont 80 à Lausanne) purent même exercer leur ministère dans des paroisses du pays. Ils trouvaient, il est vrai, la tyrannie du *Consensus*, formulé contre les doctrines d'Amyraut et de Cappel, approuvé en 1675 par Zurich, Berne, Schaffhouse et Bâle, accepté avec des atténuations fraternelles par Glaris, Appenzell, les Grisons, Mulhouse et Neuchâtel, et par Genève en 1679. A l'indignation de Claude, Berne, qui avait créé une *Chambre de Religion* avec droit de prononcer le bannissement et la confiscation des biens, et qui exigeait de ses ministres le serment de Conformité et l'opposition aux « piétisme, socinianisme et arianisme », imposa en 1699 à tous les pasteurs proscrits la signature du Consensus. Sur l'impulsion de Turretin, Genève y renonça la première en 1706, alors que l'Arrêté dit du Silence venait d'en accentuer l'obligation dans le pays de Vaud et d'en interdire la discussion. — Dans les pays de langue allemande il ne se constitua pas de colonies distinctes à Bâle, Schaffhouse et St-Gall, mais on eut soin de pourvoir aux besoins spirituels de ces « brebis errantes » qui avaient tout quitté pour l'Evangile, et les étapes de leur pénible route leur offraient les consolations d'un culte régulier. Quatre églises de ce genre fonctionnèrent transitoirement, soutenues surtout par l'état de Zurich : à *Eglisau*, mi-chemin entre Zurich et Schaffhouse, séjour temporaire d'environ trente réfugiés, dont les Guichenon de Mâcon, et le Pr Terrasson de Die; à *Elgg*, le P. Simon d'Albiac, de Marcolz, resta de 1685-1692 et quitta, n'ayant plus l'occasion d'exercer son ministère; à *Stein*, quelques réfugiés se sont arrêtés d'un à deux ans; le Pr Roman de Gorp, installé en déc. 1685 resta jusqu'à sa mort 1694, avec un traitement de 50 florins; il n'eut point de successeur; à *Winterthur* il y eut pasteur et maître d'école, mais pour peu de temps; 102 réfugiés en 1687, 70 en 1690. Pendant les premières années un pasteur français de Zurich prêchait toutes les semaines à *Bulach*. — A *Saint-Gall* la corporation des négociants avait obtenu du Conseil de la ville, le 27 oct. 1685, l'établissement sous sa propre responsabilité et à ses frais d'un culte en langue française, avec agrégation au clergé national; premiers ministres Jean Bernard 1685-1687, Suchiers 1687-1722; puis le poste fut occupé jusqu'en 1785 par des Saint-Gallois ayant étudié à Genève. Julien de Toulouse y prêcha de 1774 à 1796. L'église subsiste, devenue indépendante de toute agrégation ecclésiastique, entretenue par la Chambre de Commerce. On y célèbre le culte hebdomadaire en langue française, auquel prennent aussi part des colons vaudois établis à peu de distance, mais on trouverait à peine dans le troupeau quelque trace des immigrés. On affirme que St-Gall doit l'industrie de la filature de coton aux réfugiés Bion. — A *Coire* le pasteur Riboudet desservit, 1697-1698, une petite communauté dont on perd bientôt la trace. — A *Schaffhouse* les

difficultés occasionnées par le passage des fugitifs avaient été grandes ; quoique la caisse de secours centrale, dite Fonds des Réfugiés, y fût transférée de 1686 à 1690, la ville dut souvent fournir pour les vêtements, la nourriture et le *viaticum* au départ, bien au delà de son cinquième statutaire ; le secrétaire municipal Speissegger fit preuve du dévouement le plus éclairé. Peu de Réfugiés restèrent à demeure : entravant dans leurs industries le chapelier Aureilhon et le gantier Bastier, on n'autorisa pas la filature de Frère. Dans cette communauté qui se renouvelait sans cesse on n'établit pas d'abord une forme d'église. Après deux refus le Grand Conseil permit le culte français (nov. 1685) avec les pasteurs Le Blanc des Cévennes, et Sigalon de Nîmes, mais il ne leur assigna de pension fixe qu'en 1687. A l'arrivée des Vaudois on leur donna un ministre spécial, avec culte dans la maison communale à Neunkirch, Unterhallau et Wilchingen, Clauzel, qui, à leur départ, resta comme adjoint, puis comme successeur de Le Blanc. A sa mort H. de Bousanquet, de La Salle, constitua régulièrement l'église, par la formation d'un consistoire. Tous ses successeurs sont suisses, d'après le principe établi dans la délibération du Conseil du 7 nov. 1732, « à l'avenir aucun pasteur étranger ne doit être agréé dans l'église française ». Elle cesse donc de pouvoir être considérée comme une paroisse du Refuge, puisque cet élément en disparaît ; on décida cependant de la conserver « par des considérations importantes », sans doute pour l'étude de la langue, le ministre remplissant aussi la charge d'instituteur. En 1860 la ville et le canton se partagèrent la majeure partie des fonds de l'église, qui provenaient cependant de collectes et de legs spéciaux. Il y a culte tous les quinze jours, sauf l'été, mais la seule famille Laffon peut faire remonter son origine au Refuge. — A *Bâle* quelques familes francaises vinrent fortifier la vieille église de 1572, avec laquelle s'était fusionnée la communauté italienne des Grisons et de la Valteline, et où fonctionnèrent les pasteurs français Magnet, Serres, Reboulet, Roques ; mais déjà en 1693 on n'y comptait plus que 104 réfugiés. Par contre, dans le courant du XVIII[e] siècle, plusieurs familles bâloises se rattachèrent à la communauté et le théologien Werenfels y occupa la charge d'ancien. Depuis 1682 on confia l'élection des pasteurs au « Grand Consistoire », l'antistés et les quatre scholarques se joignant aux anciens. Le décret, non exécuté, de 1728, fixait l'élection par le sort sur trois candidats, avec préférence donnée aux bourgeois. Les anciens étaient nommés à vie par le Consistoire au scrutin secret, à partir de 1724 par le sort. Le fonds des pauvres de la Chambre de Refuge qui n'avait cessé de s'accroître, fut réuni en 1778 à celui de la paroisse française, qui possède une église, deux presbytères et deux pasteurs entretenus par elle. De 1848-1853 les anciens furent élus par tous les hommes majeurs s'intéressant à l'église, fréquentant le culte et participant à la sainte-Cène ; depuis 1853, par le Consistoire pour les réélections, et en cas d'élection nouvelle par les Kirchenrath et Schul-collegium sur double présentation du Consistoire. Peu de familles actuelles descendent des Refuges. — A Zurich et à Berne les jalousies locales, les privilèges exclusifs, statuts et droits de bourgeoisie des corps de métier paralysant le bon vouloir des autorités, entravèrent la coloni-

sation. Refusant de les admettre dans les maitrises, on ne permit aux Réfugiés d'exploiter que les industries non encore exercées, et de vendre au détail. Aussi, tandis qu'à Berne leur action se bornait à quelques manufactures de soieries, lainages, bas et tapis, à Zurich en autorisant des fabriques de taffetas et autres étoffes « comme il ne s'en fait pas », de bas, de savon, de balances, et le commerce de soie et laine de Négret, on expulsa les gantiers, cordonniers, tailleurs et chapeliers et on souffrit avec peine un médecin. Zurich s'était cependant montrée fort charitable et les listes officielles constatent de 1685 à 1750 le passage avec séjours plus ou moins longs de quarante à cinquante mille fugitifs, pour lesquels on employa environ « 300,000 flor., 10,000 sacs de blé, 2,000 seaux de vins » sans compter les actes de la libéralité privée (Moerikofer). La Chambre de Refuge qui se réunissait chaque jour et avait à s'occuper de 500 à 800 personnes à la fois, organisa pour eux le Selnau et le Neuhof, sous la direction d'Esslinger; en 1687 il s'y trouvait jusqu'à 500 ménages ; 14 ministres se partageaient les fonctions pastorales. L'église française de *Zurich* date de sept. 1685, avec predications régulières de Paul Reboulet au Frau-munster; le mardi sur les dangers de l'apostasie. Le Consistoire fut composé de sept zuricois et cinq français, dont deux pasteurs pris à tour de rôle parmi ceux présents dans la ville, sous la direction du Conseil; le 7 nov. institution du Fonds des Réfugiés et de l'école avec deux maitres. On cite dans les pasteurs, Terrasson et Magnat, parmi les membres distingués de l'église le pieux H. de Mirmand, l'infatigable défenseur des intérêts de ses compatriotes qu'il représenta en Brandebourg et en Hollande. L'importance du troupeau diminua bientôt. En 1698, cédant aux plaintes des commerçants zuricois, le gouvernement décidait le renvoi des réfugiés. Après un dernier répit, tous les négociants français faisant des affaires pour leur propre compte durent s'éloigner (1700); ainsi partirent les Bruguier, Bourguet et tant d'autres. Aussi en 1708 un seul pasteur suffit-il au troupeau ; il était si restreint en 1721 que, renonçant à faire venir un ministre français, on confia le culte à des nationaux. Depuis 1834 les ministres sont choisis dans la Suisse romande. En 1804, « aucun réfugié n'existant plus à Zurich », le fonds fut remis à la ville pour être affecté au culte français, et au soulagement des nécessiteux de cette nationalité et de cette confession domiciliés dans la ville : il est administré par un Consistoire de cinq membres. — C'est le territoire de Berne qui reçut, accepta et conserva les véritables colonisations, l'Etat permettant aux paroisses françaises de se constituer et d'élire librement leurs directeurs. Les livres d'église officiels datent de 1693. En 1696 le canton et ses annexes comptaient 6,104 réfugiés (4,280 vivant de leurs propres ressources), dont 4,000 pour le pays de Vaud ; en 1767 il en restait à Berne même 401. — La Chambre de Refuge (Exulanten-Kammer) de Berne, administrait la caisse centrale de secours de la Bourse française à laquelle aboutissaient les legs, dons, collectes, subsides de l'Etat et 24,000 florins versés annuellement par les autres cantons. Elle a duré jusqu'à l'invasion française de 1798. La Colonie française se constitua le 21 fév. 1689 par l'élection d'un Directoire de 8 membres, 4 pasteurs 4 laïques se complétant

jusqu'en 1695 par coaptation, ensuite par choix de la Chambre du Refuge sur proposition double : les diverses provinces y étaient représentées. Cette Direction servait d'intermédiaire entre celles du pays de Vaud et la Chambre du Refuge, et lui fut subordonnée. Elle fut présidée par le pasteur français de 1689-1718, et de 1798-1816 ; de 1718-1798 et de 1816-1836 par un membre du gouvernement. Déjà en 1759 il lui était défendu d'admettre des membres nouveaux. A partir de 1839 elle a été entièrement émancipée, formant une des communes du canton, mais avec la déclaration de non-admissions nouvelles : des 200 familles représentées vers 1689 on n'en retrouve plus que dix en 1845. En 1850, la Colonie résolut de se fusionner à la commune de la Neuveville sur le lac de Bienne, apportant ses fonds contre subventions assurées à ses pauvres. L'église française de la colonie de Berne, continuation de l'ancienne paroisse de 1623, reçut en 1689 un second ministre sous les noms successifs de catéchiste, diacre 1741, second pasteur 1758. Elle est rattachée à l'Etat (1696), qui rétribue les deux pasteurs, et dépend depuis 1874 de la paroisse de la cathédrale : conservant son culte français elle ne compte plus de descendants des Réfugiés ; depuis un demi-siècle les Benoit, Jonquières, de Vigneule, etc. se sont joints aux paroisses allemandes. — L'Etat avait encouragé les Réfugiés à se porter vers ses possessions du Pays Romand, comptant que leur influence affermirait son autorité sur les Vaudois. Il en vint environ 60,000 dont 22,000 ayant besoin de secours (leurs noms sont enregistrés), 27,000 suffisamment pourvus et 12,000 en simple passage. Ne pouvant plus accorder à un nombre aussi considérable les droits de bourgeoisie conférés d'abord très largement, mais tout en facilitant l'obtention pour les deux degrés, on établit des *Bourses*, dont l'organisation ne fût pas toujours identique ; sous un Directoire élu elles soutenaient leurs indigents par le produit des legs et collectes et répartissaient les subventions de la Chambre du Refuge de Berne. Toutes, sauf une, ont duré jusqu'à ce siècle. L'assemblée générale qui réunissait en 1687 trente-trois pasteurs et vingt notables réfugiés à *Lausanne*, y institua la Direction, sous le nom de « Compagnie députée pour les affaires des français réfugiés à Lausanne pour la cause du Saint Evangile » ; une autre assemblée y recevait en 1698 les délégués des diverses Directions (ou Bourses) du pays. Destinées à remplacer pour leurs ressortissants le droit de bourgeoisie, ces Bourses dont les directeurs correspondaient avec les frères de l'étranger, devaient tendre à devenir des communes presque autonomes. L'Etat qui tolérait au début leur indépendance, s'en émut en 1742 et décréta que celle de Lausanne ne devait former « ni corporation, ni commune, ni bourgeoisie, mais rester une direction pure et simple ». Pourtant en 1758, alors qu'on parlait de fonder une grande ville de Refuge près de Morges, L. L. S. S. de Berne ordonnèrent à chaque immigré d'entrer soit dans une bourgeoisie, soit dans une direction, exigeant pour le mariage des non-bourgeois le consentement de sa direction, ce que confirme l'édit de 1773. — *Vevey* se distingua par son hospitalité : 696 réfugiés y résidaient en 1696 sous une Direction portée de trois à cinq membres, (l'assemblée générale prenant le nom de Chambre de Refuge) : en ressortir

tenait lieu du droit de bourgeoisie. En 1699 on fit un triage, ordonnant aux restants de se pourvoir d'un droit de communauté et constituant pour eux une bourgeoisie de seconde classe, dite petite bourgeoisie, moins coûteuse mais sans accès aux charges publiques. Aussi la fusion s'y fit-elle plus rapidement qu'ailleurs et en 1790 la Bourse cessait par l'admission aux droits de bourgeoisie des dix familles non encore participantes. Cette colonie compta quelques-unes des personnalités les plus distinguées du Refuge : Paul Tallemant de Lussac, frère de T. des Réaux, les de Rochegude, Matte, Dangeau; Phil. d'Hervart, résident britannique en Suisse, y travaillait depuis 1690 en faveur de ses compatriotes exilés comme put le faire à partir de 1703 son collègue le marquis d'Arzilliers, envoyé de la reine Anne à Genève. Ruvigny, devenu Lord Galway, soutenait à Vevey plus de 40 réfugiés, dont plusieurs enfants réunis dans un orphelinat spécial. Enfin cette ville a possédé le seul poste dans la Suisse française qu'on puisse appeler du Refuge : M. de Montlune donna en 1685 un fonds de 4,000 livres pour l'entretien d'un pasteur français auxiliaire « à prendre du nombre de ceux qui se sont retirés à cause des persécutions » ; cette place dite de sous-diacre a duré 134 ans (trois Réfugiés : du Marché, 1685; Fleury, 1712; Maroger, 1739-1774). M. Ronjat fonda de même un poste de catéchiste 1724-1845. — A *Morges* qui eut pour pasteurs Sagniol de la Croix de Crest et Malplach d'Anduze, la Bourse comptait 400 réfugiés en 1698 : avec l'obtention de la bourgeoisie on cessait d'en ressortir. A *Nyon*, au contraire, dont la Direction remonte à 1688, « corps de 12 réfugiés véritablement approuvé, relevant directement du souverain », l'admission à la petite habitation, voire même à la bourgeoisie complète, n'excluait pas des secours de la Bourse. A *Bex* on établit une « Confrérie des pauvres réfugiés habitants perpétuels de Bex » qui a fonctionné de 1713 à 1861. De même les treize habitants perpétuels de *Moudon*, 1701, et les deux Bourses de *Rolle* et d'*Yverdon*, 1685 ; c'étaient de simples caisses de secours avec un caractère privé qui en a permis la conservation. — Les Réfugiés, perfectionnant dans la Suisse romande la culture de la vigne et du mûrier, introduisirent celle des potagers et des pépinières. Ils fondèrent à Lausanne des imprimeries, chapelleries, tanneries, fabriques de poteries, d'indiennes et de cotonnades, ouvrirent des magasins et substituèrent le commerce régulier au trafic d'occasion et par colportage. L'influence intellectuelle ne fut pas moindre. A Berne déjà l'on avait reconnu dans la société d'élite un reflet de l'urbanité et de l'élégance de mœurs françaises : sur les bords du Léman l'impression est plus sensible encore dans les domaines des arts, des sciences, de la littérature, et dans l'élévation du niveau de l'instruction. Bayle avait séjourné à Genève et à Coppet ; le philosophe Le Sage, le théologien et critique Abauzit se fixèrent à Genève ; la mère de M^me^ de Staël était fille d'un Réfugié. L'église vaudoise, « s'attachant aux doctrines de l'ancienne école de Saumur », prouva qu'elle n'avait pas inutilement possédé Barbeyrac à la tête de son académie de Lausanne. Dans les dernières années du XVII^e^ siècle, et pendant le XVIII^e^ tout entier, c'est dans le pays de Vaud et à Genève que les Réfugiés non seulement reconstituent de préférence la

patrie perdue, mais qu'ils continuent à lui consacrer le meilleur de leur âme. Aux colporteurs et messagers bibliques des premiers jours de la Réformation ont succédé, pour réveiller et entretenir la foi, les héroïques pasteurs du désert qui retournent apporter à la France le précieux dépôt gardé par le Refuge. Si Zurich vit la consécration de Cortine en 1718, c'est à Lausanne d'où partit Brousson et où étudièrent Bétrine et Roux, (1725-1727), que fut fondé en 1729, le séminaire d'Antoine Court : en 70 ans il prépara près de trois cents pasteurs. Zurich et Berne contribuaient par des subventions ; à Genève s'était formé un comité spécial (Vial, Maurin, Turretin, plus tard Pictet, Lullin, de Végobre), et l'*hoirie* ou association de secours pour les fidèles affligés prenait à sa charge six des étudiants. Dans les quatre-vingt-dix premiers, de 1726 à 1753 figurent Paul Rabaut et Rabaut Saint-Etienne, Rochette, le dernier martyr, Bon Saint-André, Court de Gebelin, Gachon, Broca. Tout l'avenir du Protestantisme français est là. — Poirier, le compagnon de Rochette (1754), J. Durand (1760) apportèrent en Suisse les suprêmes reflets de la persécution. Quand les droits civils furent rendus en France aux protestants, plusieurs familles y rentrèrent et ce mouvement de retour s'est continué depuis. Cependant presque toutes les Bourses perpétuaient le souvenir du Refuge. Le pays de Vaud érigé par l'Acte de Médiation (1803) en canton indépendant de Berne, reconnut les Bourses françaises comme corporations assimilées à des bourgeoisies mais non à des municipalités, ce que confirmèrent les constitutions de 1814 et 1831. Dans celle issue de la révolution de 1845 les droits de citoyen appartiennent à quiconque est attaché à l'une des corporations reconnues et considérées comme des bourgeoisies « savoir entre autres les Bourses françaises ». On alla plus loin en 1848, invitant celle de Lausanne à se constituer en commune, la direction jouant le rôle de municipalité. C'était par l'assimilation préparer la disparition complète. Onze ans plus tard une convention ratifiée par décret du Grand Conseil admettait dans la bourgeoisie 616 descendants de Réfugiés et le Conseil communal exprimait sa satisfaction « de participer à la clôture du Refuge de 1685 par une bonne combourgeoisie cimentée en 1859 ». Comme pour toutes ces fusions les fonds des Bourses furent versés dans les caisses de la ville. Celle de Morges s'était incorporée à la communauté vaudoise en 1824 ; il en fut de même à Nyon en 1860, à Bex en 1861. Les comptes de l'Etat enregistraient la caisse des Réfugiés du pays de Gex, provenant de la collecte de 1685 : tous ayants droits ayant disparu, elle est entrée dans celle de l'Hôpital cantonnal (1843). On agit de même à Genève, versant à l'Hôpital général la plus ancienne et la plus importante de ces caisses (près d'un million), lorsque les résidents furent mis en possession de tous les droits réservés jusque-là aux bourgeois seuls, 1846.

3. Allemagne. — Le Refuge se compose de trois éléments : les restes des églises dites wallonnnes et wallonnes-françaises ; les Français purs ; les vaudois-français. L'immigration purement française commence faiblement en Brandebourg, Hesse Electorale et Brunswick-Lunebourg un peu avant la Révocation, s'accentue dans les premiers mois de 1685 et prend de grandes proportions dans tous les états hospitaliers pendant les trois

années suivantes, se continuant, quoique plus restreinte, environ quinze ans. En 1687 une immigration vaudoise, partie des vallées françaises comprises dans la Révocation, se porte vers le Brandebourg et le Wurtemberg, fortifiée en 1688 par des Vaudois piémontais : trois ans après presque tous retournent en Italie. En 1689 l'invasion du Palatinat surprend cruellement les réfugiés de la Révocation, autorisés par l'Electeur à s'associer aux vieilles communautés wallonnes-françaises fondées au siècle précédent sur les bords du Main et du Necker : plusieurs succombèrent sous l'orage. Mis en fuite par la guerre, ces groupes, dans lesquels il est parfois malaisé de distinguer le noyau composite antérieur des adjonctions postérieures et purement françaises, se répandirent hors du Palatinat dans les colonies déjà formées et provoquèrent la création de nouvelles. — En 1699 les Vaudois expulsés définitivement des vallées cédées par Louis XIV au Piémont s'établissent en Wurtemberg ou fondent en Hesse et en Bade des colonies supplémentaires que notre cadre embrasse : en effet elles renferment de nombreux émigrés français qui avaient trouvé un asile en Piémont depuis l'Edit donné par Victor-Amédée II, le 4 juin 1690, et qu'en expulsait de nouveau celui du 1er juillet 1698 : d'autre part ces vallées incorporées aux états de Savoie étaient françaises, celle de Pragela depuis avant la Réforme, celle de Pérouse depuis 1630 (époque où tous les Vaudois des vallées adoptèrent le culte en français). L'immigration et les colonies de 1699 ne sont donc pas exclusivement vaudoises, et ces Vaudois mêmes étaient membres des églises réformées de France, les débris de la province synodale du Dauphiné. Plusieurs de leurs ministres desservirent des paroisses toutes françaises. — Les derniers réfugiés en Allemagne vinrent du Pragéla de 1730 à 1733, lorsque après les instructions du 20 juin 1730 au Sénat de Pignerol appliquant aux Vaudois les peines des relaps, on chassa les familles les plus endurcies. Victor Amédée répondait à Fréd. Guillaume que le traité d'Utrecht ne lui imposait rien à leur sujet. — Les immigrants ne restèrent pas toujours dans les lieux choisis d'abord : plusieurs colonies durèrent à peine. L'histoire ne peut enregistrer que celles dont la constitution fut régulière, et passe forcément sous silence des localités où des familles se sont installées isolément sans former de paroisses distinctes ; sauf de rares exceptions ils sont bientôt repartis s'unir à des groupes plus résistants, ou se sont rattachés à la paroisse allemande. — Les divers états catholiques, Autriche, Bavière, principautés ecclésiastiques, loin d'appeler les Réfugiés, se refusèrent à les admettre. Trop souvent, malgré les instances des souverains réformés auprès des pays luthériens, ceux-ci, les uns, comme l'électorat de Saxe et les villes hanséatiques, leur interdirent l'exercice public, les autres ne leur facilitèrent ni l'entrée dans les corporations ni même la possession de biens-fonds. On se bornait à les tolérer, tandis qu'au contraire le Hesse-Cassel avant tous autres, le Brandebourg dans la plus large mesure, les états de Brunswick et quelques principautés secondaires mirent tout en œuvre pour les attirer et les retenir. — Ici encore il y eut des nuances dans les concessions et privilèges, surtout sous le point de vue ecclésiastique : en accordant une constitution indépendante et presbytérienne, on

n'alla que rarement jusqu'à permettre l'organisation synodale; nous ne trouvons traces que de quatre groupements de ce genre : 1° le colloque des églises réfugiées dans les divers états du Brunswick ; 2° le colloque, plus vaudois que français de la Révocation, des « Eglises françoises et vaudoises establies aux environs de Francfort »; 3° le synode des markgraviats de Brandebourg; 4° les églises du Wurtemberg. Sauf pour ce dernier groupe le fonctionnement synodal a été aussi irrégulier que transitoire. Les églises qui s'y rattachaient cherchaient à rester en rapports avec le synode général de Hollande où elles portaient parfois leurs plaintes. Du reste la Hollande et l'Angleterre contribuaient à les maintenir, et c'est grâce aux intelligentes et persévérantes négociations de l'envoyé des Etats-Généraux Valkenier, qu'ont pu se constituer les colonies dites vaudoises du Wurtemberg et de la Hesse. — C'est à Francfort-sur-le-Mein surtout que se portaient en premier lieu les flots successifs du Refuge pour y recevoir leur direction définitive : on les y secourut, on ne les y retint point. De mai 1685 à mai 1689 la diaconie réformée en assiste 14,468 exclusivement réfugiés français nouveaux, venus presque tous par la voie de Suisse, de Bâle et du Rhin ; de mai 1689 à mai 1701, 17,770 et 60,810 venus du Palatinat; enfin 4,868 français de plus jusqu'en 1705. Elle en soutient encore 27,882 de 1705 à 1725, tant de passage que de résidents des petites églises environnantes. A Francfort même l'intolérance luthérienne ne se relâcha point. Tout au plus le Sénat permit-il à la princesse de Tarente de faire célébrer chez elle par son aumônier Roy (1688) un culte privé pour quelques familles, les Brévillier, Bassompierre, Saussure, Sarazin, Blachière, Goulard ; il s'éteignit avec elle, 1693. L'Eglise continue à se réunir à Bockenheim où le temple ne fut construit qu'en 1768 : on attendit jusqu'en 1787 l'autorisation d'un culte *intra muros*. Enfin un décret du Prince Primat (1806) plaça les réformés au rang de leurs autres concitoyens; ils obtinrent en 1820 un Consistoire uni à l'Etat. Cette église, si longtemps combattue, est restée florissante : parmi les pasteurs depuis la Révocation on cite de Persode, d'Autun, Chandon, Eynard, Brunier, Armand, Souchay. De Francfort l'agent Mérian dirigea vers le Brandebourg le plus grand nombre de Réfugiés.

a. Etats de l'Electeur de Brandebourg. (Royaume de Prusse). — Depuis 1661 quelques familles s'étaient établies à Berlin; le comte de Beauvau d'Espence était devenu grand écuyer de l'Electeur; quelques autres fixés d'abord à Alt-Landsberg, où en 1671 on célébra pour elles trois fois la communion, les ayant rejointes en 1672, l'autorisation d'un culte français leur fut accordée : il s'ouvrit le 10 juin par une prédication de Fornerod; l'église où Jacques Abbadie intalla en 1682 un consistoire selon la discipline de France, ne compta qu'une centaine de membres avant la Révocation. — Jusqu'à cette date le grand Electeur resta l'allié fidèle de Louis XIV, mais dès le 13 août 1666 il lui avait écrit : « Je ne puis lui dissimuler que le traitement que reçoivent ses pauvres sujets de la religion réformée contriste ses alliés qui sont de même profession », et il ne lui laissait point ignorer que la cessation en France de la liberté de conscience « aliéneroit les affections de ses voisins et

en altéreroit les courages. » A partir d'octobre 1685, Frédéric-Guillaume se range ouvertement contre le persécuteur des huguenots, et en même temps qu'il l'emporte sur tous les autres princes par la libéralité aussi chrétienne qu'intelligente de son accueil, il repeuple de proscrits ses provinces dévastées par la guerre de Trente ans, et procure à ses états tous les progrès en industrie, en commerce et en agriculture qui leur avaient manqué jusque-là. Dans aucun pays les effets de l'immigration n'ont été aussi considérables. Par l'édit de Potsdam du 29 octobre, (v. s.), offrant « aux français qui souffrent pour l'Evangile et pour la foi que nous confessons avec eux, une retraite sûre et libre dans toutes les terres et provinces de notre domination... et leur déclarant de quels droits, franchises et avantages nous prétendons les y faire jouir, pour les soulager et pour subvenir en quelque manière aux calamités avec lesquelles la Providence divine a trouvé bon de frapper une partie si considérable de son église », l'Electeur assure aux Réfugiés le droit de bourgeoisie dans toutes les villes où ils s'établiront, des terres pour les cultivateurs, l'admission dans les corporations pour les artisans, des privilèges pour les manufacturiers, des charges, honneurs et dignités pour les nobles; une organisation ecclésiastique et judiciaire française pour tous, les conservant autant que possible en corps de nation séparé. Ses résidents à Amsterdam, Hambourg, Francfort-sur-le-Mein et Cologne, lieux de réunion assignés aux émigrants, les dirigeaient vers ses états en fournissant à leurs besoins. Tous leurs biens meubles étaient libres de droits, on leur concédait les maisons abandonnées avec exception d'impôts pendant 10 ans, délai plusieurs fois prorogé. Outre une collecte générale de 30,000 écus dont moitié donnés par la cour, le prince prit à de gros intérêts leurs dépôts d'argent s'élevant à 87,500 écus; la Maison dite du *sou par livre*, caisse à laquelle les Réfugiés pensionnés ou au service abandonnaient le vingtième de leurs revenus, et qu'alimentaient de plus toutes les amendes des juridictions provinciales, pourvut aux besoins des plus nécessiteux. — L'appel de l'Electeur, malgré les efforts du gouvernement de Louis XIV pour en supprimer les exemplaires et pour en nier les clauses, fut largement entendu. Dès 1685 il y en avait d'installés à Berlin, à Magdebourg et dans la colonie agricole de Battin; en 1686 à Francfort-sur-l'Oder: les Messins s'expatrièrent en masse sous la conduite d'Ancillon qui s'occupait d'eux comme Beauvau de ceux de l'Ile-de-France réfugiés de préférence à Berlin, Briquemault des Champenois, Gautier de Saint-Blancard des Languedociens, du Bellay des Angevins et Poitevins. Il vint aussi en 1686 quelques prosélytes du Hainaut, qui s'établirent surtout à Klein Ziethen et Braunsberg et sont désignés, dans la visitation des colonies, sous le nom de nouveaux Réfugiés. Huit cent quarante Vaudois fugitifs trouvèrent un asile hospitalier en 1688 à Burg, Spandau et Stendal, d'où ils repartirent en août 1690 pour leurs vallées. En 1689 arrivèrent les Réfugiés fixés d'abord dans le Palatinat et les membres des anciennes églises wallonnes; ils formèrent, sous le nom de Mannheim, une colonie séparée à Magdebourg. — L'émigration directe de France n'avait pas cessé. En 1690 on compte déjà

onze églises de villes desservies par 29 pasteurs et six de colonies agricoles, environ 12,000 civils et 2,300 militaires. En 1699 la Suisse ne pouvant plus entretenir autant de Réfugiés l'Electeur Frédéric III en accueillait trois mille de plus auxquels l'édit du 13 mars assurait les mêmes avantages qu'à leurs devanciers, et qui se portèrent à Halberstadt, Neuhaldensleben, Magdebourg, Stendal et Burg; aussi le nombre des églises est-il de 32 en 1700. Deux mille Orangeois expatriés s'adjoignent à eux en 1704, et l'on institue la maison d'Orange. L'édit de 1709 confirme les privilèges accordés : enfin on constate une dernière immigration, mais peu importante, après l'édit du 29 février 1720 (envoyé aux ambassadeurs et inséré dans la *Gazette de Hollande*), d'où fondation des colonies de Stettin et Potsdam. Le chiffre total n'a pas dû dépasser 25,000 : les émigrés du Languedoc y figurent pour un quart, ceux de Metz pour un cinquième, de la Champagne un sixième, du Dauphiné un dixième, de la Guyenne et du Béarn un vingtième ; viennent ensuite l'Orléanais, la Picardie, la Bourgogne ; les autres provinces sont à peine représentées. En général les Réfugiés cherchaient à se grouper par provenances, et dans les premiers temps on leur accorda d'être jugés chacun selon la coutume de sa province respective. Jusqu'à la paix de Ryswick l'installation eut un caractère provisoire, avec un espoir de retour ouvertement exprimé et autorisé par l'Electeur lui-même. Après la conclusion de la paix les temples se construisent ; l'organisation judiciaire et ecclésiastique sont définitivement fixées dans toutes leurs parties. — En 1688 on reconnut au Consistoire de Berlin les droits de juridiction ecclésiastique sur ses ressortissants (2,000 communiants et neuf pasteurs). L'année suivante Frédéric III, plus tard roi sous le nom de Frédéric I[er], instituait l'organisation ecclésiastique française, se réservant la confirmation des pasteurs et le droit de changer au besoin la discipline qui était celle des églises réformées de France, moins les synodes qu'on n'accorda point. Une commission supérieure en tint lieu ; (elle obtint par lettres patentes du 26 juillet 1701 les mêmes prérogatives que le Consistoire supérieur allemand, et a fonctionné jusqu'en 1809). Enfin le 8 mars 1698, après Ryswick, l'Electeur réglait les attributions des consistoires et donnait l'ordre de tenir dans chaque colonie un registre où seraient inscrits les délibérations, les comptes, les actes, contrôlé au moins tous les trois ans par une visitation ecclésiastique. Les deux premières, 1698 et 1700, furent partielles ; c'est depuis celle de 1703 que le système des colonies fonctionna régulièrement. Les ministres touchaient 300 écus dans les grandes villes, 200 dans les petites, 150 dans les bourgs, 100 dans les villages. Trois seigneurs entretenaient eux-mêmes leurs ministres. — La *justice française* (art. x de l'édit de Potsdam établissant « que toutes les contestations entre les Réfugiés seront jugées par un juge-arbitre choisi dans leur propre sein », sauf pour les questions militaires et les ecclésiastiques qui ressortent du Consistoire), fut réglée par les décrets de 1690, 1699, 1702 et 1705 : ils la rendaient indépendante des tribunaux allemands. Le tribunal de justice supérieur siégeait à Berlin. Ancillon et ses deux collègues rédigèrent en 1699 (14 avril), à l'exemple

du code Louis, l'*ordonnance française* ayant forme de loi pour tous les tribunaux des colonies huguenotes. De 1699 à 1716 le tribunal d'Orange, reconstitué à Berlin dans son entier (depuis le président du Parlement jusqu'à l'huissier), servit pour la troisième instance, attribuée ensuite au tribunal supérieur d'appel prussien. Ebranlée par les guerres de l'empire la justice française ne fut abolie qu'en 1809, ayant conservé sa position au sein de la monarchie pendant 120 ans, alors même que l'usage de la langue avait cessé. — Frédéric-Guillaume pourvut à l'instruction supérieure des Réfugiés et au recrutement du corps pastoral en fondant à l'université de Francfort-sur-l'Oder une chaire et 12 bourses françaises ; Jean Garnault passa le premier son examen en Prusse. 1691. — Frédéric III créait en 1689 le *Gymnase* ou *Collège français* de Berlin que régissent encore les statuts dressés par Sperlette, Collin, Chauvin et Naudé ; il confiait à des Réfugiés, et d'abord à Ch. Ancillon, la direction de l'*Académie des nobles*, patronnait l'*Institut français* ou *Académie des chevaliers* établie à Halle par Lafleur et noyau de la future université, fondait en 1705 la *Maison d'Orange* sous la direction de ce nom et en conservait en corps le Parlement. — Son successeur, au contraire, pendant les premières années du règne, encouragea peu les Réfugiés. D'alarmantes rumeurs s'étant répandues dans les colonies où l'on négligeait de dresser les listes périodiques des familles, surtout de celles établies près d'Angermunde, passèrent en Danemark. L'avertissement fut salutaire : le 9 mars 1719, Frédéric-Guillaume instituait le Grand-Directoire ou Haute Cour, présidé par le ministre chargé des affaires des colonies, composé de membres élus par les différents ordres des Réfugiés et formant leur intermédiaire auprès du gouvernement. Le recensement général du 31 décembre 1720 accuse un total de 16,932 sans les militaires, 53 pasteurs, 45 lecteurs et maîtres d'école. Seize ans plus tard le nombre a baissé d'un millier, de 421 âmes et de 169 métiers en l'année 1736. Les commissaires en attribuent la cause au renvoi des immigrants récemment venus, à la concurrence des fabriques locales et à l'élévation des droits sur les matières premières : le roi déclare le 27 mai 1737 que tout nouveau Réfugié obtiendra les mêmes privilèges que les anciens, et partageant les églises en cinq inspections, Berlin (sous Beausobre), Stettin (sous Mauclerc), Magdebourg (sous Baratier), Halberstadt (sous Jordan), Clèves (sous Artus de la Croix), il publie un édit « enjoignant en général aux consistoires une exacte observation de la discipline » (1737). Il avait fondé en 1725 la *Maison des orphelins*, mais imposait des ministres allemands aux paysans français qui se fixaient en Lithuanie et ordonnait le 5 juillet 1738, d'une part « que tout candidat à une place de pasteur français fasse d'abord une prédication d'essai au Dôme en allemand, » et d'autre part « que les maîtres d'école sachent la langue allemande aussi bien que la française. » — C'est à Frédéric II, élève de Me de Rocoules, que remontent l'*Ecole de charité* (1740), le *Séminaire* (1776), la *Pépinière* pour les futurs instituteurs (1779-1809). Le « roi philosophe, » qui se plaisait à protéger ainsi le Refuge et donnait à partir de 1745, au recensement annuel des colonies, un caractère plus précis et plus détaillé

(voir les récapitulations avec en-têtes imprimés), exigea des églises l'abolition d'un de leurs plus anciens usages, les suspensions et réparations publiques des pécheurs scandaleux : malgré leurs protestations les pasteurs durent s'incliner devant son ordre formel de 1746. L'influence des mœurs et de la langue française, devenue prépondérante à sa cour, avait été préparée sous ses prédécesseurs, et surtout par le roi Frédéric Ier, ce descendant direct de Coligny par sa mère, Louise-Henriette d'Orange-Nassau. C'est sous son règne que les hommes de science du Refuge fondaient en 1696 la *Nouvelle Gazette des savants*, et que fut décrétée le 18 mars 1700 la Société ou Académie des sciences et des lettres de Berlin. Si l'honneur de cette création revient à la reine Sophie-Charlotte et à Leibniz qui en fut nommé président à vie, il n'est que juste de reconnaître l'impulsion que lui donnèrent les Réfugiés : les germes profondément spiritualistes qu'y déposèrent ces exilés pour la foi ont préparé la succession de savants « qui dans les jours de Frédéric et de Voltaire, de La Mettrie et de d'Argens, maintenant les traditions morales de leurs ancêtres, voulurent une religion raisonnable et une raison religieuse » (Bartholmess). Parmi les membres de l'Académie on trouve : Chauvin, Lacroze, des Vignolles, Naudé, Lenfant, Mauclerc, Pelloutier, plus tard du Han, Jordan, Formey. On regrette de n'y pas voir figurer Beausobre, l'historien du manichéisme, Jaquelot et d'autres pasteurs distingués parmi les 70 qui se fixèrent dans le Brandebourg. Les lettres furent cultivées par les historiens de Rocoules et Larrey ; la jurisprudence par les Ancillon, les Persode, Lugandi, Burgeat, de la Tour, placés dans les diverses colonies comme juges de leurs concitoyens. La présence de médecins français avait engagé l'Electeur à dresser le collège supérieur de médecine ; François Charpentier devint chirurgien général des armées. Quelques artistes, Ramondon, Fromenteau, Vaillant, et les architectes Detan, Quesnay et Boynet transformèrent la capitale. — Cinq cent soixante dix familles nobles sont représentées dans les listes d'Erman et Réclam. Les gentilshommes occupèrent des charges de cour ; quelques-uns entrèrent dans la diplomatie (Beauvau signa la paix de Saint-Germain, du Plessis-Gouret fut résident en Suisse, de Falaiseau ambassadeur à Londres, Stockholm et Copenhague) ; d'autres dirigèrent les affaires civiles des colonies, les de Marconnay, de Maxuel, de Montagnac, de Mirmand, de Jaucourt ; le plus grand nombre entrèrent dans l'armée. Six cents officiers furent admis avec le grade supérieur à celui occupé en France ; à leur tête, mais transitoirement, le maréchal de Schomberg. On les plaçait de préférence dans des corps spéciaux, les deux compagnies de grands mousquetaires, les régiments de Varennes, de Rouville de Veyne, l'infanterie et les cuirassiers de Briquemault, les compagnies et cadets de Cornuaud ; ils fournirent 17 lieutenants généraux, dont six dès l'origine, 24 majors généraux, des gouverneurs de Berlin, Magdebourg, Neuchâtel. Les ingénieurs Cayart et de la Chêse initièrent la Prusse à l'art du génie et de la fortification modernes. — Le grand Electeur s'était efforcé avant tout d'attirer les manufacturiers et les artisans, leur fournissant des matières premières, achetant leurs

produits pour les établissements princiers et les troupes, leur avançant des fonds, interdisant l'entrée des marchandises de l'étranger : plus tard on établit un bureau d'adresse pour le prêt sur les objets et leur vente aux enchères. Il réussit au point qu'Ancillon pouvait écrire en 1690 : « Il est venu dans cet état des ouvriers de tous métiers, de sorte qu'on y fait à présent toutes sortes d'ouvrages. Il ne s'en fait aucun en France, qu'on ne fasse dans ce pays-ci, » progrés colossal, car presque tout avait été à créer dans ces cinq années. On relève, dans la longue nomenclature des industries introduites, celles des draps, serges, droguets, étoffes de laine, moquettes et tapisseries, soieries, brocards, velours, rubans, cotonnades, bas, chapeaux ; l'art du tanneur, celui du mégissier, du chamoiseur, du gantier (avec une maîtrise spéciale, 1702) ; l'importation des manufactures de papier, d'huile de lin et de colza, de chandelles et bougies, de la broderie, des boutons ; les perfectionnements des verrerie, armurerie, serrurerie, fonderie, exploitation des mines de fer et de cuivre, orfèvrerie et horlogerie. L'essor du commerce correspond à celui de l'industrie : la quincaillerie, les vins, les modes passaient sur les marchés d'Allemagne, de Pologne et de Russie. — Les Réfugiés défrichèrent les Marches stériles ou ravagées par la guerre de Trente ans. Pour les retenir dans les colonies agricoles, en les affranchissant à perpétuité des corvées, on statua que si les familles venaient à s'éteindre, les terres ne pourraient être vendues qu'à des Réfugiés ou à leurs descendants, ou à des personnes réunies à la colonie ; c'était les donner au corps même de cette colonie. Les cultivateurs venus surtout de Dauphiné, Champagne, Sedanais et Languedoc introduisirent la culture du tabac, le jardinage, les plantes potagères presque inconnues, et sans grand succès les mûriers. Le nombre total des colonies dans les états de l'Electeur a été de 33, dont quelques-unes dédoublées ; dix-neuf groupes dans les Marches ; six entre l'Elbe et le Weser ; cinq dans les provinces du Rhin ; une en Poméranie, Stargard ; une dans la Prusse, Kœnigsberg. — Eglises, par ordre de date, avec leurs premiers conducteurs : *Berlin*, 1672 : dix pasteurs en 1690 avec culte au dôme ; 1697, concession de la demi-propriété de l'église Dorothée ; 1701, consécration du temple du Werder et 1705 de celui de la Friedrichstadt : prédications à tour de rôle sans attribution spéciale. Le rescrit royal de 1715, malgré l'opposition de Petit et Forneret, divise l'Eglise en trois paroisses avec pasteurs et diacres déterminés, le *Werder* (3 pasteurs), la *Dorotheenstadt* ou *Neustadt* (3 pasteurs), la *Friedrichstadt* (3 pasteurs), auxquelles on ajoute en 1719 celle de Cœpenick ou *Louisenstadt* et en 1725 celle de *Kloster-strasse* ou *Berlin*, plus un culte avec aumônier à l'hôpital français (à partir de 1726, 3 pasteurs au Werder, deux dans les autres paroisses). Tous les pasteurs sont membres du Consistoire ; en cas de vacance le conseil de la paroisse présente au troupeau une liste de six membres, un des trois élus à la majorité des voix est choisi par le roi. (Parmi les pasteurs : Abbadie, Dartis, de Gaultier, Ancillon, Lenfant, Bancelin, Beausobre, Cabrit, Crouzet, d'Asnières, Réclam). Le recensement de 1720 donne 7,871 âmes, 8,891 en 1736 ; le dernier (1880), 6,013 réparties en trois paroisses, Berlin, Louisenstadt, Frédrichstadt avec six pasteurs et

l'aumônerie de l'hôpital; la paroisse du Werder a été supprimée en 1841 : les pasteurs et anciens siègent dans un Consistoire unique. En 1819 le culte, exclusivement français jusque-là dans toutes les paroisses, commence à alterner avec un culte allemand qui l'emporte en 1830. Tous les services sont maintenant allemands sauf un chaque dimanche à la Fredrichstadt ; les notifications ecclésiastiques hebdomadaires sont publiées en français. *Magdebourg*, 1685, colonie des plus importantes : 1,282 réfugiés vers 1700, (948 en 1800): grandes manufactures des du Bosc de Nîmes, Rafinesque d'Uzès, Maffre de Saint-Ambroise, Claparède de Montpellier. Trois pasteurs simultanément jusqu'à ce siècle, deux jusqu'en 1816 : depuis 1819 introduction du culte allemand; un seul service français par mois en 1835, supprimé en 1878 mais gardé dans les statuts en cas de nécessité. (Premiers pasteurs : Ducros, des Vignolles). *Battin*, 1685, la première colonie agricole (de Favin, Lugandi). *Emmerich*, 1686, moins de 30 réfugiés, a duré jusqu'à ce siècle (La Gacherie). *Wesel*, 1686, deux pasteurs, s'est éteinte vers 1790 (Ducros, Chandon). *Clèves*, 1686, annexée à Wesel, 1758 (Ferrand, de la Roque). *Francfort-sur-l'Oder*, 1686, l'existence d'une paroisse réf. allemande y attira les Réfugiés : au début deux pasteurs, de 1689 à 1710 trois, de 1710 à 1805 un; en 1817, un culte français par trimestre auquel on renonce en 1832, « aucun membre du troupeau ne comprenant la langue ; » fusion avec la paroisse allemande, 1852 (Bancelin, Coullez, Vincent, les Causse). *Brandebourg*, 1686, manufactures normandes de draps et teinturerie en écarlate de Le Cornu de Rouen; fusion avec la paroisse allemande, 1834 (Valentin, de Clelles, Lugandi). *Halle*, 1686, colonie importante, 726 membres, deux pasteurs servant aussi de centre aux réfugiés dans l'électorat de Saxe; manufactures de moquettes, commerce avec Leipsick. La sainte cène du 26 dec. 1686 fut la première célébrée dans les colonies du Brandebourg. Nouvelle adjonction en 1719, reçue avec des reproches d'avoir autant tardé. Une prédication allemande par mois, 1800; le 9 juin 1809, décret du roi Jérôme Napoléon, « l'égl. ref. française à Halle, dép. de la Saale, est réunie à l'égl. ref. allemande pour ne former qu'une seule église réformée » (de Vimielle, des Vignolles, Garrigues de Chartres). *Buchholz*, dit *Franzœsisch-B.* 1686; premier culte allemand, 1818, le français supprimé en 1826 (Vieux, de la Charrière, Crégut). *Schwedt* et *Vierraden*, 1686, cultures de tabac; cessation du français vers 1838 (La Grave, Rocard). *Grambzow*, 1686, colonie agricole, centre de bailliages avec annexes (la Charrière). *Ziethen* (Gross et Klein Z.), 1686, dans le bailliage de *Chorin*, groupe agricole qui prend tantôt un nom, tantôt un autre : immigrants du Palatinat; quinze ans de franchises, le pays étant dévasté par les guerres; elle n'a point eu sa juridiction comme les autres (Regnier, Reboul). *Bergholz* dans le bailliage de *Lockenitz*, 1686, plusieurs villages français, groupe agricole prospère (de Brandon, Le Franc). *Soest*, 1686, église de garnison du rég. de Varennes (de Bonneval et du Bourg), transitoire comme *Lippstadt* qui remonte peut-être à 1684, le p. Fétizon étant venu s'y fixer avec le seigneur de son église de Saint-Loup. *Prenzlau*, 1687, d'abord avec 3 pasteurs, garnison des grands mousquetaires; culte

alterné en 1807, allemand depuis 1832 (Et. de Petit, Brazy, Constantin). *Burg*, 1689, fondée par 206 Vaudois auxquels s'unirent des manufacturiers français; culte allemand depuis 1806, fusion avec la paroisse, 1812 (Javel, Dumas, Le Preux); *Kœnigsberg*, 1686, plus de 400 réfugiés, deux pasteurs jusqu'en 1816; service allemand introduit en 1817, trois fois par mois depuis 1830 (Boullay du Plessis, Taunay, de la Fargue, Ancillon). *Stargard*, 1687-1809 (Vincent, Crégut). *Cagar-Rheinsberg-Braunsberg*, 1688, fondée par le conseiller le Chénevix de Biville, de Metz, connue successivement sous les trois noms, chaque annexe étant devenue centre; s'est éteinte en 1828 (Rocaret, Brazi). *Spandau*, 1690, d'abord annexée à Berlin, transférée avec la fabrique d'armes à Potsdam 1724 (Vieux, Coullez). *Koepenick*, 1690, d'abord annexe de Berlin; éteinte 1812 (Fétizon, Brounet). *Angermunde*, 1691, actes en allemand depuis 1832 (Pelorce, Ancillon, Martin). *Strasbourg dans l'Uckermarck*, 1691, cinquante-cinq familles du Palatinat obtenant un privilège spécial, dix ans de franchises pour la culture du tabac, ministre, lecteur et juge rétribués; elle est désignée quelquefois comme égl. Wallonne (de Baudan). *Stendal*, 1693, réfugiés du Palatinat, planteurs et jardiniers, après avoir servi de 1686 à 1690 à quatre cents Vaudois sous leur min. Bayle; éteinte vers 1820 (de Combles, Thomas). *Duisbourg*, 1693, de courte durée (Rossal, Huguenin). *Muncheberg*, 1697, ministres rétribués par le seigneur (La Charrière, Sablon). *Colberg*, 1698-1701, peu importante (Cabrit). *Minden*, 1698; en 1760 un culte par quinzaine; éteinte en 1796 (Rossal, de la Croix). *Halberstadt*, 1699; dernier service français 1818; fusion dans la paroisse, 1823 (Rossal, Ruynat). *Bernus*, 1699, union à Franz. Buchholz, 1825 (Is. Le Clerc, Perrin). *Neuhaldensleben*, 1699, éteinte vers 1809 (J. Roure). *Neustadt an der Dosse*, 1699, manufacture de verres et glaces; éteinte vers 1740 (Boquet, Perrin). *Parstein*, 1699, familles du Palatinat disséminées dans les environs; unie à Angermunde, 1871 (Serres). *Oranienbourg*, où l'électrice Henriette-Louise d'Orange avait établi en 1659 des agriculteurs hollandais et frisons remplacés par les émigrés du Palatinat et les Réfugiés; éteinte en 1713 (la Charrière, Colin). *Hamm*, 1701-1704 (de la Croix, seul pasteur). *Hammelspring* ou *Lammspring*, 1701-1721, annexée à Brandebourg (Fabri, Vernezobre). *Potzlow*, 1701; fusionnée avec Grambzow, 1713 (Lugandi). *Cottbus*, 1700, s'est appelée colonie Wallonne; culte dans la chapelle du château jusqu'en 1707; union à la paroisse réf. allemande, 1757 (Cabrit, Coudère). *Tornow*, colonie agricole dont le pasteur était rétribué par le seigneur (suite d'un pari de jeu avec la reine Sophie-Charlotte); s'éteint en 1744 (Barbeyrac, Aureilhon). *Calbe*, 1710, réfugiés de Manheim auxquels s'unirent des réformés allemands; la paroisse se germanise entièrement vers le milieu du XVIII^e siècle (Ruinat, Estève) *Passewalk*, 1720, existait encore comme église en 1773 et comme colonie en 1785. *Stettin*, 1721, deux pasteurs jusqu'en 1816 : trente chefs de famille réclamèrent en 1799 le culte allemand qui l'emporte en 1823 (de Mauclerc, Reclam; de 1811-1839, Riquet, « le Spener de la Poméranie; ») *Potsdam*, 1723; l'édit du 19 oct. 1731 accorde des privilèges et franchises et une justice civile aux « colonistes français » qui s'y établiront; culte au château

jusqu'en 1750, temple en 1752; deux pasteurs, 1735 à 1784 : le culte français mensuel cesse en 1869, le service allemand restant strictement calviniste dans sa forme. La colonie dite *Mannheim à Magdebourg*, composée de 1739 émigrés du Palatinat, s'établit en 1689 et dure encore, ayant mené une existence distincte des autres, n'ayant envoyé que rarement des recensements avec les leurs et comptant néanmoins beaucoup de familles d'origine française (pasteurs : Péricard qui l'amena, Causid, Rossal, Gualtieri, Bocquet, Simon, Remy). Le culte est allemand depuis 1800. — Enfin il faut de plus relever les églises de la Lithuanie : en 1737, le pasteur Remy envoyait la liste des 1781 Français (?) établis au bailliage d'*Insterbourg;* en 1738, le pasteur Audouy (m. 1763) rendait compte de la colonie fondée à *Gumbinnen*. Ces établissements prospérèrent : le premier combiné avec *Jutschen* s'étendit dans les villages de Trakinès, Piraginen et Tarpouschen, mais le refus par le roi d'une école spéciale et le choix, sauf trois, de pasteurs non français d'origine hâtèrent la transformation. Aussi, dès 1785, le past. Lambert constate-t-il un oubli presque complet de la langue et quoique les trois groupes « suisses-français » réunissent plus de 2,000 âmes et continuent à figurer sur les listes, ce ne sont pas des colonies sur le même pied que les autres et il devient impossible de les considérer comme des Eglises du Refuge. — Lors du jubilé de la Révocation, plusieurs de ces églises étaient donc éteintes ou fusionnées avec des allemandes. Déjà dans le premier quart du dix-huitième siècle, les noms de Lippstadt, Soest, Hamm, Duisbourg avaient disparu; maintenant Minden, Calbe, Cottbus étaient desservies par les ministres de l'église allemande; plusieurs des justices françaises étaient réunies; en 1790, il devenait nécessaire pour le Consistoire supérieur de régler « ce qui doit être observé réciproquement par rapport aux mariages, baptêmes, enterrements et assistances des pauvres entre les églises réformées allemandes et françaises ». L'affaiblissement de l'effectif des colonies, activé par les unions avec les familles du pays est surtout sensible dans les provinces rhénanes (à Minden 72 âmes en 1720, 21 en 1785, 9 en 1800 : Wesel 641 en 1720, 63 en 1785). La langue française, encore prépondérante à la cour et dans la société de Berlin, devenait moins usitée dans les autres centres et tendait à s'effacer dans les groupes agricoles. A la mort de Frédéric II, la réaction s'accentua dans la capitale; l'Académie adopta la langue nationale, réservant le français pour les solennités. Les guerres de l'Empire, le canon d'Iéna, comme l'a dit M. Bartholmess, et l'accablant traité de Tilsit, rompirent les derniers liens et hâtèrent la transformation. Malgré les efforts de Molière et de Savigny, les descendants des Réfugiés songèrent, en les traduisant, à quitter jusqu'aux noms de leurs aïeux. A la réorganisation de la Prusse on abrogea le droit de « bourgeoisie française » (1808); on supprima les juridictions particulières des communes françaises, le département dit des Colonies et le Consistoire supérieur (1809) : un ordre du Cabinet du 18 février reconnaissait expressément la permanence des fondations charitables. Dans les luttes de la guerre de l'indépendance, les Réfugiés avaient achevé de s'identifier avec le pays d'adoption de leurs pères : ce n'est plus en français que pensaient et

qu'écrivaient les Ancillon, Lafontaine, La Motte-Fouqué et Theremin du dix-neuvième siècle. Aussi fallut-il bientôt introduire l'allemand dans le culte public. En 1814, le pasteur Thérémin de Gramzow allait jusqu'à lancer un appel « aux communautés françaises » pour la fusion complète dans les paroisses allemandes ; mais elles tenaient à leur caractère spécial, revendiqué à juste titre par la réponse « Adresse aux églises françaises dans les Etats Prussiens, Berlin, 1814.» Les colonies suivantes l'ont gardé jusqu'à ce jour : Berlin, Angermunde, Battin, Bergholz, Buchholz, Gramzow, Kœnigsberg, Magdebourg, Potsdam, Prenzlau Schwedt, Stettin, Strasbourg, Gross-Ziethen, plus l'église wallonne de Magdebourg qui ne s'est fusionnée ni avec la française ni avec la réformée allemande. Si elles ont perdu l'indépendance législative, quoiqu'elles aient toujours leurs ressortissants inscrits, elles en ont encore jusqu'à un certain point une ecclésiastique : conservant la discipline, elles n'entrent dans le nouveau réseau des églises évangéliques que par la délégation qu'envoient aux synodes de leur province celles de Magdebourg, Stettin et Koenigsberg. Les onze de la province de Brandebourg forment entre elles un synode particulier, quoique chacune d'elles se régisse indépendamment des autres. Ces églises possèdent des biens-fonds servant à leur entretien et les administrent par leurs consistoires ou presbytères composés des pasteurs et des anciens élus par leurs collègues, par coaptation et à vie et sous la surveillance des chefs de famille ; leur silence ratifie le choix. La confirmation des pasteurs appartient au Consistoire supérieur allemand local : ils sont presque toujours pris parmi les descendants des Réfugiés. Le gymnase français de Berlin ne relève plus de la colonie mais est continué par l'Etat. Le séminaire existe : on a réuni sous l'appellation collective d'Hospice français le petit hôpital pour tout jeunes enfants, l'Ecole de charité pour les abandonnés et la Maison des orphelins. Beaucoup de noms français se sont perpétués dans toutes les classes de la population.— *Markgraviats de Brandebourg.* — Deux branches secondaires de la maison de Brandebourg suivirent l'exemple de l'Electeur. Dans celle de Bareith, le markgrave Christian-Ernest, après s'être assuré de la sanction et, en cas de difficultés avec la France, de l'appui de Frédéric-Guillaume, appelait les Réfugiés par sa déclaration du 23 novembre 1685, leur assurant les immunités et privilèges accoutumés, dix ans d'exemptions d'impôts, liberté religieuse malgré l'opposition des luthériens et du surintendant de Lilien. Il s'établit bientôt une colonie florissante dans la ville de *Bayreuth*, avec culte privé en 1686 dans la maison du sieur Denty, marchand reçu bourgeois ; 1687, culte public (pasteur de la Roquette, languedocien) ; 1688, nomination d'anciens dont quatre médecins et achat d'une maison d'assemblée ; rescrit confirmatif en 1698 : en 1719, des réformés allemands du Palatinat s'étant joints à l'Eglise, on décida de nommer un ancien parmi eux et d'établir des prédications en leur langue « mais en stipulant que le nom d'Eglise française sera conservé. » Vers 1732 le culte français cesse, quoique l'Eglise ait refusé jusqu'à nos jours de se fusionner avec la luthérienne. Le plus grand nombre des Réfugiés avait choisi Erlangen ; on construisit une ville neuve à côté de l'ancienne, en

grande partie aux frais du prince qui la pourvut d'un temple (1693), d'un hôpital et d'une maison de refuge. Cette colonie dite *Christian-Erlangen* composée surtout de protestants du Vivarais, du Languedoc et du Dauphiné, s'augmenta de près d'un millier de Réfugiés, beaucoup du Pragela (1687) et d'une partie de ceux du Palatinat (1689). Les industries nouvelles donnèrent à la ville une réelle prospérité entretenue par deux foires annuelles. L'église compte au début quatre pasteurs, deux de 1700 à 1800, puis un seul (Tholozan, Papon, Darassus). Elle a gardé son nom primitif, mais le culte français a cessé en 1818. A ces deux paroisses fut alternativement annexée la communauté de *Nayla*, composée de réfugiés français ayant reçu le droit d'avoir temple et service public, mais trop pauvres pour se former en section indépendante. Les Etats-Généraux lui donnèrent un pasteur en 1762 mais déjà ses actes se rédigeaient en allemand; elle s'annexa de nouveau à Bayreuth et s'éteignit en 1824. Quelques Réfugiés établis en 1688 à *Muenchaurach* se transportèrent à *Wilhelmsdorf* en 1690 avec leur pasteur Bonnet, ils y eurent église avec clocher et culte public, l'annexe d'*Emskirchen* fut indépendante de 1705-1714. Est aussi mentionnée dans les actes, l'église de *Neustadt sur l'Aisch*, dont ni pasteur ni ancien n'a comparu. — Le markgrave de Brandebourg-Anspach fonda à *Schwabach*, 1686, sous la direction de M. d'Ingenheim, une colonie industrielle pourvue d'abord de deux pasteurs (Ribotier et Martel), l'une des principales étapes des immigrants sur la route de la Suisse au Brandebourg. Assez chancelante en 1749 pour réclamer les subsides de l'Angleterre, elle conserva néanmoins son caractère et son culte français jusqu'en 1813. A *Furth*, on signale en 1714 une église qui dura peu. Ces églises réformées françaises des deux Markgraviats constituaient avec les allemandes d'Erlangen et d'Hildburghausen et l'ancienne Wallonne de Nuremberg (se recueillant à Stein sur le territoire d'Anspach), un groupement synodal qui tint quinze réunions, de 1688 à 1732. Les luthériens en obtinrent alors l'interdiction qui coïncide avec la germanisation de Bayreuth et Wilhelmsdorf. Depuis 1810, les deux principautés font partie de la Bavière : c'est aux Réfugiés que l'église réformée de ce pays doit son origine et sa résistance aux attaques réitérées du luthéranisme : elle a reformé en 1856 son ancien synode sous la garantie de la constitution du royaume: les églises dites « françaises » de Bayreuth et Erlangen y figurent.

b. Brunswick. — I. B.-Lunebourg. Quelques protestants français s'étaient établis à Zell vers 1670, avec administration des sacrements dans une maison particulière; en 1675, les luthériens firent renvoyer le pasteur. Le 6 août 1684, une ordonnance du duc Georges Guillaume autorisa l'entrée des Réfugiés dans la ville de *Lunebourg* avec culte privé, industries libres et droit de bourgeoisie, école et pasteur rétribués pour les premières années, exemption d'impôts pendant vingt ans : cette colonie a peu duré. A *Zell* (*Celle*), au contraire, les exilés de la Révocation se groupèrent en nombre autour de la duchesse qui, née Éléonore d'Olbreuse, appartenait elle-même au protestantisme français. Le culte fut bientôt rétabli, quoique l'érection d'un sanctuaire dans les faubourgs ne fût autorisée que le 12 août 1699; encore le duc exigeait-il qu'il n'eût

pas l'aspect d'un temple : interdisant le prosélytisme et la controverse, il subordonnait l'Eglise au Consistoire luthérien, imposant l'obligation de demander l'autorisation pour chaque exercice du ministère (past. La Forest, Roques de Maumont). En 1705, à la mort de Georges Guillaume, la principauté entrait dans la maison de : — II. B.-Kalenberg, depuis 1692 électorale de Hanovre, sous le duc Georges, futur roi d'Angleterre. Son père, Ernest-Auguste, avait déjà donné, le 1[er] décembre 1685, un édit favorable aux Réfugiés, confirmé le 1[er] août 1690 : exemption de droits et d'impôts pendant vingt ans, et vingt-cinq pour les maisons bâties par eux ; entrée *ad libitum* dans les corporations, admission aux emplois et dignités, excepté aux magistratures urbaines là où les lois s'y opposent ; pasteur assuré à toute communauté de cent âmes, exercice complet avec consistoire indépendant et juridiction particulière. La colonie de *Hameln* fut composée de manufacturiers et artisans, 1690 : avec Karlshafen en Hesse, c'est le seul lieu où les luthériens aient ouvert leur temple au culte des Réformés français (p. Quinquiéry et de La Porte ensemble.) L'électrice Sophie, petite-fille du roi Jacques I[er], fit ordonner ministre, après examen, son écuyer Et. de Maxuel et le nomma son aumônier afin d'en faire bénéficier les Français réfugiés à *Hanovre*, temple, nov. 1699 ; à la mort du quatrième pasteur Armand, l'Eglise s'éteignit et les quelques membres restants entrèrent dans la paroisse allemande réformée. Les membres des églises de Hanovre et de Zell appartenaient surtout aux classes élevées ; ils donnèrent à la cour de l'Electeur la réputation d'être la plus policée de l'Allemagne, et, par leurs relations avec ceux de leurs compatriotes recueillis à Londres, ils ne furent pas sans exercer une sérieuse influence sur les négociations politiques suivies de l'avènement de Georges de Brunswick au trône d'Angleterre. Il se tint, en 1703, à Hameln, en présence des commissaires ducaux, un Colloque qui rédigea un acte d'union sur « la base de la confession de foi et de la discipline des Eglises réformées de France » entre les Eglises réformées françaises de Hanovre, Zell, Hameln, Lunebourg et Buckebourg, et allemandes de Hanovre et Buckebourg. On ne trouve plus de traces d'assemblées postérieures. Dans ce groupement ne figure pas l'Eglise de la ville de *Brunswick* (dans les Etats de B. Bevern-Wolfenbuttel), qui a peu marqué et eut Clément pour ministre en 1730.

c. Etats de Hesse. — I. H.-Cassel : Les traditions hospitalières et françaises qui remontaient aux temps de Lambert d'Avignon et de Garnier avaient permis à quelques manufacturiers calvinistes de se fixer à Cassel vers la fin du règne de Louis XIII. Le 18 avril 1685, le landgrave Charles I[er] lançait un appel aux protestants français, leur signalant les contrées les plus favorables, leur accordant dix années de franchises, avec prolongation pour les manufacturiers, des fonds pour construire, droits de maîtrise pour les artisans, privilèges seigneuriaux pour les possesseurs de domaines ; promettant des temples, pasteurs et maîtres d'école ; le 12 décembre, il publiait en langue française un décret confirmatif, et envoyait en Suisse (nov. 1687) M. de Sailly attirer de nouveaux immigrants. Près de 6,000 Français, dont 150 chefs de familles nobles se fixèrent dans ses états ; 3,000 à Cassel où, le 28 octobre 1685 (v. st.)

Lenfant, à la nouvelle de la Révocation, célébrait un premier service dans la maison de Grandidier. Ils venaient du Dauphiné, du Languedoc, quelques-uns de Champagne, de Picardie et de Metz. On bâtit pour eux le beau faubourg connu sous le nom de Ville-Neuve. L'immigration de 1698 amena un supplément d'environ mille Vaudois du Pragéla, d'où la fondation de huit villages; cette même année on construisit l'Hôpital pour les émigrés de passage. Enfin, en 1701 quelques Vaudois, longtemps errants, vinrent fonder deux colonies de plus. — L'organisation ecclésiastique, presbytérienne et indépendante, mais sous les Consistoires nationaux de Cassel et de Marbourg, et sans synodes, était dirigée par la « vénérable compagnie » de Cassel (le nom de Consistoire lui fut refusé) : elle se composait de trois pasteurs et de six anciens de chacune des deux paroisses de la ville, le modérateur changeant chaque mois; s'adjoignant pour les assemblées générales les chefs des principales familles, elle formait un tribunal officieux de conciliation, et s'occupait aussi pour ses ressortissants des affaires de police et d'administration municipale. En 1724, on créa une inspection ecclésiastique, confiée au premier prédicateur de l'Eglise française de Cassel. La chancellerie de justice ou Commission française de 5 à 7 membres (1686), formait la cour d'appel et de notariat pour toutes les communes françaises, les résidents allemands compris. L'autonomie était donc conservée en tout autant que possible. On cite parmi les Réfugiés : jurisconsultes, Feuquières d'Aubigny, premier commissaire; Lalouette de Vernicourt, ancien conseiller au parlement de Metz, premier directeur; Harnier, Roques de Maumont, Rochemont, les Perrachon du Collet; militaires : Dumont, commandant de Cassel, les colonels de Rozey, de Lorgerie; cinq médecins, les quatre architectes du Ry. Denis Papin professait les mathématiques à Marbourg (1688); nommé conseiller ordinaire du landgrave en 1696, il occupa jusqu'en 1708 les fonctions de secrétaire du presbytère de Cassel. Les Arbouin, Lenormand, Le Goulon, etc., introduisirent des industries bientôt appréciées, tandis que les cultivateurs unis aux Vaudois créèrent dix-huit colonies agricoles dans des contrées incultes ou dévastées par les guerres. Assez prospères au début, ces colonies s'affaiblissaient au milieu du dix-huitième siècle, quand le landgrave Frédéric II leur rendit un nouvel essor en étendant les privilèges, fondant des groupes nouveaux pour des Réfugiés venus des états voisins, constituant la Chancellerie de justice comme instance suprême pour toutes les colonies et préparant pour leurs indigents la Maison de charité (1770). Mais déjà, au jubilé de la Révocation, plusieurs des groupes agricoles s'étaient germanisés au point de nécessiter un culte alterné dans les deux langues ; à Cassel, le troupeau ne comptait plus que 484 membres. En 1800, on supprime les commissaires et l'on réduit la chancellerie aux attributions pour la seule Ville-Neuve d'un tribunal de la première instance ; elle appartient désormais dans les diverses colonies aux autorités locales, avec recours suprême au prince. L'invasion napoléonienne et la création du royaume de Westphalie abolirent définitivement la Chancellerie française. L'organisation ecclésiastique se perpétuait; en 1825, à la mort de l'Inspecteur français, on le remplaça par un Hessois, et en 1831 l'union fut con-

sommée avec l'Eglise nationale, à la réserve des fonds destinés aux indigents des colonies agricoles : plusieurs d'entre elles existent encore de par ces fonds, quoique devenues entièrement allemandes et rattachées à d'autres paroisses. C'est à *Cassel* que la prédication française s'est le plus longtemps maintenue : les deux paroisses (la Vieille-Ville, 1685; la Nouvelle-Ville, 1688), d'abord indépendantes, avaient été unies en 1698, avec églises distinctes ; un des trois pasteurs avait la charge de prédicateur de la cour. En 1821, il n'y eut plus qu'une paroisse ; à la mort du dernier pasteur français Robert (1824) les services devinrent allemands, sauf un par mois bientôt supprimé. (Princ. ministres : Lenfant, de Beaumont, Joly de Metz, Guiraud de Nîmes, Couderc). Colonies, d'après la date de fondation : *Hof-Geismar*, 1685-1822, créée ainsi que la suivante pour les Vaudois, conduits par Clément ; augmentée en 1695 de 400 Français. *Karlsdorf*, 1686-1837, trente-trois familles vaudoises, unie en 1739, sous le pasteur Droume à *Mariendorf*, 1686, bâtie pour des Embrunois et Pragelains réfugiés d'abord à Immenhausen ; c'est un des points où la langue et les mœurs s'étaient le mieux conservés. *Schwabendorf*, 1689, 29 familles de tisserands, église 1711 ; annexes *Hertinghausen*, 1694, et *Wolfskraute*, 1699, abandonnées bientôt par les Français et habitées par des Allemands suivant le culte de S. pour conserver les privilèges. *Marbourg*, où quelques familles se fixèrent avec le professeur de théologie Th. Gautier ; à sa mort, 1709, prédication des pasteurs voisins ; annexe *Frauenberg*. *Louisendorf*, 1688, nommée d'abord *Hammershausen*, seize familles de Die et environs ; on leur bâtit des maisons avec trente ans de franchises ; colonie ayant conservé une des dernières la langue française adoptée par les familles allemandes qui s'y étaient rattachées (past. Fontaine, Suchier, Crosat, Aillaud 1833). *Wolfhagen*, colons du Dauphiné 1686, et 39 familles vaudoises en 1699, unies à 14 du Vivarais établies à *Leckringhausen*, prédications alternées ; abandon du français en 1824. *Schœneberg*, 1698, vaudois-français ; annexe de Hof-Geismar; 1739. *Gethsémané*, 1699 ; seize familles du Dauphiné, ayant persévéré dans le culte français, souvent interrompu et toujours repris jusqu'en 1826. *Treysa*, 1699, cent familles du Dauphiné, la plupart établies à *Frankenhain*, 1701, grandes fabriques ; culte allemand en 1826. *Kelse*, 1700, bâtie sur les ruines d'un village détruit depuis quatre cents ans ; 36 familles dauphinoises, réduites à 9 en 1787 : bientôt annexe de Hof-Geismar. *Carlshaven*, 1700, d'abord *Syburg*, ville bâtie par le landgrave Charles, avec concessions particulières pour tous les colons réformés ; en 1825, fusion de culte avec les réformés allemands. *Sainte-Ottilie*, 1700, quatorze familles ; annexe de Cassel. *Todenhausen*, 1720, quarante familles dauphinoises et vaudoises, fixées d'abord en Wurtemberg et en Bade, annexées à d'autres depuis 1732. *Wiesenfeld*, 1720, familles venues du Solms-Brauenfeld, colonie agricole prospère, annexe de Louisendorf. *Gottestreu*, *Gewissensruhe*, 1727, Vaudois du Pragéla ayant quitté le Wurtemberg ; annexes de Carlsdorf. A ces colonies formant 12 églises principales avec annexes, mais quelques-unes sans pasteurs, s'adjoignirent celles de *Friedrichsdorf*, 1775; *Friedrichsfeld*, *Friedrichsthal* et *Friedrichshausen*, 1777,

fondées pour des nouveaux venus du Palatinat et de Bade, mais de peu de durée. Presque toutes ont rendu de réels services au pays, par leurs cultures perfectionnées et aussi par l'exploitation des houillères. — En 1736, *Hanau* passait sous le sceptre de l'Electeur. L'ancienne et florissante communauté du premier Refuge avait reçu du second un accroissement notable et lui fut redevable des industries de draps, soies, tapis et bijoux qui n'ont cessé de prospérer. Le culte est encore célébré en français trois fois par mois (princ. pasteurs depuis la Révocation : Ligier, Vernejoul, du Pasquier, Roques). — II. H.-Hombourg : Les colonies dans le Landgraviat datent des émigrations vaudoise et française. Frédéric II accueillit dans sa capitale (1686) des Réfugiés de la Picardie, de l'Ile-de-France et du Val-Pragela, qui bâtirent le quartier de Louisenstadt et fondèrent l'Eglise française de *Hombourg-ès-Monts* (80 familles). Ses lettres patentes du 13 mars 1687 accordent aux immigrés des terres en toute propriété, exemptes d'impôts pour dix ans, le culte, la justice en première instance par leurs propres maires et échevins. La paroisse est restée française jusqu'en 1814; sa personnalité civile s'est conservée, mais un seul pasteur dessert maintenant en allemand les deux communautés réformées de la ville (princ. pasteurs Richier, Roques). Trente familles, surtout de Picardie, quelques-unes de Champagne, Languedoc et Dauphiné, fondaient en 1687 *Friedrichsdorf* d'abord annexée à la précédente ; temple 1703 ; ministre à résidence fixe 1717. Cette colonie industrielle s'est beaucoup développée et a été élevée en 1821 au rang de ville, gardant pour ses 900 habitants son cachet et sa langue primitive. Les souverains eux-mêmes s'étaient attachés à les leur conserver : le landgrave Frédéric Jacob donna l'ordre, (1731) de n'admettre aucun Allemand dans la commune, défendant les mariages internationaux. Aussi non seulement le culte se célèbre-t-il encore régulièrement en français, mais est-ce la langue usitée dans les écoles ; nouveau temple construit, 1837. Pendant les guerres de la République, le caractère français de Friedrichsdorf frappa Hoche à tel point que « par une exception aux dispositions générales, déterminée par votre titre de Français et la cause intéressante de votre retraite en Allemagne », la commune fut exemptée de toutes réquisitions (20 mess. an V), exemple suivi par les généraux Hatry et Jourdan. (Princ. past. : Burkard, Rossier, Pfalz, Roques, Porte.) Lors du grand exode des Vallées et sur les instances de l'Angleterre, de la Hollande et du Brandebourg, le landgrave accordait aux Vaudois, par sa Déclaration du 28 mai 1699 en 35 articles, les franchises jusqu'en 1706, le libre exercice en français, italien et allemand, choix de leurs ministres et instituteurs, presbytères ecclésiastiques, colloques et synodes même tenus en dehors du pays, justice séculière, élue par eux-mêmes à la pluralité des voix, admission aux charges publiques, droit de porter des armes, de former en cas de guerre un corps à part sous leurs officiers sans être jamais forcés à combattre au delà des frontières, érections de corporations et maîtrises. Après avoir prêté serment le 10-14 juillet 1699 au landgrave de Darmstadt comme au suzerain, et le 18 au landgrave Frédéric II, tandis que plusieurs familles s'unissaient aux deux colonies

françaises, un plus grand nombre auxquelles s'associaient des Réfugiés, fondaient celle de *Dornholzhausen* (past. David Jordan). Soutenue par les subsides anglais, l'Eglise fut annexée à Hombourg de 1715-1755; ministère séparé, 1755-1809, annexée de nouveau jusqu'en 1824, puis indépendante et refusant en 1844 un service allemand, exigé par le gouvernement deux fois par mois depuis 1857. Les privilèges confirmatifs du 4 janvier 1861 leur continuent l'élection libre des pasteurs sous l'approbation du prince, et celle de la municipalité selon la loi générale du pays; un maire donné par l'Etat; cinq conseillers. Le culte ordinaire se célèbre en français, resté le langage de l'école et que parlent presque tous les habitants. — III. Hesse-Darmstadt : Sur les mêmes instances des princes protestants, le landgrave Ernest-Louis consentit à recevoir une partie des Vaudois expulsés par Victor-Amédée. Il signa, le 22 avril 1699, ainsi que Valkenier, des lettres patentes qui servirent de type à celles de Hesse-Hombourg et à plusieurs autres, concédant les mêmes avantages avec franchise de quinze ans, et, pour eux et leurs descendants à perpétuité, leurs propres coutumes et le gouvernement ecclésiastique de leur discipline. Les résultats ne répondirent pas à ces faveurs : placées dans des terres peu fertiles, la plupart de ces colonies ne réussirent pas. Les Vaudois, installés d'abord à *Aarheiligen* et *Nidda* ne tardèrent pas, les uns à se diriger vers la Hollande, les autres à se fixer à Walldorf, où les rejoignirent bientôt ceux de *Russelheim, Moerfelden* et *Keltersbach*, émigrés successivement à *Neuenhof* et à *Neu-Keltersbach*, église soutenue par la Hollande (past. Deynaud) et à peu près abandonnée vers 1711. La colonie de *Walldorf*, très restreinte au début (past. Papon), se fortifia par ces adjonctions, mais fut en proie à des dissensions intestines. Les subsides anglais ayant discontinué en 1804, la paroisse, quoique soutenue par des secours de la diaconie française de Francfort, a peine à se suffire; le culte français a cessé en 1815. La colonie formée par les trois groupes de *Rohrbach*, *Wembach* et *Hahn* (past. J. et D. Montoux), moins favorisée par le prince qui ne lui donna les terres qu'en fermage, a pourtant mieux réussi grâce au tissage et commerce des bas. Le culte a été célébré en français jusqu'à l'interdiction de la langue par le gouvernement (1821), défense maintenue par la seconde Chambre hessoise, malgré le pétitionnement de 55 habitants contre cette violation de leurs privilèges. — Quelques-unes de ces communautés isolées avaient cherché à se relier synodalement : le colloque vaudois à Francfort, 1699, réunissait les délégués de Hombourg, Moerfelden, Aarheiligen, Pragela, Schaumbourg et Wachtersbach; celui de 1702 ceux de Dornholzhausen, Keltersbach, Rohrbach, Holzapfel, Waldenberg, Isembourg et *Hazelborn*, petite colonie transitoire de Français et de Vaudois sur les terres de Nassau-Saarbruck (past. Romieu). Ces liens ont été peu consistants. — Valkenier assistait aux délibérations. Il avait obtenu du comte Ferdinand Maximilien d'Ysenburg-Waechtersbach, pour des Pragelains venus par Doubhausen et Nauheim, « le Livre des Droits », dix ans de franchises, juridiction et consistoire propres, élections des pasteurs et instituteurs, et des anciens par les chefs de famille sur liste triple préparée par le consistoire (prem. pasteur, J. Roman du Dau

phiné), culte d'abord dans l'église de Spielberg, puis dans le temple construit à *Waldensberg* à la suite d'une collecte de Barillon en Angleterre (1739); en 1800 l'allemand est introduit dans l'école; l'ordre donné en 1811 de ne plus chanter les psaumes français fait disparaître rapidement les derniers vestiges des anciennes traditions; en 1815 le culte est allemand dans toutes ses parties, et à la médiatisation du comté, la Hesse supprime les droits de la colonie. — Des privilèges identiques avaient été accordés par le comte J. Philippe d'Iseuburg-Budingen aux Réfugiés français dits « les conviés en Dieu » qui bâtirent *Neu-Isenburg*, temple 1702, pasteur rétribué par les États-Généraux. En 1761, le troupeau s'opposa de force à l'introduction du culte allemand, jetant la Bible luthérienne du haut de la chaire : en 1819, on se servait des deux langues; l'allemand resta seul dix ans plus tard. Il y a encore cent familles, à noms français, dans cette colonie de 2,500 âmes, qui est maintenant sous la suzeraineté de la Hesse (prem. pasteurs : Bermond de Saint-Fortunat en Vivarais, Archer de Mens). Dans le comté d'Isenburg-*Offenbach*, l'église wallonne française du premier Refuge qui avait recueilli le troupeau de Francfort (1608-1630), s'était reformée après la Révocation (past. Archer), fortifiée par une partie du troupeau de Dornholzhausen.

d. Wurtemberg. — Une violente opposition luthérienne s'éleva de prime abord contre toute admission des Vaudois : la faculté de théologie de Tubingue les déclarait entachés de calvinisme. Un comte de Neustadt voulant en recevoir à Gochsheim, le Conseil intime déclara que les pétitionnaires étaient pour la plupart non Vaudois mais Réfugiés, qu'ils appauvriraient le pays et que Louis XIV exigerait leur expulsion. Arnaud ne se découragea pas : collectant en Angleterre et en Hollande de quoi fournir à leurs premiers besoins, il obtenait l'envoi de Valkenier; celui-ci, après plusieurs mois de conférences, et aidé par l'exemple de la Hesse et des princes d'Ysenburg, persuadait au duc Eberhard-Louis de signer des patentes semblables : (les franchises sont de dix ans, on autorise les colloques, mais dans le pays) 27 sept. 1699. L'Angleterre s'engageait à continuer aux colonies le subside annuel qu'elle avait accordé aux Eglises des Vallées, 555 l. s.; on le répartissait entre trois de Hesse-Darmstadt et quatre de Wurtemberg, les quatre autres étant à la charge de la Hollande. On avait assigné aux colons des terres incultes des bailliages de Maulbronn et Léonberg : *Durmenz* ou *Queyras* 1699, fondée par quatre artisans français avec annexes de *Corres*, *Sengach* et *Schoeneberg* ou les *Mûriers* où résidait le pasteur Henri Arnaud et où il est enterré dans le premier temple qu'eurent ces colonies, 509 âmes en 1702; *Pinache* (Wiernsheim) 1699. (p. Giraud) 461 âmes, annexe *Serres; Lucerne* (Wurmberg) 1699 (Cyrus Chion p. de Pont de Royan) 254 âmes; *Pérouse* (Heimsheim) 1699, (p. Javel) 222 âmes; *Villar* (Grand et Petit) 1700 (p. Dumas) 400 âmes, annexe *Gochsheim* et *Diefenbach*; *Mentoule* (Nordhausen) 1700 (p. Guemar) la seule purement vaudoise; *Neuhengstet* ou *Bourset* (Simozheim) 1702 (p. Gonzalès); *Palmbach*, temple 1725, et *Untermuschelbach*, temple 1794, formant une seule paroisse devenue badoise, 1806. Les sept principales envoyaient un pasteur

et un ancien au Synode ou Assemblée générale, d'abord tous les trois ans, puis tous les cinq, qui nommait la Table, trois ecclésiastiques dont le modérateur et deux laïques, chargés de la direction des affaires coloniales jusqu'à la réunion suivante, sous la surveillance suprême de la Députation des Vaudois, collège de trois membres, appartenant au conseil d'Etat, au conseil ecclésiastique et au gouvernement. Le premier synode eut lieu le 12 septembre 1701; Arnaud, modérateur. Les délibérations, souvent orageuses, provoquèrent des recours aux synodes de Hollande et les plaintes du souverain sur cet appel à une autorité ecclésiastique étrangère. Le duc avait permis (11 nov. 1699) à 400 Français réfugiés depuis dix années en Suisse, d'avoir un culte, mais seulement en leur langue, dans une maison particulière et sans cloches, à *Canstadt.* Des Vaudois s'y joignirent : en 1708 ils obtinrent de bâtir un temple; diminués par le départ de trente familles (1732), ils étaient comptés comme partie de la première classe synodale (1739) ainsi que *Stuttgard* et *Louisbourg*, liens confirmés à nouveau lors du synode de 1764. Les Français avaient d'abord célébré à Stuttgard un culte privé dans la maison du grand veneur, baron de Neuenstein, époux d'une La Roche-Langerie; on le leur accorda officiellement avec choix du pasteur, 1724, mais en leur imposant plusieurs restrictions; l'église devient annexe de Constadt, 1744; union définitive 1773. Une partie du troupeau s'était transplantée à Ludwigsburg (1720), où ils construisirent un temple qui leur fut repris; cette communauté diminua rapidement. En 1805, le doyen luthérien de Stuttgard ordonna de célébrer partout le culte en allemand : sur les plaintes des Vaudois le duc défendit de rien innover, mais il supprimait la Députation chargée de leurs intérêts (1806), et rattachait les administrations locales à leurs bailliages respectifs; ordre de tenir les registres de l'état civil en allemand, 1808. Le roi Guillaume I[er] offre de payer les instituteurs, à condition qu'ils seront allemands; les Vaudois refusent. Les Etats accordent en 1821 une subvention aux églises qui renonceront à leur droit de nommer les pasteurs et à leur culte français : ne pouvant triompher de la résistance générale, on essaie de traiter séparément avec chaque colonie. Depuis 1810 presque toutes avaient le culte dans les deux langues, sauf à Bourset où le français fut seul jusqu'à 1813 et dura jusqu'à 1827; dans les autres l'allemand occupa complètement la place en 1823. C'est l'année du dernier synode, le roi décrétant, de haute autorité, l'union des communautés réformées avec les luthériennes. Les Vaudois, encore près de 3,000, essayèrent en vain de lutter, demandant à conserver le français, la discipline, leurs ministres au moins jusqu'à leur mort. Sans écouter leurs instances on supprima Lucerne, Schoeneberg, Durmentz, Sengach et Corres; bientôt on mit à la retraite les deux derniers pasteurs vaudois. Et cependant, à l'heure actuelle les souvenirs du passé ne sont pas éteints; les noms restent en grande partie français et les vieillards n'ont pas tous renoncé, pour leur culte intime, à la langue des ancêtres. Le troupeau de Louisbourg s'est incorporé à la paroisse allemande en 1824. Canstadt et Stuttgard furent unies provisoirement à l'église luthérienne (1826) avec sacrements selon le rit réformé. En 1848, l'église de Stuttgard obtint enfin le rétablis-

sement de son culte indépendant, en allemand, mais strictement calviniste, avec un service français par quinzaine. — Le synode wurtembergeois embrassait quelques églises créées dans le Margraviat de Baden Durlach par la Capitulation de Frederic Magnus, 1689 : *Pforzheim* où se tinrent les synodes de 1704 et 1710 et qui, lorsque les pasteurs lui faisaient défaut, s'annexait à une des colonies wurtembergeoises ; *Hilsbach*, *Welsch-Neureuth* fondée par des habitants de Rocheplatte, Prarustin et Pragela d'abord installés à Mühlburg et Knielingen ; *Friedrichsthal*, 1740 ; cette dernière colonie surtout composée de Français ne fut régulièrement constituée que dix ans plus tard par Esaïe Aubry destitué pour avoir rebaptisé une catholique convertie, d'où une consultation condamnatoire de six facultés de théologie. Les églises badoises n'ayant pas répondu à l'invitation du synode de 1759, on résolut de ne plus les y convier ; sauf Pforzheim, qui dédia un nouveau temple en 1768 et ne s'incorpora à la paroisse allemande qu'en 1804, elles étaient en pleine décroissance ainsi que les groupes français qui s'étaient dissimulés sous le nom de wallons à *Reihen*, *Reilingen* 1682, *Friedrichsfeld* 1685 et *Laugenzell*. Presque tous les colons, tant français que vaudois, avaient passé en Hesse et en Wurtemberg. Il en fut de même pour les églises du comté de Solms-Braunfeld, surtout pour *Greifenthal*, 1688 ; *Daubhausen* durait encore en 1736. Dans le Nassau-Schaumbourg *Holzappfel* devient, en 1688, le centre d'un groupe vaudois-dauphinois de 115 âmes, construisant le village de Charlottenbourg et rattaché au synode francfortois (p. Borel) ; annexé à Dornberg en 1766, avec cessation du culte français. — L'église française de *Buckebourg* dans le Schaumbourg-Lippe, reliée au synode de Brunswick-Hanovre a été plutôt une aumônerie princière. Plusieurs souverains s'étaient attachés des pasteurs du Refuge ; peu d'entre eux eurent des successeurs, si ce n'est à *Dessau* (Anhalt) où l'église fondée par Beausobre, comme chapelain de la princesse née Henr.-Catherine d'Orange (1686), ne cessa qu'en 1744 avec le ministère de Moïse Humbert. Dans le duché de Saxe-*Hildburghausen* des réfugiés français, d'abord établis ailleurs (?), bâtirent le nouveau quartier de la capitale et, après une collecte en Angleterre (1717) construisirent un temple où ils s'unirent à la communauté hollandaise.

e. Palatinat. — En 1684 des Français fondaient à *Friedrichsfeld* une église (p. de Combles) violemment dissipée comme les Wallonnes par l'invasion de 1688. Les horreurs de la guerre avaient à peine cessé que déjà des membres de l'ancienne église de *Mannheim* essayaient de la reconstituer ; des Réfugiés se joignaient à ce culte régulièrement repris en 1697. Aussitôt menacé par Louis XIV, l'électeur Ph. Guillaume rendit deux ordonnances (20 juillet 1698 et 29 avril 1699) « contre les Réfugiés qui se sont établis dans ses terres sous divers prétextes, comme s'ils étaient Suisses, Piémontais, Lorrains ; lequel établissement étant contre le gré de la France, pourrait attirer de fâcheuses suites sur les habitants et le pays. » Il enjoignait aux magistrats de faire sortir tous les Français réfugiés, de ne donner à l'avenir aucune retraite à d'autres, et « attendu que les prédications françaises attirent ces réfugiés inutiles, et que les Français qui y sont établis depuis longtemps savent pour la

plupart la langue allemande, S. A. déclare qu'elle ne veut plus souffrir de prédications françaises, ni permettre qu'on en établisse à nouveau. » L'église n'en continua pas moins; en 1703 elle est encore la seule dans le Palatinat. Les autres communautés avaient voulu suivre son exemple, mais les difficultés que leur suscita le Sénat ecclésiastique amenèrent, malgré un réveil trop court, l'extinction complète de *St. Lambert*, *Oggersheim et Frisenheim*. Après de longues démarches, le traité particulier conclu entre le roi de Prusse et l'électeur Palatin (1705) sous le nom de Déclaration de la Religion, leur assura quelques pasteurs et maîtres d'école : à *Friedrichsfeld* (J. Marion), mais l'église ne se soutint pas; à *Billigheim* où un même ministre desservait les paroisses réformée allemande et réformée wallonne; on finit par en élire qui ne pouvaient prêcher en français et l'église s'éteignit vers 1770. A *Frankenthal* l'Etat refusa de restituer le temple et de défrayer le pasteur, prétendant que le troupeau comprenait l'allemand : obtenant quatre services par an du second ministre de Mannheim (1732) ils virent confirmer leurs anciens privilèges par l'électeur (1744), et le Sénat rétribua enfin le pasteur Joly (1764). Les secours de Hollande maintinrent l'église jusqu'au commencement de ce siècle. *Heidelberg* persista de même, privée de son droit d'élection de pasteurs et instituteurs, mais reconnue par le Sénat et soutenue par les Pays-Bas. *Otterberg*, après être restée sans pasteur jusqu'en 1720, se releva alors sous le double ministère des Engelmann et s'éteignit bientôt après eux. Les synodes annuels cessèrent en 1736; la régie des biens ecclésiastiques appartenait au gouvernement. Mannheim avait servi de centre à ces groupes constamment menacés et leur survécut à tous : en 1821 la communauté wallonne, réduite à 131 membres, renonce à son existence propre et, après un dernier service solennel célébré en français, s'unit à la paroisse réformée allemande.

f. Villes libres hanséatiques. — *Brême*. — Quelques prédications françaises furent données en 1676 et 1678 dans l'ancienne église wallonne, par des professeurs au Gymnasium illustre, entre autres Janson de Rouen. Le sénat qui refusait en 1680 les immunités sollicitées pour les Réfugiés par le comte de Saint-Paul, leur accorde en 1684 une église et un pasteur (Duplessis) avec traitement de cent écus : ordonnant, à la nouvelle de la Révocation, une collecte et des prières publiques, il adresse des appels aux Réfugiés à Genève et en Hollande : « Vous pouvez les assurer que nous les recevrons comme véritables membres de Christ » (Lettre au P. Korn à Genève). Les colons, mal vus des artisans et industriels, étaient encouragés par l'Etat qui les exemptait de service militaire et d'impôts pendant quinze ans, leur conférant le droit de bourgeoisie sans frais. L'église, avec culte dans le temple de Saint Jean, eut deux pasteurs jusqu'en 1698 (Théremin, Icard); le sénat s'en réserva la nomination, exigea l'usage de la confession de foi et du catéchisme d'Heidelberg, et interdit toute excommunication. La colonie cessa avec ses immunités en 1700, l'église se continuant jusqu'en 1748 où les membres lui firent défaut. Le culte français, établi en 1769, comme exercice de langage ne s'y rattache point. — *Hambourg*.

L'église wallonne française se fortifia par l'arrivée de nombreux fugitifs ; ils continuèrent à célébrer le culte dans Altona où la communauté française se sépara de la wallonne sous le pasteur Beausobre. A partir de 1744, le culte eut lieu dans les deux villes simultanément, sous le titre de communauté réformée française de Hambourg, avec des pasteurs communs jusqu'à la rupture du traité de réunion, par rescrit du roi de Danemarck (1761). Le service dans la ville libre se célébrait sous le protectorat du résident prussien. Cette église exerçait une grande influence au dehors : elle se composait surtout de négociants, et continue, avec culte français hebdomadaire, personnalité civile, indépendance administrative et ecclésiastique, mais ayant conservé peu de traces des familles du Refuge. — *Lubeck*. La Vénérable Compagnie luthérienne répondit par un refus à l'admission demandée pour les Réfugiés par le Conseil de la bourgeoisie appuyé du Sénat: ce dernier passa outre, accordant droit de séjour et bientôt, après le blâme énergique formulé par l'électeur de Brandebourg contre les attaques des prédicateurs luthériens, culte français en dehors de la ville (p. Mousson). L'association des Réfugiés aux réformés allemands devint la source de difficultés sérieuses, interdiction par l'autorité des sermons allemands, changements du lieu de culte, séparation et union à nouveau des deux communautés. En 1781, l'allemand l'emporta définitivement et le service français fut supprimé dans cette église que les subsides hollandais avaient largement assistée. — *Mecklembourg*. Le duc Chrétien-Louis avait lancé en 1683 un appel aux protestants français, qui semble être resté sans réponse. Sous son successeur Frédéric-Guillaume (Déclaration du 20 octobre 1698) il s'en établit à *Schwerin* et *Tarnow*, mais la seule église qui ait laissé des traces durables est *Butzow*, pasteurs Durand, Jean des Champs pendant vingt ans et son fils: au départ de ce dernier l'église paraît s'être éteinte, 1739.

g. Saxe électorale. — En se réfugiant dans un pays luthérien, sous un prince catholique, les réformés devaient s'attendre à rencontrer pour l'exercice de leur culte des difficultés presque insurmontables. Ils commencèrent à *Dresde* par un service privé, souvent interrompu, et même secret de 1689 à 1713, les réformés étant dépossédés en Saxe du droit de bourgeoisie et de propriété foncière (premier pasteur Daniel Roy). Leurs progrès furent lents; l'autorisation de célébrer baptêmes et mariages, à condition que les deux côtés fussent réformés, est de 1764 seulement. On adjoint un pasteur allemand au français en 1767 ; depuis 1814 il n'y a qu'un service français par mois dans cette église qui compte 1800 âmes, deux pasteurs, et relève directement du ministre des cultes, en se soutenant par ses propres efforts. On n'y trouve presque plus de noms du Refuge quoiqu'elle en descende directement. A *Leipzig* les Réfugiés se contentèrent d'abord de réunions privées, avec communions à Halle; organisant leur église, (1700) ils obtinrent à prix d'or l'autorisation de se réunir dans l'Auerbachshof et d'élire quatre anciens (1702); enfin à cause des nombreux étrangers attirés par le commerce on permit les mariages et baptêmes (1704), mais avec renvoi du culte à Vollsmarsdorf à une demi-lieue de la ville où il rentrait en 1707 (pasteur Butini.

Dumont de Crest). La construction d'une salle d'assemblée est de 1765. Les réformés allemands s'étant associés à l'église presque au début, on l'appela non française, mais simplement réformée; le service exclusivement français jusqu'en 1758 n'est plus qu'allemand depuis 1823. Les chefs de famille ayant aidé l'église par des sacrifices pécuniaires avaient seuls droit de vote, à partir de la classe des négociants d'après la constitution de 1766; celle de 1848 leur adjoint les principaux artisans: toutes les exclusions sont maintenant supprimées dans la communauté. En cas d'appel elle avait décidé de recourir aux synodes wallons; Dresde en référait de préférence à Berlin dont elle reçut une subvention et ses premiers pasteurs. — Du Cros avait vainement essayé de créer à *Stætteritz* une colonie durable, 1688-1690. Après la paix de Ryswick Auguste le Fort comprit lui-même le bénéfice que rapporterait l'immigration des Français: 400 voulurent s'établir à Torgau mais il ne sut pas vaincre en leur faveur la résistance de la municipalité (1708). En 1713, leur annonçant l'octroi du culte public réformé il s'efforça d'attirer à Meissen, Torgau et Oschag quelques-uns de ceux fixés dans le Brandebourg. Mais la tolérance venait trop tard; le roi de Prusse ne permit plus le départ de ses nouveaux sujets.

4. États du Nord. — *Danemark*. — Allié de Louis XIV et luthérien, Christian V céda néanmoins aux instances de la reine Charlotte-Amélie, nièce de la princesse de Tarente; après avoir donné (1681) une première déclaration promettant huit ans de franchise aux Réfugiés qui feraient élever leurs enfants dans la confession d'Augsbourg, il abrogea cette restriction dans l'édit du 5 janvier 1685, s'engageant à conserver aux militaires et aux nobles leurs grades et honneurs, et à allouer aux fondateurs de manufactures des maisons, avances et privilèges. Les divers corps de métiers du Refuge sont représentés dans la colonie de Copenhague, où l'on trouve aussi deux libraires et trois médecins. Louis XIV, afin d'enlever à Guillaume d'Orange le concours des huguenots, ayant permis de restituer la moitié de leurs revenus à ceux qui serviraient le Danemark, plusieurs officiers se rendirent dans le seul état où leur présence n'était pas considérée comme un crime envers leur roi: parmi eux le grand maréchal et commandant en chef des troupes danoises La Rochefoucauld comte de Roye, les marquis de la Forest et de Bussière, les de Fontenay dont deux descendants devinrent amiraux. L'aumônerie militaire française fut confiée au Pr. Brunier. La Reine recueillit douze « confesseuses » qu'elle était parvenue à faire sortir des prisons et des couvents. Elle organisa et dota l'Église de *Copenhague* 1685, communautés réformée française et réformée allemande, unies sans être confondues, un même temple, 1689; 800 membres, 1731; deux pasteurs pour chaque branche jusqu'en 1812, puis un: les deux premiers français furent Mesnard, min. de Saintes et la Placette. Ce dernier resta un quart de siècle et y « composa les excellents traités qui lui ont mérité le surnom du Nicole protestant et l'ont placé au premier rang des moralistes calvinistes » (Haag). De 1747 à 1772, les enfants nés de mariages mixtes durent être élevés dans le luthéranisme; on y renonça de crainte de voir s'éteindre la communauté, et l'on permit au contraire aux pasteurs

réformés de bénir ces mariages quand l'épouse était de leur troupeau. Le service français est encore hebdomadaire, mais peu de familles du Refuge sont représentées dans l'Eglise. Parmi les bienfaiteurs on cite Huguetan, fils du libraire de Lyon, grand commerçant en librairie en Hollande, manufacturier et banquier en Danemark où il devint comte de Guldenstein et contribua à la création de *Fridéricia*. Le roi Frédéric IV désirant améliorer les terres presque incultes qui entouraient cette ville pour laquelle il avait de grands projets, attira en 1720 des Réfugiés fixés dans le Brandebourg, à Bergholz, Gramzow, Schwedt, Angermunde. Quelques-uns se dispersèrent en Seelande; vingt familles formèrent la colonie; il leur donna des terres, vingt ans de franchises, un pasteur rétribué pendant dix ans et un juge élu par eux. Ces privilèges n'étaient attribués qu'à des familles réfugiées de planteurs et de cultivateurs dont les deux chefs étaient réformés, aussi a-t-on dit qu'à F. tout colon était réformé mais que tout réformé n'était pas colon. Les Réfugiés introduisirent avec un grand succès la culture du tabac et des pommes de terre; par un accroissement très rare dans les communautés du Refuge, ils dépassaient, en 1797, cent familles et cinq cents membres, tenant beaucoup à se marier entre eux et à conserver leurs usages. Leur premier pasteur, Jean Martin, remplissait les fonctions de commissaire du roi; temple, 1736; nomination d'une Députation perpétuelle en cas de conflits, composée de deux magistrats, deux pasteurs de la ville et le maire, 1787; quatre services allemands par an, 1783; ils alternent avec le français à partir de 1814, et après la mort du pasteur Rieu sont seuls continués. L'église conserve l'indépendance que ses privilèges lui garantissent, sous la surveillance générale du ministère des cultes : elle subvient à ses dépenses, maintient ses écoles, est administrée par un presbytère de six anciens et se compose en majeure partie de familles issues directement du Refuge. La colonie de *Glucksburg* n'a laissé que peu de traces de son existence comme paroisse française. *Altona* ne suspendit point son culte lors de la scission avec Hambourg (1762) imposée par le roi. Quoique fort diminuée, la communauté se maintint (past. Merle, Gabain), et à la fusion avec la hollandaise-allemande (1831), elle conserva encore pendant quelque temps une prédication mensuelle en français. — *Suède*. Charles XI qui était intervenu auprès de Louis XIV pour empêcher, de par le traité de Westphalie, les dragonnades en Alsace, et avait autorisé une collecte en faveur des Réfugiés, se refusant néanmoins à leur octroyer un édit de tolérance, créa pour eux une église luthérienne française à *Stockholm* (past. Nicolas Bergius). Les Huguenots s'y rallièrent peu et suivirent plutôt le service français de la légation d'Angleterre, pasteurs Dubourdieu, puis d'Artis. Ce dernier après avoir organisé l'église, environ 200 âmes en 1724, obtint au départ de l'ambassadeur la liberté du culte public (1741); temple, 1752. La communauté continue, avec service hebdomadaire sauf l'été. Les églises de Gothembourg et Wadstena n'eurent qu'une très courte durée. Sur la requête des Etats généraux, Charles XII permit l'établissement de protestants français en Poméranie (1698). C'est probablement à eux que remonte l'église fondée à *Dantzick*, (past. Lenfant 1701), ville libre sous la

suzeraineté polonaise, et qui se perpétua encore quelque temps dans ce siècle sous la domination prussienne. — *Russie*. L'on a beaucoup exagéré, Voltaire entre autres, l'importance du Refuge en Russie. L'électeur de Brandebourg avait recommandé les protestants français aux Czars : les lettres de Grâce du 24 janvier 1689 autorisant leur venue, promit de les recevoir dans le service de l'Etat, de les traiter avec douceur selon leur provenance, état et dignités, et de les laisser repartir à volonté. Cette Passe de la régente Sophie, quoique insérée dans le recueil des lois, semble n'avoir été suivie d'aucun effet. Le 16 avril 1702, Pierre-le Grand signait un manifeste pour le libre exercice des cultes à Moscou, afin que « le soin de son salut repose sur la responsabilité propre de chaque chrétien. » Il avait surtout pour but de retenir les Hollandais et d'attirer les Suisses que Le Fort lui avait fait apprécier. Depuis 1616 les Hollandais avaient constitué à *Moscou* une petite communauté, temple en bois 1639, en pierre 1684. Le Fort en fit partie, mais les registres commençant en 1695 ne renferment pas de noms de Réfugiés pour les années suivantes, quoique le pasteur Lenfant y ait prêché en 1698. Lors du retour de Pierre II de la nouvelle à l'ancienne capitale, 1728 à 1732, le pasteur Dunant y transporta le culte français ; il s'intitulait ministre du Saint-Evangile de l'Eglise française réformée de Moscou et Saint-Pétersbourg. A partir de 1767 on organisa un service français mensuel pendant l'hiver ; la communauté comptait 79 français en 1795. Desservie de 1816 à 1837 par un Vaudois, de 1837 à 1845 par M. Schor de Montbéliard, l'Eglise réformée de Moscou célèbre le culte depuis 1846 alternativement en français et en allemand. — A *Saint-Pétersbourg* l'église des « Réformés français ou se servant de la langue française » se détacha de la communauté hollandaise en 1723 : plusieurs noms allemands, surtout de diplomates, figurent sur la liste des membres, à côté de ceux des généraux Coulon, Dubuisson, Dupré, Lobry ; des comte de Bonneville, major de La Font, ingénieur Marin, de Metz, chirurgiens de la flotte Millio, Crépin, Bruyn, Chenal ; des commerçants Bouzanquet, Brutel de la Rivière, Serre d'Orange, directeur de la fabrique des Gobelins, du fondeur Battray, de l'horloger Roquette de Bordeaux, du raffineur de la Mare. Presque tous les réfugiés français avaient séjourné d'abord à Berlin ou à Hambourg ; Lestocq qui devint comte et conseiller intime de l'impératrice Elisabeth, était le fils d'un chirurgien établi à Hanovre ; la communauté comprenait de nombreux Suisses et Genevois, et c'est de Genève même qu'arriva le premier pasteur Dunant. L'empereur qui venait de signer un nouveau manifeste de tolérance, assista au premier baptême, celui de l'enfant du chirurgien en chef de la flotte Hovy (1724). Grâce aux subsides des églises de Francfort-sur-le-Mein et de Hanau, après s'être réunis chez le commerçant Pelloutier, on put ouvrir un lieu de culte (1727) ; le transport à Moscou et le départ de Dunant entraînèrent une suspension de six ans ; les cent français s'unirent alors aux trois cents réformés allemands (1746 à 1760) avec culte alterné ; l'existence commune avec consistoire composé de deux anciens et de deux diacres de chaque communauté sous la présidence du pasteur (Risier, de Mulhouse) fut marquée par la construction du nouveau temple, due

aux efforts du chirurgien Foussadier, d'Orléans (1747). A la scission entre les deux troupeaux, l'Ukase de Catherine II, (11 mai 1778) décida que la propriété du temple resterait indivise avec priorité pour les Français; chaque troupeau eut son pasteur, appelé seulement pour les questions ecclésiastiques mais alors avec voix prépondérante, dans le Conseil pour les affaires communes, composé de trois anciens par côté élus pour trois ans. En cas de conflit entre les membres de l'Eglise, le dernier ressort est attribué au Collège de justice, avec défense pour lui de s'immiscer dans ce qui serait purement ecclésiastique. Dans les temps modernes l'église réformée n'a pas été rattachée au Consistoire général; c'est le ministre de l'intérieur qui confirme le choix des pasteurs, après un Colloquium doctum s'ils sont étrangers. Dans certains cas, ceux de divorce par exemple, la décision appartient à la *Reformirte sitzung*, composée du président du consistoire et de deux anciens luthériens unis au pasteur et à deux anciens réformés. Il n'y a aucun lien officiel entre les diverses églises françaises de la Russie. Celle de Saint-Pétersbourg compte environ 520 membres dont les descendants de Gervais de Ganges, condamné à mort en France au commencement du dix-huitième siècle. Les Mollevault, d'abord réfugiés à Hambourg, se fixèrent à Archangel et jouirent dans la paroisse luthérienne d'une grande autorité. L'église réformée allemande-française d'Odessa qui eut pour premier pasteur Lobstein de Strasbourg, date de 1842; la colonie française de Chabag sur le Dniester (1821) est originaire du canton de Vaud.

5. Angleterre. — Pour les calvinistes français des provinces maritimes la grande île protestante était le lieu d'asile le plus facile à atteindre : la fondation d'églises nouvelles, même pendant la période relativement paisible, prouve que l'immigration directe n'y avait jamais cessé depuis les jours du premier Refuge : en 1672, érection à Londres de la chapelle de Castle-Street, 1675; de la Nouvelle-Savoie. L'ambassadeur Savile, par des instances redoublées, appelait la plus sérieuse attention de son gouvernement sur les avantages à retirer de l'expatriation volontaire ou forcée des Huguenots. Il écrivait en 1679 : « Les protestants français appréhendent une violente persécution et sont prêts à se rendre en Angleterre dans des proportions telles qu'il en résulterait un très grand bénéfice pour la nation, si vous le leur rendiez le moins du monde aisé par une naturalisation facile », et deux ans plus tard : « Si on avait passé l'hiver dernier un bill de naturalisation, il y en aurait à l'heure actuelle au moins 50,000 en Angleterre. » L'Edit de Louis XIV permettant la conversion des enfants de sept ans, leva les derniers scrupules du Conseil, et le 28 juillet (v. s.) 1681, une proclamation de Charles II offrit aux immigrants des lettres de naturalisation sous le grand sceau sans frais, avec les privilèges et immunités « qui ne seront pas contraires aux lois » pour le libre exercice de leurs commerces et métiers. On les plaçait sur le même pied que les nationaux pour les taxes et l'admission dans les écoles; les prélats de Cantorbury et Londres centralisaient les dons rendus nécessaires par leur pénurie extrême, arrivant par troupes presque chaque jour, « la plupart sans autres biens que leurs enfants » dit un pamphlet du temps; un seul ordre du Conseil en

naturalisa 1154 (voir dans *Agnew* 25 de ces listes, 1681-1701). — L'année même de la Révocation, Jacques II succédait à son frère. Sous la pression de l'opinion publique il accueillit les Réfugiés et promit une collecte : quand, après l'avoir retardée de plusieurs mois et défendu de la recommander du haut des chaires, il la vit néanmoins produire 40,000 livres sterling, il déclara que les Réfugiés étant en général ennemis de la monarchie et de l'épiscopat, les secours ne seraient distribués qu'à ceux qui, devenant membres de l'Eglise anglicane, recevraient la communion de son propre chapelain. D'accord avec la politique de Louis XIV, il faisait brûler publiquement les *Plaintes des protestants* de Claude et encourageait la mission de Bonrepaux : en regard des cinq cent sept Réfugiés qu'on réussit à rapatrier, il en arrivait pourtant des milliers que la sympathie populaire, maintenue en éveil par l'opposition royale, obligeait à recevoir, à naturaliser, à pourvoir de cinq temples de plus dans Londres, où ils peuplaient le quartier jusque-là désert de Spitalfields et la majeure partie de Soho. En 1687 on en secourait 13,500, dont 2,000 dans les ports de mer, 283 familles de gens de qualité, de science ou de commerce, 143 ministres ; les autres tous artisans ou cultivateurs. Mais un élément nouveau allait en accroître singulièrement l'importance. — Dans la grande crise nationale de 1689, le rôle des protestants français est prépondérant. Ils ont contribué à diriger les esprits vers Guillaume d'Orange, et sur les 15,000 hommes de son armée d'invasion on compte 2,250 fantassins Réfugiés. Schomberg les commande, employant ses dernières forces à organiser l'expédition d'Irlande à laquelle participent la cavalerie de Ruvigny, les trois régiments de la Caillemotte (plus tard de Belcastel), de la Mellonière et de Cambon (plus tard de Marton), ainsi que les officiers accourus de la Suisse et du Brandebourg pour aider au triomphe du représentant de leur foi : Schomberg, la Caillemotte, Louis de Bourbon-Malauze meurent glorieusement à la bataille de la Boyne. Après la pacification, les régiments huguenots, y compris les dragons du marquis de Miremont, prirent part à toutes les campagnes des alliés jusqu'à la paix de Ryswick. — Guillaume III ne fut pas ingrat : en montant sur le trône il institua une Commission chargée de s'enquérir des besoins des Réfugiés ; le 25 avril 1689, une proclamation royale leur promit aide et secours dans leurs commerces et métiers afin que « l'existence dans ce pays puisse leur être confortable et facile. » Il leur fit accorder un don annuel de 17,200 livres sterling sur lequel on prélevait les traitements de cent pasteurs ; mais les Chambres se refusant à y joindre pour tous la naturalisation, cette faveur ne put s'obtenir qu'individuellement, par lettre patentes royales et actes privés du Parlement. Il est certain que l'immigration française, après le premier élan charitable, éveilla plus de méfiance que de sympathie. On n'avait pas vu avec plaisir Guillaume, récompensant les services rendus, attribuer à des Réfugiés les grades les plus élevés dans l'armée, leur confier des missions diplomatiques, nommer le fils de Schomberg duc de Leinster, le dernier député général des Eglises, Henri de Ruvigny, vicomte puis comte de Galway et baron de Pont-Arlington, et Charles de la Roche-

faucauld de Roye, comte de Lifford, titre qui passa à son fils. En 1699, malgré l'opposition du roi, un bill du Parlement expulsa tous les étrangers des armées anglaises. Les guerres de la reine Anne obligèrent à y réintégrer les Huguenots. Déjà en 1703, le marquis de Miremont avait conçu le dessein d'une descente en France pour appuyer le soulèvement des Cévennes; les cadres des six régiments étaient dressés sous la direction générale de Belcastel, quand la soumission de Cavalier fit avorter le projet qu'il tenta vainement de reprendre l'année suivante. En 1707, trois régiments commandés par Nassau, Sibourg et Blosset, et de nombreux officiers huguenots figurent dans la guerre du Portugal; parmi eux, trois Réfugiés de date récente, La Rochefoucauld, baron de Montendre et Ligonnier qui devinrent feld-maréchaux, et le colonel Cavalier, le chef camisard. — En 1709, l'arrivée de près de 10,000 fugitifs du Palatinat nécessita la promulgation d'un bref royal ordonnant une collecte générale; plusieurs milliers furent transportés en Amérique. Le Parlement consentit alors à se relâcher de ses rigueurs, et accorda la naturalisation à tous les immigrants ayant reçu le sacrement dans une congrégation protestante ou réformée du royaume; faveur temporaire, car le régime tory, après avoir essayé le rappel du Bill (1711), ce qui amena une naturalisation précipitée de plus de 2,000 Réfugiés, y réussit en 1713. Deux essais de le rétablir échouèrent en 1748 et 1751; on n'y parvint que sous le règne de Georges III, (1774), et encore à la condition de sept années de séjour antérieur. « Le refus de nous naturaliser fait présumer en France qu'on ne veut plus de nous », écrivait en 1764 le pasteur Gauthier de Bristol, au moment où les religionnaires de Saintonge, Angoumois, Périgord et Bordelais (60,000 protestants, 10,000 familles) songeant à s'expatrier dans l'Amérique anglaise, sur l'initiative de Gibert, le déléguaient à cet effet à Londres : le peu d'empressement que mit le gouvernement à correspondre à ce désir, fit renoncer au projet; il se réduisit au départ de quelques familles seulement. — Après la mort du roi Guillaume, on avait apporté beaucoup moins de régularité au don annuel de 12,000 livres sterling représentant avec les 3,000 livres affectés au clergé les intérêts du reliquat des deux grandes collectes (1681 et 1688) et des offrandes accumulées de 1689 à 1695 : le capital, dépassant six millions de francs, avait été emprunté par l'Etat. En 1716, on secourait 5,000 personnes et 7,000 en 1721. Les subsides diminuèrent alors graduellement jusqu'à la fin du siècle; en 1812, ils étaient de 1,200 livres sterling par an : du reste, presque toutes les traces des premières misères avaient alors disparu. Il ne serait pas juste d'oublier les secours annuels accordés par l'Angleterre à certaines églises vaudoises du Wurtemberg et de la Hesse. De plus, lors de la mission de Duplan en faveur des fidèles du Désert et du Séminaire de Lausanne, il obtint la fixation d'un don annuel de cinq cents pièces d'or et la création d'un comité à Londres même (1744), où il s'établit et mourut. Les archevêques de Canterbury, Wake, 1716 à 1737, et Secker, 1756-1768, ont été infatigables dans leurs efforts en faveur des Réfugiés, des églises sous la Croix et des galériens dont vingt furent libérés par l'intercession

de la reine Anne. — Au sein même du Refuge on s'occupa de pourvoir aux besoins des indigents : un legs de Jacques de Gastigny fonda en 1708 « *la Providence* », qui se continue, dans des conditions grandioses, sous le bénéfice des lettres patentes de Guillaume (1718) créant la « Corporation des gouverneurs et directeurs de l'hôpital pour les protestants français pauvres et leurs descendants résidents en Grande Bretagne. » L'école de charité de filles de Westminster (1747) dure encore. C'est parmi les ouvriers réfugiés que se constituèrent les premières associations de secours mutuels; elles portent la trace d'une confraternité provinciale se perpétuant dans l'exil (Société des Enfants de Nîmes, Société Normande de Bethnal-Green, durant jusqu'en 1863) et d'autant plus appréciée que l'hostilité des patrons et ouvriers indigènes s'était ouvertement déclarée contre « les soixante ou soixante-dix mille artisans venus de l'étranger avec des prix inférieurs et des méthodes perfectionnées. » Aussi les Réfugiés choisirent-ils plutôt, avec Londres, où ils se groupèrent dans un même quartier, les villes qui possédaient depuis le seizième siècle des communautés wallonnes : Canterbury comptait en 1694 jusqu'à mille métiers à tisser; à Norwich ils rendirent un nouvel essor aux soieries, fabriquèrent à Wandsworth des chapeaux de feutre exportés jusqu'en Italie, à Ipswich des toiles fines et à voiles. H. de Portal fonda les moulins à papier à l'instar d'Angoulême, Thévenart introduisit l'étamage des glaces; Lauson, Marescot et Moneau possédaient le secret de lustrer les étoffes et bientôt, au grand détriment de Lyon, l'Angleterre fournit à la consommation des taffetas noirs de l'étranger (voir les 16 brevets d'invention relevés par Agnew de 1681 à 1727). Les cultivateurs ne vinrent qu'en nombre restreint, et passèrent presque tous en Irlande ou en Amérique. — De la part de la science anglaise, l'hospitalité fut large et sans arrière-pensée. Elle tint à honneur d'immatriculer les étudiants huguenots dans ses universités, et, suivant les traditions d'Edouard VI et de Cranmer, d'offrir les dignités d'Oxford et de Cambridge aux théologiens et aux professeurs proscrits. Le Collège royal des médecins en admit six, dont trois de Montpellier (1686-1689). La Société Royale ouvrait ses rangs à Denis Papin, au mathématicien de Moivre, auteur de la *Théorie des probabilités*, à l'historien David Durand, au physicien Désaguliers, à des Maizeaux qui formait le centre d'une élite littéraire, les Justel, de la Croze, Colomiès, Maittaire, Graverol et plusieurs ministres. Parmi les sommités du clergé du Refuge il suffira de rappeler Abbadie, Bertheau, Cappel, Daillon, de la Motte, Allix, de l'Angle et six pasteurs Dubourdieu. — La plupart des registres des églises de province et de plusieurs de celles de Londres étant perdus, les renseignements ne peuvent qu'être incomplets : quelques-unes ont duré sans doute plus longtemps que les dernières mentions qu'on en possède et qui proviennent surtout de la liste des secours de la reine Anne (1728). — Églises; on suit ici pour la province l'ordre alphabétique : *Barnstaple*, 1703, très petite communauté dont les traces disparaissent vers 1730 (pasteurs Coutre, Villette). *Bideford*, 1686-1760, surtout des manufacturiers (Romans). *Bristol*, 1687-1814, rit anglican, au début deux pasteurs de Guyenne, Descairac de Ber-

gerac, et Tinel de Villeneuve; temple, 1726; colonie importante, surtout de marins, réduite à soixante à la fin du dix-huitième siècle. *Canterbury*, l'ancienne église wallonne-française de 1561; très prospère au dix-septième siècle, elle comptait (1665) 126 maîtres tisserands et 1,300 ouvriers auxquels le roi accorda une charte corporative (1676), déclina au dix-huitième siècle par des transferts à Londres, mais dure encore avec une rente de 2,000 livres sterling, une vingtaine de membres et un service en français dans la crypte de la cathédrale; (principaux ministres depuis la Révocation, Trouillat, Le Bailly, Cartault). Il y eut deux dissidences, l'une de 1651 à 1654; l'autre de 300 membres de 1709 à 1745, à Malt-House sous le nom d'Eglise conformiste. *Colchester*, colonie hollandaise avec un culte français vers 1691. *Dartmouth*, 1692, surtout des marins, non conformiste, dernière mention 1748, (Forestier, Maillard). *Douvres*, 1646, dernière mention 1720, (Campredon). *Exeter*, 1686; d. m. 1728, ouvriers en tapisseries genre Gobelins (Majendie). *Faversham*, église peu importante, d. m. 1706 (Geby, Raoul). *Harwich*, une seule mention, Lazany ministre, 1686. *Norwich*, l'ancienne église wallonne-française de 1564-1833; à l'extinction les fonds ont passé à l'hôpital français de Londres. *Plymouth*, vers 1690, église conformiste (de Bouchet, Bordier), se fusionnant en 1778 avec *Stonehouse* (de Maure, Fauriel), éteinte en 1818. *Rye*, l'ancienne église de 1572; dernière mention 1728. *Sandtoft*, 1633-1685, service hollandais-français alterné. *Southampton*, l'ancienne église wallonne-française de 1567, très augmentée après la Révocation, H. de Ruvigny formant le centre d'une société de Réfugiés de distinction; conformiste depuis 1712, sous l'évêque de Winchester, vit encore de ses propres revenus (Cougot, Duval, Barnouin). *Thorney-Abbey*, 1652-1727, communauté hollandaise-française (Ez. Daunois, Jambelin, Cairon, Lesueur), dans laquelle s'étaient fusionnés les restes de l'église de *Whittlesey*. *Thorpe le Soken*, 1683, d'abord à Beaumont; fermée peu après 1726 « faute de membres » (Severin, Mestayer). — *Londres*, église et chapelles par ordre de date: 1. *Eglise wallonne*, Threadneedle Street, fondée en 1550 pour le culte exclusivement français, rebâtie en 1667; c'est là que les Réfugiés nouveaux catholiques « reconnaissaient » leur faute. Dans une séance de mai 1687, le consistoire en admit 497 à la paix de l'Eglise. Transfert à Saint-Martin-le-Grand, 1840 (Prédications de Saurin, 1701-1706). 2. *Somerset-House Chapel*, 1653-1777, rit calviniste jusqu'en 1712 (Jean d'Espagne, d'abord ministre du duc de Soubize, puis à Durham-house). 3. *La grande Savoye*, dans le Strand, 1661, rit anglican, église fréquentée par l'aristocratie anglaise (de la Mothe, Severin, Abbadie, L. Saurin) se fusionne avec les Grecs (1731). 4. *Castle Street Chapel*, 1672-1760, bâtie par l'Etat. 5. *La petite Savoye* ou *Spring-Garden Chap.*, 1775, sert aussi à la Grande Savoie, se fusionne avec les Grecs (1755). 6. *Martin's lane Chap.*, inaugurée en 1701 après trois déplacements du troupeau Jewin Street, 1686, Brewer's Hall, 1691, Buckingham House, 1693; union pastorale avec la Savoie (1720), fusion avec (1) en 1751 mais persistance jusqu'en 1762. 7. Temple de *l'Hopital*, 1687; en 1742, érection de *l'Eglise Neuve* annexée à (1) et s'y fusion-

nant vers 1810. 8. *Saint Jean*, 1687, d'abord deux pasteurs, de Joux et La Mothe ; incorporée à (1) en 1823. 9. *Hungerford*, 1687, fusionnée avec (4), a dû s'appeler aussi l'Eglise du *Marché*. 10. *Leicester Fields Chap.*, 1688-1783 ; lettres patentes de 1689 en faveur de la congrégation réunie depuis un an à Glass-House St., fusion en 1776 avec la suivante. 11. *La Patente* ou le *Temple de Soho*, fondée ainsi que (10) et (12) par les lettres patentes de 1689, non conformiste, avec dix ministres en commun avec (12) mais Consistoires séparés ; nouveau temple en 1694 ; fusion avec (20), en 1770. 12. *La nouvelle Patente* aux Spitalfields, quatre changements dont un à *Crispin Street* ; incorporée, 1786, à (1). 12. *Swallow-Street Chapel*, 1690-1710, rit anglican. 14. *Le Tabernacle*, 1690-1719, fusion avec (10). 15. *Le Quarré*, 1690 ; rit anglican, origine et destinée incertaines. 16. *L'Artillerie*, 1691, d'abord à la chap. de *Petticoat lane*, église nouvelle 1766, fusion 1786, dans (1). 17. *Crispin Street*, 1693. Le temple passe en 1717 au troupeau de la Nouvelle Patente, mais l'Eglise semble s'être ensuite reconstituée et avoir duré jusqu'en 1732. 18. *La Pyramide*, d'abord 1696 Weldhouse, puis 1701 sous le nom du *Petit-Charenton*, à Newport-Market, en 1706 *La Tremblade* ou la Pyramide dans West St. ; dernière mention 1743, peut-être fusionnée avec (21). 19. *Perle Street-Chapel*, 1697, dissidence du pasteur Laborier ; en 1710, fusion avec (17). 20. *Chapelle royale Saint-James*, 1699, service français célébré dans la chapelle du Palais par Ménard, de Charenton, devenu aumônier de Guillaume III, dernière mention 1782. 21. *Les Grecs*, 1700, dans le quartier de Soho ; maintenant à Bloomsbury sous le nom de Saint-Jean, dit La Savoye. 22. *Ryder's Court Chap.*, 1700-1750. 23. *Wheeler St.*, rit anglican. 24. *Pest-house Chap.*, Saint-Luke's parish, 1706, transitoire. 25. *Blackfriars, Chap.*, 1710-1718. 26. *Bell Lane Chap.*, 1711-1718, très petite communauté. 27. *Berwick Chap.*, 1720-1788, sans doute la transplantation d'une église d'abord constituée ailleurs. 28. *Swanfields*, 1721-1735, paroisse pauvre. De plus, dans le voisinage immédiat de Londres : *Wandsworth*, de 1573 à la fin du dix-huitième siècle. *Maryle bone Chap.*, 1656, dernière mention 1732. *Greenwich*, 1686, fondée par le vieux marquis de Ruvigny qui y mourut ; dernière mention 1718. *Hammersmith*, mentionnée en 1701 et 1706. *Chelsea*, trois paroisses au commencement du dix-huitième siècle, l'une au moins jusqu'en 1729. *Islington*, mentionnée en 1718. *Hoxton*, registre de 1748 à 1783 (Jacques Bourdillon, seul pasteur). — Les nombreuses églises de la capitale n'avaient entre elles que des relations occasionnelles ; séparées par le rit, elles ne possédaient aucun lien général. Les lettres patentes de 1689, « sous le grand sceau d'Angleterre » accordaient à dix pasteurs et à leurs successeurs le droit de s'établir à Londres « en forme de corporation ou corps politique sous le nom des « Ministres français de la congrégation française des protestants étrangers, dans ou près de la ville de Londres et environs, de la fondation du roi Jacques II ; » ils pouvaient posséder et bâtir, et pourvoir aux vacances. Ces ministres paraissent avoir desservi les deux Patentes et quelques chapelles secondaires, restant indépendants du Consistoire de Threadneedle Street. En 1694, il y a union entre

Leicesterfields, l'Artillery et Saint-Jean Shoreditch, trois consistoires élisant deux pasteurs; de même entre Martin's Lane, Hungerford, Swallow Street et Berwick Street. Déterminer les ministres affectés à chaque église est impossible; plusieurs alternaient leurs prédications. C'est du Consistoire de la Savoie que part (1707) la condamnation prononcée contre les prophètes cévenols Marion, Cavalier et Fage, lue du haut de toutes les chaires dans les églises françaises du royaume et d'autant plus nécessaire que le peuple anglais menaçait d'étendre sur l'ensemble des Réfugiés l'impression fâcheuse produite par ces manifestations. Enfin en 1720 toutes les églises françaises de Londres se constituent en assemblée « pour la paix et pour l'ordre dans notre Refuge, » Louis Saurin, modérateur, Moïse Pujolas secrétaire : Threadneedle Street et la Savoye enverront chacune deux pasteurs et quatre anciens; la chapelle Saint-James n'ayant pas d'anciens, députera deux pasteurs; les 13 autres chacune un pasteur et deux anciens. L'article 8 a soin d'ajouter que les décisions de l'assemblée ne seront que consultatives, sauf dans le cas d'un recours exprès des consistoires à son arbitrage; on peut aussi lui faire appel dans les suspensions de la Cène. On constate qu'il y a eu des séances en 1744, 1761, 1786 et 1789. En 1700 Londres avec ses environs comptait de trente à trente-cinq églises florissantes, vingt en 1732. Lors du premier jubilé de la Révocation, neuf de plus étaient fermées, plusieurs autres allaient s'éteindre. Depuis longtemps le rit anglican les avait presque toutes envahies, les pasteurs manquaient pour remplir les vides et les fils des ministres réformés suivant le courant général, et à l'exemple de ceux de P. du Moulin, occupaient des cures dans l'Eglise nationale. L'assimilation des classes aisées s'est effectuée en Angleterre plus rapidement que partout ailleurs et n'a pas attendu les guerres de l'empire. Dans les premières années du dix-huitième siècle on publiait à Londres de nombreux récits des souffrances et de la fuite des protestants, mais déjà en 1709 le Consistoire de la Savoie refusait de s'unir aux instances du marquis de Duquesne et en 1735 le sermon annuel « sur les bords du fleuve » dépeint la terre d'exil sous les plus attrayantes couleurs. Un des derniers Réfugiés est le pasteur du désert Gibert (1771), mort à Guernesey (1817). Deux églises, renouvelées toutes deux, conservent à Londres les traditions et les chartes de l'ancienne communauté calviniste wallonne de Threedneedle-Street et de celle conformiste de la Savoie. — Les Réfugiés se sont alliés avec les familles anglaises dans de telles proportions qu'on en retrouve la descendance directe dans tous les rangs de la nation et jusque sur le trône par Sophie Dorothée, épouse de Georges I^{er} et petite-fille du marquis d'Olbreuse. Trois pairies anglaises appartiennent aux familles des Labouchère, Lefèvre et Romilly; les Clancarty remontent au seigneur de la Tranche, réfugié au temps de Charles IX, les comtes de Radnor aux premières émigrations wallonnes. — *Ecosse :* Jacques VI autorisa les protestants français à résider à *Edimbourg* (1586). Joachim du Moulin, banni de Paris, fut de ceux qui en profitèrent pendant quelque temps. Il n'y a cependant pas trace d'Eglise régulièrement constituée avant la Révocation; trois pasteurs alors s'y succédèrent, les Dupont, père, fils et petit-fils, à la

tête d'un troupeau commerçant et ouvrier qui habitait le quartier désigné sous le nom de Picardie. — *Irlande*. Le Parlement, pour encourager l'immigration protestante, promulguait en 1662 une loi confirmée dix ans plus tard, et promettait en 1674 la naturalisation et l'admission gratuite dans les corporations. Le Mémoire publié par ordre du vice-roi, duc d'Ormond, permet le libre exercice, aux frais de ceux qui persévèreront dans le rit calviniste, mais défrayé pour ceux qui se rallieront à l'église anglicane. Un nouveau bill (1692) abroge le serment dit de Suprématie exigé des colons, et leur assure le libre exercice dans l'île entière. Des milliers de huguenots profitèrent de ces avantages de beaucoup supérieurs à ceux que leur offrait l'Angleterre, et un grand nombre d'officiers licenciés formèrent des colonies militaires où l'esprit et la culture française se conservèrent pendant tout le dix-huitième siècle. A *Portarlington* Ruvigny construisit 100 maisons et réunit 130 familles distinguées (dont celle de Bostaquet), avec église et écoles florissantes: dans ce lieu privilégié où les châtaigniers et les espaliers rappelaient la France, les émigrés de la Révolution rejoignirent en 1793 ceux de la Révocation de l'édit de Nantes. Le culte aux frais de l'Etat dura de 1694 à 1816. La colonie du même genre fondée à Youghal en 1697 ne paraît pas s'être constituée en église. — Après l'acte du Parlement pour l'encouragement des fabriques de toile en Irlande, Guillaume III établit à *Lisburn* le réfugié Crommelin de Saint-Quentin, comme directeur d'une manufacture royale avec mille métiers et toute une colonie de tisserands: l'église a duré jusqu'en 1798. Les colons de *Waterford* confectionnaient aussi des toiles; ils eurent service français dans l'abbaye, de 1693 à 1829. Il s'en établit à *Kilkenny*, *Carlow*, mais surtout à *Cork* où le troupeau du pasteur Fontaine comprenait les Ardoin, Cazalette, la Millière, Cossart et reçut (1715) une adjonction nouvelle; l'église, avec quelques interruptions, dura de 1695 à 1813. A *Dublin* un culte anglican se célébrait en français dans la cathédrale de 1664 à 1816. Deux troupeaux, demeurés strictement calvinistes, se réunissaient à *Peter street* et à *Lucas-Lane*; le culte a cessé depuis longtemps mais les consistoires et le fonds charitable se perpétuent. La dernière émigration languedocienne de 1751 se porta vers l'Irlande; il y avait alors dans l'île, comme descendants de Réfugiés, deux généraux, six colonels, cinq majors, vingt-quatre capitaines; dans l'église nationale un évêque, trois doyens, trentre-trois ministres et encore dix-neuf pasteurs d'églises françaises; à Dublin 1,763 personnes exerçant des professions diverses.

6. Amérique du Nord. — D'Angleterre et de Hollande des milliers de Réfugiés ne tardèrent pas à se rendre dans les colonies du nouveau monde où un vaste champ d'activité s'ouvrait devant eux: il en vint directement de La Rochelle, mais peu, vu le danger des croisières (Voir *Elie Neau*). Etat de New-York : En 1677 des huguenots arrivant de Mannheim avec le calaisien Hazbrouck à leur tête fondaient la colonie de *New-Paltz*, où ils trouvaient déjà quelques Français; après traité conclu avec les Indiens, les chefs de famille élisaient un conseil « la Douzaine » et érigeaient un temple de bois pour la congrégation dite Eglise protestante wallonne (premier pasteur Pierre Daillé qu'on retrouve à la création de la plupart

de ces communautés). De 1709 à 1730 le hollandais finit par se substituer au français. A la cession définitive du territoire à l'Angleterre (1674), New-Amsterdam avait été rebaptisée *New-York*: plusieurs des Réfugiés qui s'y rendirent venaient des colonies françaises de Saint-Christophe et de la Martinique où l'édit de Révocation les avaient atteints comme dans la mère-patrie. La seconde paroisse qu'ils fondèrent (1688) se fusionna avec l'ancienne (1692) et cette église, comptant deux cents familles en 1695, servit de centre aux colons dispersés dans les environs. La naturalisation fut accordée en 1703 ; le temple du Saint-Esprit fut bâti l'année suivante : le culte est encore célébré en français mais depuis 1806 selon le rit anglican (ministres Daillé, Peiret, Laborie, Rou). En 1688, des Huguenots achetèrent 6,000 acres sur Long-Island et y construisirent *New-Rochelle*; temple en 1692 ; (premiers pasteurs, Bonrepos, Bondet) : Une seconde communauté s'y forma en 1709 avec le rit épiscopal ; les deux se maintinrent de concert presque jusqu'à la guerre de l'Indépendance. — Dans l'Etat de Rhode-Island des Français, dont P. Ayrault d'Angers, les Bernon de la Rochelle, Le Breton, Le Moine, achetèrent des terrains près de la baie de Narragansett, à Rochester ou Kingstown, appelée transitoirement *French toron* (past. Ez. Carré) ; la colonie comptait environ cent membres, les derniers la quittèrent vers 1711. Le Réfugié Maturin Ballon, père de toute une dynastie de pasteurs et ancêtre du côté maternel du président Garfield, avait établi une petite église à *Cumberland;* on continua à y prêcher jusqu'à la Révolution, à la fin en anglais. — L'Etat de Massachussets accorda aux Réfugiés 12,000 acres pour la fondation d'*Oxford* (1686) d'où ils se transplantèrent avec leur ministre Daillé (1696) à *Boston :* cette église, fondée également en 1686, cessa à la mort de son second pasteur, Lemercier ; il l'avait desservie de 1716 à 1746. — Quelques centaines de huguenots, quittant l'Angleterre à l'avènement de Jacques II, passaient en Pensylvanie et dans le Maryland (naturalisations accordées depuis 1666), mais sans y former d'églises durables. — En 1671 la naturalisation des étrangers fut permise en Virginie. Guillaume III y dirigea des Huguenots qui l'avaient accompagné en Angleterre (1690) ; ils furent rejoints en 1699 par trois cents familles sauvées de France, en 1700-1701 par trois cents autres avec leur pasteur Claude de Richebourg. Ils y créèrent *Mannikin-Town*, dite *paroisse du roi Guillaume*, constituée en commune distincte avec sept années d'exemption d'impôts, à la charge d'entretenir leur ministre, mais ils n'y restèrent qu'en petit nombre, se portant bientôt vers la Caroline du Sud où les attirait un climat favorable aux cultures languedociennes. Plus d'un millier d'immigrants vinrent en Caroline par la voie de Hollande, 600 par l'Angleterre (1687) : c'était le vrai « home of the Huguenots » ; ils obtinrent la naturalisation en 1697. Ils s'établirent à *Charlestown*, surtout des Picards (pasteur Elie Prioleau), avec annexe à *Orange Quarter;* à *Strawberry Ferry* avec culte distinct ; à Santee où cent familles, s'unissant à celles d'Orange Quarter (1705) construisirent *James-Town* (pasteur Pierre Robert). — Louis XIV ne voyait pas avec indifférence la réussite des colonies huguenotes : le gouverneur du Canada, projetant de s'emparer de la Nouvelle

Angleterre (1689) recevait pour instructions de respecter les catholiques, et de renvoyer en France les réfugiés protestants, mais l'attaque de Schenectady ne fut suivie d'aucun résultat. Les Huguenots cependant n'oubliaient pas la patrie; même après la désillusion de Ryswick, ils se berçaient d'un espoir de conserver quelques liens avec elle et 400 familles émigrées en Caroline sollicitèrent l'autorisation de s'établir dans la Louisiane, « avec la liberté de conscience. » La réponse de Pontchartrain, que le roi ne les avait pas expulsés de ses états d'Europe pour les mettre à même de constituer une République sur ses terres d'Amérique, les décida à se consacrer tout entiers à la colonisation. — En 1710 trois mille réfugiés du Palatinat furent transportés à New-York et en Pensylvanie aux frais de la reine Anne; en 1733 il vint quelques familles de la Suisse romande; en 1764 cent-trente-huit réformés fondaient la *Nouvelle-Bordeaux*. Les 16,000 protestants étrangers fixés dans la Caroline en 1782 étaient, pour la majeure partie, d'origine huguenote. Aussi leur influence y fut-elle grande : ils avaient contribué à la défense de Charlestown dans la guerre de Sept-Ans; ils participèrent vaillamment à la guerre de l'Indépendance, et des sept présidents du Congrès de Philadelphie, le premier de tous, Henri Laurens, et deux autres, Jay et Boudinot, sont descendants de Réfugiés. Leurs noms se retrouvent à tous les postes du danger et de l'honneur : les deux Laurens et Jay représentent les Etats-Unis auprès de Louis XVI, et on ne saurait oublier non plus les familles des Bayard, Gervais, Marion, Manigault; les libéralités de ce dernier rivalisent avec celles des Gendron et Mazicq (de Rhé). C'est dans la Caroline du Sud que leur influence agricole et industrielle s'est surtout manifestée : défrichement de terres, plantations de vignes, oliviers, mûriers, fermes modèles; maisons de commerce, fabriques de droguets, de toiles, de soieries. Si l'influence littéraire a été moindre, on doit pourtant constater les progrès de l'instruction publique, et la fondation du plus ancien collège par un petit-fils des huguenots, Baudouin. A l'heure actuelle il y a des descendants de Réfugiés dans tous les états de l'Union, principalement dans le New-York, le Maryland, la Virginie et les Carolines, quoique l'altération des noms empêche parfois de reconnaître l'origine. La seule Eglise qui ait conservé dans leur pureté primitive la liturgie calviniste et la langue française est celle de Charlestown.

Etat actuel. — Comme résumé de cette étude, après avoir reconnu la grande et salutaire influence exercée dans tous les pays protestants par les Réfugiés, et la place qu'y occupent encore leurs descendants, nous constatons qu'il reste fort peu de leurs Eglises auxquelles il sera possible de célébrer prochainement le second jubilé de la Révocation. Sur les dix-sept églises dites wallonnes de Hollande, deux seulement Arnhem et Zwolle, datent de la Révocation, quoique toutes lui doivent leur développement et leur consolidation au dix-septième siècle. En Angleterre une des deux de Londres est, ainsi que celles de Canterbury et de Southampton, d'origine wallonne. En Amérique, New-York est conformiste et Charlestown conserve seule sa forme huguenote. En Suisse, Bâle représente le premier Refuge, Berne, Zurich, et Saint-Gall le second.

Dans toutes ces communautés, le culte se célèbre en français; il en est de même à Copenhague ainsi que dans les églises datant du dix-huitième siècle, de Stockholm et de Saint-Pétersbourg. En Allemagne, Francfort et Hanau du premier Refuge, Friedrichsdorf, Dornholzhausen et Hambourg du second, sont restées entièrement françaises. Il y a culte mensuel, comme tradition du passé à Emden, Berlin, Kœnigsberg, Dresde, Stutgard. Quinze églises en Prusse, Bayreuth et Erlangen en Bavière, Walldorf et Rohrbach en Hesse, Leipzig en Saxe, Fridericia en Danemark ont gardé leur caractère et leur constitution spéciale et presque toutes leur appellation de francaises, mais en célébrant le culte en allemand. Les colonies agricoles de la Hesse et du Wurtemberg sont demeurées calvinistes ou vaudoises d'esprit, quoique fusionnées pour la forme extérieure. Partout enfin c'est avec émotion et respect que l'on se souvient encore de ceux qui, selon les paroles de Calvin, aimèrent mieux « être privés un petit temps du pays de leur naissance que d'être bannis à jamais de cet héritage immortel auquel nous sommes appelés. »

Sources manuscrites : Archives nationales à Paris; Mémoires des intendants des provinces, 1698, à la Bibliothèque nationale, Archives d'Etat de Berlin, wallonnes de Leyde, du palais de Lambeth; Mss. Antoine Court à la Bibl. de Genève. Cramer, *Extraits des registres de l'église de Genève*, copie *autographiée*, in-4°; Mss. Dieterici et Ogilvy à la Bibliothèque du protestantisme à Paris; Actes ecclésiastiques de diverses Eglises du Refuge; Procès-verbaux des Synodes wallons depuis 1563; Bæchtold, *Geschichte der franz. Kirche in Schaffhausen*, 1881; travaux de MM. les pasteurs Mounier et Gagnebin d'Amsterdam. — Sources imprimées : *Recueil des édits, déclarations et arrests du Conseil rendus au sujet des gens de la Religion Prétendue Réformée*. Paris 1729. (Elie Benoit) *Histoire de l'édit de Nantes*, Delft, 1693, in-4°. Jurieu, *Lettres pastorales*, Rotterdam 1688. Ch. Weiss. *Histoire des Refugiés protestants de France*, Paris 1853, 2 vol. in-12. E. et E. Haag, *La France protestante* 1846 ss. 10 vol. g. in-8° (H. Bordier); 2e éd. Paris, 1877 ss. *Bulletin de la Soc. de l'histoire du prot. français*, Paris 1853-1882. A. Sayous, *Histoire de la littérature française à l'étranger depuis le commencement du XVIIe siècle*. Paris 1853, 2 vol. in-8°. A. Michel, *Louvois et les protestants*, Paris, 1870, in-12. Ed. Hugues, *Ant-Court, Histoire de la restauration du protestantisme en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1872, 2 vol. in-8°. Reg-Lane Poole, *A history of the Huguenots of the dispersion at the recall of the Edict of Nantes*, London, 1880, in-12. — Maeder, *Notice historique sur la paroisse réformée de Strasbourg*, 1852. Rod. Reuss, *Notes pour servir à l'histoire de l'église française de Strasbourg* (1538-1794), Strasbourg, 1881, in-8°. Drion, *Notice historique sur l'église Réformée de Sainte-Marie-aux-Mines*, Colmar 1858, in-12. Muhlenbeck, *Une église calviniste au seizième siècle (*1550-1581), *Histoire de la communauté réformée de Sainte-Marie aux-Mines*, Paris, Strasbourg, 1881, gr. in-8°. Peyran, *Histoire de l'ancienne principauté de Sedan*, Paris 1826, 2 vol. in-8°. Rod. Reuss, *Pierre Brusly*, 1879, in-8°. Ch. Paillard, *Le procès de P. Brully*, 1879, in-8°. Ch. Frossard, *Chronique de l'église réformée de Lille sous la domina-*

tion espagnole, Paris 1837, in-8°. *Guido de Brès, opsteller der Nederlandsche Geloofs-belydenis, in zijn leven en sterven,* Amsterdam 1835, in-8°. Ch. Paillard, *Histoire des troubles religieux à Valenciennes,* Paris 1875, 4 vol. in-8°. Ch. Rahlenbeck, *Le protestantisme dans les pays de Limbourg et d'Outremeuse,* Bruxelles 1856, in-12; *L'église de Liège,* Bruxelles 1864, in-8°; *Les bannis du duc d'Albe à Cologne,* Bruxelles 1865: *Rapport sur les cultes et documents concernant le Protestantisme belge depuis la paix de Westphalie jusqu'à nos jours,* Bruxelles, 1872, in-8°. Le Noir, *La Réformation dans l'ancien pays de Liège,* 1861. Janssen, *La Réforme à Bruges.* Barbin, *Les devoirs des fidèles réfugiés,* Amsterdam 1686, in-8°. *Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France,* Amsterdam, 1690, in-12. De Larrey, *Réponse à l'avis,* Rotterdam 1709, in-12. Legendre, *Vie de Pierre du Bosc,* Rotterdam, 1694. Saurin, *Sermons.* Chauffepié, *Dictionnaire historique et critique,* 4 vol. in fol. Amsterdam, 1750-1756. J. Teissèdre l'Ange: *Notes historiques concernant les églises wallonnes des Pays-Bas,* comme appendice à ses Sermons, Amsterdam, 1817, in-8°. Teissèdre l'Ange et Koenen, *Deux mémoires sur l'origine et l'influence des églises wallonnes,* Amsterdam, 1843, in-8°. Koenen, *Histoire de l'établissement et de l'influence des réfugiés français dans les Pays-Bas* (en holl.) Amsterdam, 1846. Berg, *De Refugiés in de Nederlanden na de Herroeping van het edict van Nantes, Handel en Nijverheid,* Amsterdam, 1845. Merkus, *Discours sur la situation actuelle de l'Eglise réformée des Pays-Bas,* Leyde, 1841, in-8°. *Exposé historique de l'Etat de l'église réformée des Pays-Bas,* Amsterdam, 1853. *Rapport de la commission du double consistoire au sujet de l'établissement de la réformation et de la fondation de l'église wallonne à Amsterdam,* 1878, in-8°. *Règlements généraux et particuliers des églises wallonnes,* 1847, in-8°. Dresselhuis, *Les communautés wallonnes en Zélande avant et après la Révocation* (en hollandais) Berg op Zoom, 1848. Caan, *Notice sur l'église française de Woosbourg. Journal de Jean Migault,* publié par de Bray, Paris 1854, in 12. *Mémoires inédits de Jean Rou,* publiés par Francis Waddington, Paris, 1857, 2 vol. in-8°. *Mémoires inédits de Dumont de Bostaquet, gentilhomme normand* publiés par Ch. Read et Fr. Waddington, Paris, 1864, in-8°. Frank Puaux, *Les précurseurs français de la tolérance au dix-septième siècle,* Paris, 1880, in-8°. Drs Bergmann et W. du Rieu, *Catalogues de la Bibliothèque Wallonne de Leyde,* 1868-1878. *Rapports de la Commssion des VII, in fol.* — Mœrikofer, *Histoire des Réfugiés de la Réforme en Suisse,* traduction française, Paris, 1878, in-8°. Gaberel, *Histoire de l'Eglise de Genève,* Genève, 1852-1862, 3 vol. in-8°. H. Fazy, *la Saint-Barthelemy et Genève,* 1879, in-4°. Gaberel, *les Suisses romands et les réfugiés de l'édit de Nantes,* Genève, 1860, in-8°. J. Chavannes, *Les Refugiés français dans le pays de Vaud et particulièrement à Vevey,* Lausanne, 1874, in-12. Claparède, *Histoire des Eglises réformées du pays de Gex,* Paris, 1856, in-12. L. Junod, *Histoire de l'Eglise française de Bâle,* Lausanne, 1868, in-8°. Godet, *Histoire de la Réforme et du Refuge dans le pays de Neuchâtel,* 1860; (Em. Goucy) *Die franzoesische Colonie von Bern,* 1845, in-16. Muston, *Histoire complète des Vaudois du Pié-*

mont et de leurs colonies, Paris, 4 vol. in-12. Bender, *Geschichte der Waldenser*, Ulm, 1850, in-12. Dieterici, *Die Waldenser*, Berlin 1852. Brousson, *Lettres des protestants de France qui ont tout abandonné pour la cause de l'Evangile*, 1686, in-18, et la traduction allemande du Dr Mayer, *Bewegliches Seufftzen derer aus Franckreich geflüchteten Reformirten*, Wittemberg, 1686, in-18. Ancillon, *Histoire de l'établissement des Français réfugiés dans les Etats de S. A. électorale de Brandebourg*, Berlin, 1690, in-12. Erman et Réclam, *Mémoires pour servir à l'histoire des Réfugiés français dans les Etats du roi*, Berlin, 1782-1792, 7 vol. in-8°. Erman, *Mémoire historique sur la fondation des colonies françaises dans les Etats du roi*, Berlin, octobre, 1785; *Mémoire historique sur la fondation de l'Eglise française à Berlin*, 1772; *Mémoire historique sur la fondation de l'Eglise française de Potsdam*, 1785. Trière, *Relation de la colonie française de cette ville pour l'an 1799*, Berlin. *Mémoire historique pour le jubilé centenaire de la dédicace du temple du Werder*, Berlin, 1807. Réclam, *Mémoire historique publié à l'occasion du jubilé séculaire du temple et de la paroisse de la Louisenstadt*, mars 1828, Berlin, in-12. Henry, *Das Edict von Postdam*, Berlin, 1832, in-8°. Reyer, *Histoire de la colonie française en Prusse*, traduction par Philippe Corbière, Paris, 1855, in-12. Docteur Max Beheim Schwarzbach, *Hohenzollernsche Colonisationen*, Leipzig, 1874, in-8°. *Die Kolonie, organ für die ausseren und inneren Angelegenheiten der franz : ref. Gemeinden*, red. von Bonnell, Berlin, 1876-1882, journal mensuel (Notice sur les églises de Minden, Chorin, Parstein, Prenzlau, Strasbourg dans l'Uck. et Berlin, par MM. les pasteurs Matthieu, Reclam, Tarnogrocki et Muret). Bartholmess, *Histoire de l'Académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling*, Paris, 1850, 2 vol. in-8°. Tollin, *Geschichte der franz : Colonie in Frankfurt an der Oder*, Francfort, 1868, in-8°; *Die franz. Colonien in Oranienburg, Kœpenick und Rheinsberg*. Zahn, *Die Zöglinge Calvins in Halle*, 1864, in-8°. Hefter, *Geschichte der franz. ref. Gemeiende in Brandenburg*, 1874. *Mémoire historique sur la fondation de l'Eglise française de Magdebourg*, 1806; *Geschichts-Blætter für Stadt und Land Magdeburg*, 1867, 1873. *Uebersicht der Wanderungen und Niederlassungen franzœsischer, savoyischer und niederlændischer Religions flüchtlinge besonders nach und in Deutschland*, Karslruhe, 1854, in-8°. Köhler, *Die Refugiés und ihre Colonien in Preussen und Kurhessen*; Gotha, 1867, in-12. Docteur Schlegel, *Neuere Kirchengeschichte der Hannoverschen Staaten*, Hannovre, 1832, in-8°. von Rommel, *Zur Geschichte der franzœsischen Colonien in Hessen Cassel*; Cassel, 1857, in-8°. Schröder et Bonnet, *Troisième jubilé séculaire de la fondation de l'Eglise Réformée française de Francfort-sur-le-Mein*, 1854, in-8°. Leclercq, *Histoire de l'église wallonne de Hanau jusqu'à l'arrivée dans son sein des Réfugiés français*, Hanau, 1868, in-8°. E. Couthaud, *Précis chronologique de l'histoire des vallées Vaudoises*; *Monographie de Dornholzhausen*, Hombourg, 1864, in-8°. Wyell, *Die franz. Colonie Neu. Isemburg*, 1861. Beyer, *Geschichte der ursprünglich franz. ref. Waldenser Gemeinde Waldensberg*, Kassel, 1880. Remling, *Das Refor-*

mations-werk in der Pfalz, Mannheim, 1846; Wund, *Geschichte der Stadt Heidelberg und Mannheim*, 1801; Kilian, *Sermon prononcé à Mannheim* en 1821; Heber, *Geschichte der Stadt Offenbach*, Francfort, 1838; Pflüger, *Geschichte Pforzheims*, 1862; Vierordt, *Geschichte der evan: Kirche in dem Grossh. Baden*, Carslruhe, 1847, 2 vol. in-8°. Klaiber, *H. Arnaud, Pfarrer und Kriegsoberster der Waldenser*, Stuttgard, 1880. Sardemann, *Geschichte der ersten Weseler Classe*, Wesel, 1859. Wenz, *Reformations-jubel-Rede nebst Geschichte der französischen Reformirten Kirche in Emden*, 1819; Pleines, *Troisième Jubilé séculaire de la fondation de l'Eglise française d'Emden*, 1855, in-12. Kirchhoff, *Geschichte der Reformirten Gemeinde in Leipzig*, 1700-1725, Leipzig, 1874, in-8°. *Sermons à l'occasion de la paix de* 1763, des pasteurs Abel Brunier à Bockenheim, Armand à Hanau, Roques à Hombourg, Arnaud au Werder de Berlin; *Sermons pour le jubilé de la Révocation*, des pasteurs Hollard et Agassiz à Christian Erlangen, Raffin à Cassel, Pajon, Ancillon, Réclam, Bocquet, Erman, Saunier, Hauchecorne, Burja, Barandon à Berlin. — Clément, *L'église réformée française de Copenhague*, 1870, in-8°; Dalgas, *Tableau historique et statistique de l'établissement des Réformés à Fridéricia en Jutland*, Copenhague, 1798, in-8°. — Docteur de Muralt, *Chroniik der vereinigten franz. und teutschen Ref. Gemeinde in St-Petersbourg*, Dorpat, 1842, in-12; Dalton, *Geschichte der Reformirten Kirche in Russland*, Gotha, 1865, in-8°. — Denis, *L'esprit des Français réfugiés, manifesté dans une apologie*, Londres, 1732, in-8°; de Missy, *les Larmes du Refuge*, sermon, Londres, 1740; *Sermons* anglais de Hickles, 1681, Gilbert 1704 et Stilt 1714. J. Southerden Burn, *The history of the French, Walloon, Dutch and other protestant Refugees settled in England*, London, 1846, in-8°. Sam. Smiles, *The Huguenots, their settlements, churches and industries in England and Ireland*, in-8°, Londres, 1870, et l'édition de New-York, 1868, préférable pour l'appendice. Baynes, *The witnesses in Sack-Cloth*, London, 1852, in-12. Rev. Agnew, *Protestant Exiles from France in the reign of Louis XIV, or the huguenot refugees and their descendants in Great Britain and Ireland*, Londres, 1871-1874, 3 vol. in-4°. Durrant-Cooper, *Protestant Refugees in Sussex*, Sussex Arch. Collections XIII, in-8°; D. Cooper, *Lists of foreign Protestants and Aliens residentin England* 1618-1688, *from returns in the State Paper office*, 1862, in-4° Baup; *Discours historique prononcé dans l'église française en Threadneedle Street le* 3 *janvier* 1841, Londres, 1842. *Statuts et règlements de la corporation des Gouverneurs et Directeurs de l'hôpital français*, Londres, 1810, in-8° et l'édition anglaise, *Statutes and By laws*, Londres, 1846, in-8°. Purdon, *The Huguenots, a brief history of their settlement in Ireland*, Belfart, 1869, in-8°; *History of french Protestant Refugiés*, Edimburg Review, 1854. Foote, *The huguenots or Reformed Church, Part II The huguenot dispersed in Europe*; *Part III, The huguenot at home in America*, Richmond, 1870, in-8°. Hon. Disosway, *The Huguenots in America*, 1867, in-8°; Rev. Stett, *History of the huguenot church and settlement at New-Paltz*, Kingston, 1863, in-8°; Daniel, *The Huguenots in the Nip-*

muth Country or Oxford prior to 1713, Boston, 1879; James Riker, *Harlem (city of New-York) the origin and early annals*, New-York, 1881. Parkman; *Pioneers of France in the New-World*, Boston, 1868, in-8°. Ann Maury, *Memoirs of a huguenot family from the original of James Fontaine*, New-York, 1853, in-8°. Mrs Lee, *Huguenots in France and in America*, 2 vol. Rev. Abiel Holmes, *Essay on the History of the French Protestants*, Mass. Hist. Collections, vol. XXII. Elisha Potter, *Memoir concerning the French settlements in the Colony of Rhode Island*, Providence, 1879, in-4°. F. DE SCHICKLER.

RIVES (Basile), né à Mazamet en 1815. Appelé comme pasteur au Pont-de-Larn (Tarn) en 1844, il est mort dans cette église en 1876, après un ministère qui lui avait conquis l'ardente affection de son troupeau et de tous ses collègues. De 1864 à 1874 il fit paraître des brochures de circonstances, dans lesquelles il ne faut point chercher des qualités de style ou d'érudition, mais les réflexions sensées, logiques d'un cœur honnête et bon (*Le christianisme orthodoxe et le christianisme libéral*; *Le chrétien, le vrai chrétien; Le dogme et l'Eglise; Opinion d'un pasteur de campagne sur la crise du protestantisme français*; *Réponse d'un pasteur de campagne à deux questions adressées au libéralisme par M. le professeur Pédézert; Lettre au roi de Prusse; La logique et le synode; La grande foi de toutes les orthodoxies*, et quelques autres). Comme Montandon et tant d'autres, il était resté attaché à la plupart des dogmes traditionnels, mais il avait une grande largeur d'esprit et ne laissait passer aucune occasion de courir sus à l'intolérance. Plein de zèle, animé d'une foi profonde, il dut à la considération qui l'entourait d'être appelé à l'honneur de présider le consistoire de Mazamet.

RIVET (Guillaume), sieur de Champvernon, quoique moins illustre que son frère, dont il fut plus d'une fois le collaborateur, mérite cependant de nos églises un souvenir reconnaissant. Né à Saint-Maixent le 2 mai 1580, il consacra toute sa vie à l'église de Taillebourg où il mourut en 1651. Après de brillantes études, il alla à Delft et à Leyde où il s'attira l'estime et l'amitié des Casaubon, des Basnage, des Heinsius, des Textor, des Gomar, des Chanet, des Drusius et de tant d'autres humanistes et savants qui ont enrichi son *album amicorum* de pensées profondes et chrétiennes. Il fut appelé à desservir l'église réformée de Taillebourg par le duc de La Trémoille, qui appréciait hautement son frère aîné, pasteur à Thouars. Comme il était, au témoignage d'Aymon, un homme d'une prudence singulière et adroit à manier les affaires synodales, il fut député de la Saintonge à l'assemblée politique de Saumur et à trois synodes nationaux. Dreux du Radier se plaît à reconnaître, dans les ouvrages de Guillaume Rivet, beaucoup de netteté, d'ordre et de sagacité. La modération de son caractère se retrouve dans ses livres et atteste l'esprit de conciliation, dont il donna souvent des preuves. Il eut huit enfants de sa première femme, Marie Meschinet de Richemond. Devenu veuf, il se remaria avec La Chasteau qu'il perdit en 1645. Sa « déserte vieillesse » fut encore attristée par la mort de son frère André, auquel il survécut peu. Mais du moins avant de mourir, il vit revenir à

la vérité son fils aîné André Rivet, docteur en médecine, qui rendit son esprit au Seigneur, en bon chrétien, à l'âge de 44 ans. Voici l'énumération des publications de Guillaume-Rivet : 1° *Véritable narré d'une conférence tenue à Romette, en Saintonge,* le 29 janvier 1611 ; 2° *Apologie* du récit précédent, 1612 ; 3° *Véritable narré d'une conférence tenue à Saint-Vaize ;* 4° *Destruction de la tour de Babel,* 1620 ; 5° *Libertatis ecclesiasticæ defensio,* 1625 ; 6° *De la défense des droits de Dieu,* 1634 ; 7° *Vindiciæ evangeliæ de justificatione,* 1648 ; 8° *De l'autorité des saintes Ecritures ;* 9° *Epistolæ apologeticæ ad criminationes M. Amyraldi de gratia universali* (1648), en collaboration avec son frère André. Indépendamment des divergences théologiques qui les séparaient, Amyraut s'était aliéné les Rochelais en condamnant leur résistance héroïque de 1628 ; 10° *Sur le chapitre XII de l'épître de Saint-Paul aux Romains* (traduction d'une œuvre de son frère André) ; 11° *Le banquet de la sapience,* 1636. — Voir Dreux du Radier, Haag, Bujeaud, Beauchet, Filleau, A. Lièvre et notre *Biographie de la Charente-Inférieure.*

L. de Richemond.

ROLLIN (Charles) naquit à Paris le 30 janvier 1661 ; son père, qui était maître-coutelier, le fit recevoir maître de bonne heure. Mais un bénédictin de la maison des Blancs-Manteaux, ayant sans doute deviné ce que pourrait devenir le jeune Rollin, lui enseigna les premiers éléments du latin et lui obtint une bourse au moyen de laquelle celui-ci put faire ses humanités et sa philosophie au collège de Plessis, sous la direction du pieux et savant Gobinet qui en était alors principal. Rollin étudia ensuite la théologie, mais ne fut jamais que clerc tonsuré ; sa théologie terminée, il professa successivement dans les classes de seconde et de rhétorique. Nommé à la chaire d'éloquence au Collège Royal, il fut enfin promu à la haute distinction de recteur de l'université. C'est dans cette charge qu'il ordonna que les élèves des diverses classes apprissent par cœur des passages de l'Ecriture-Sainte chaque jour. En 1699, il devint coadjuteur du collège de Beauvais, mais la cour l'obligea de quitter cette fonction où il faisait pourtant beaucoup de bien, par ce seul motif qu'il était trop lié, disait-on, avec les partisans de Port-Royal et qu'il partageait leurs opinions. Cela était vrai, mais le bon Rollin, entièrement voué au bien de ses élèves et à l'œuvre de l'enseignement, n'était point un esprit inquiet, ni un homme de parti à redouter, on eût pu le laisser à ses études ; mais, dans cette époque où les jésuites avaient la toute-puissance, il n'y avait de repos pour personne en dehors des idées reconnues de leur redoutable compagnie. Il se retira dès lors au faubourg Saint-Jacques, et se consacra exclusivement à la composition des précieux ouvrages dont la lecture n'a cessé de charmer et d'instruire depuis, non seulement la jeunesse, mais les personnes de tout âge. Il mourut le 14 septembre 1741, à l'âge de quatre-vingts ans. — Cet homme excellent, d'un caractère doux et modeste, de mœurs vertueuses et simples, fut le modèle des maîtres de l'enfance et de tous ceux qui ont charge de son éducation. Plein de cette piété qui fait aimer la religion, il fut en même temps un des lettrés les plus illustres de son siècle. Son style, plein de charme et d'élégante simplicité, rendait agréable la lecture des préceptes

les plus sérieux. M. Noël, dans sa notice sur Rollin (*Biogr. univ.*) rapporte ce passage de Montesquieu concernant Rollin : « Un honnête homme a par ses ouvrages d'histoire enchanté le public; c'est le cœur qui parle au cœur : on sent une secrète satisfaction d'entendre parler de la vertu ; c'est l'abeille de la France. » Nous préférons ce jugement à celui du dictionnaire historique de Chaudon qui s'est arrogé le triste rôle de dénigrer Rollin, rôle dans lequel, resté seul, il n'a heureusement pas eu d'imitateurs. — Voici la liste des ouvrages de Rollin : 1° Une édition de *Quintilien*, Paris, 1715, 2 vol. in-12 ; 2° *Traité de la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres par rapport à l'esprit et au cœur*, Paris, 1726, 1728, 1730-31, 4 vol: in-12; nombreuses éditions depuis ; 3° *Histoire ancienne des Egyptiens, des Carthaginois, des Assyriens, des Babyloniens, des Mèdes et des Perses, des Macédoniens, des Grecs*, Paris, 1730 et années suivantes, 12 vol. in-12 ; 1733 et ann. suiv., 13 vol. in-12, éditions sans nombre ; 4° *Histoire romaine depuis la fondation de Rome jusqu'à la bataille d'Actium*, Paris, 1738, 9 vol. in-12; éditions sans nombre; la mort empêcha Rollin d'achever cet ouvrage. Crévier, son disciple et son ami, le continua et le compléta, 1748, 1769, 16 vol. in-12; 5° *Opuscules*, Paris, 1771, 2 vol. in-12 ; nouv. édit. précédée de la vie de l'auteur, Paris, 1807, 2 vol. in-8°. L'abbé Tailhié a donné un *Abrégé de l'histoire ancienne,* et un *Abrégé de l'histoire romaine*, de Rollin, chacun de 5 volumes ; deux travaux fort bien exécutés, livres qu'on ne saurait se lasser de mettre entre les mains de la jeunesse et que toutes les maisons d'éducation devraient faire largement entrer dans leurs distributions de prix, ce qui, soit dit en passant, vaudrait mieux que les insanités provenant de Tours, de Rouen ou de Limoges, dont une économie peu scrupuleuse inonde nos écoles. Rollin avait été membre associé de l'Académie des belles-lettres. A. MAULVAULT.

RŒHRICH (Timothée-Guillaume), historien de la Réformation en Alsace, né en 1802 à Alt-Eckendorf (Bas-Rhin), mort à Strasbourg en 1860. Elève du gymnase protestant et de la faculté de théologie de Strasbourg, il alla compléter ses études à Gœttingue où le savant professeur Planck lui inspira le goût de l'histoire. Après un séjour à Genève, où il acheva de se familiariser avec l'étude des documents relatifs à la Réforme, il vint exercer les fonctions pastorales à Fürdenheim, modeste village situé à 3 lieues de la capitale de l'Alsace dont le voisinage permettait à l'infatigable piéton d'utiliser les bibliothèques et les archives publiques. Dix ans plus tard (1837), il fut nommé pasteur à l'église de Saint-Guillaume de Strasbourg, et continua à mener de front le double et absorbant travail de la cure d'âmes et des patientes recherches historiques. Rœhrich était estimé de tous par la bonté, la droiture, la douceur de son caractère, autant que par son zèle pastoral et son talent de narrateur probe et consciencieux. Les ouvrages qu'il a laissés sont : 1° *Histoire de la réformation en Alsace et particulièrement à Strasbourg*, 1830-1832, 3 vol. ; 2° *Mathis Zell*, Strasbourg, 1850 ; 3° *Mélanges tirés de l'histoire de l'Eglise évangélique d'Alsace*, 1855, 3 vol. ; 4° *Histoire de l'Eglise de Saint-Guillaume à Strasbourg*, 1856, ainsi qu'un grand nombre d'articles dans la *Zeitschrift für histor. Theol.*, dans le *Strassburger protest. Kirchen-u. Schulblat*, dans

les *Strassb. Theol. Beitræge*, dans le *Evangel. Kalender* de Piper, qui ont été en partie recueillis dans les *Mélanges*. M. E. Reuss a publié une notice biographique de Rœhrich et le catalogue complet de ses ouvrages dans la *Denkschr. der theol. Gesellsch. zu Strassb.*, Iéna, 1861, IV.

ROSET (Michel), célèbre magistrat genevois, ami dévoué de Calvin dont il partageait toutes les vues, mérite surtout notre attention comme auteur de *Chroniques* souvent consultées. Il naquit à Genève le 15 juin 1534 et y mourut le 25 août 1613. Son portrait se trouve à la salle Lullin de la Bibl. pub. de cette ville, avec ces vers composés par un de ses descendants :

Dix fois huit le soleil t'a fait revoir sa course.
Dix fois six le Sénat honora ton séjour.
Dix et quatre tu fus son consul à ton tour.
Dix fois benit, beny les ruisseaux de ta source.

Procureur général en 1554, membre du conseil des Deux Cents en 1555, conseiller d'Etat en 1556, syndic en 1560, il ne rencontra guère d'opposition à l'intérieur, quand il arriva au pouvoir : le parti des *Libertins* était anéanti. Mais pour ce qui regarda les relations extérieures, les difficultés étaient grandes, les périls imminents. La politique de Genève devait être naturellement de se rapprocher de la Suisse et de tenir à distance le duc de Savoie. Or les cantons helvétiques, en particulier le plus puissant de tous, celui de Berne, n'étaient ni bien disposés ni bien gracieux à l'égard de la petite république; et le duc, toujours aux aguets, se flattait de reconquérir d'une manière ou d'une autre la cité dont il avait été dépossédé depuis 1536 et qui était le plus brillant joyau de sa couronne. Michel Roset conjura ce double danger. Grâce à sa science de légiste, à son génie diplomatique et à une persévérance que rien ne lassa, il dirigea d'une main sûre le vaisseau de l'Etat au milieu des plus redoutables écueils et le préserva de la destruction. Ainsi, avant la fin de l'année 1557, il obtint un renouvellement du traité d'alliance avec Berne, traité qui était expiré depuis le commencement de 1556. En 1579, il obtint le pacte de Soleure, en vertu duquel la protection de ce canton et de celui de Berne était assurée à Genève, jointe aux subsides du roi de France. En 1584, il jeta les bases du traité de combourgeoisie grâce auquel Zurich s'associa à tous les engagements de Berne à l'égard de la ville de Calvin. Pendant près d'un demi-siècle, il fut l'âme de toutes les négociations délicates et importantes qui réclamaient une intelligence supérieure et un dévouement absolu. On ne compte pas moins de cent trente missions qui furent confiées à son patriotisme. Le duc de Savoie, qui connaissait mieux que personne la valeur exceptionnelle de notre magistrat, se méprit étrangement sur son caractère; il chercha à le gagner à ses intérêts en lui offrant une riche récompense par le secrétaire du comte de Montmayeur. Mais Roset répondit au tentateur « qu'il prenait à grand déplaisir de pareils propos, car il aimerait mieux avoir perdu ce qu'il a que de prêter l'oreille à ces insinuations, et entendait rendre toujours le debvoir qu'il a à la ville. » Il couronna dignement sa carrière diplomatique en 1603, quand, huit mois après l'*Escalade*, il arracha

enfin à l'ennemi séculaire de sa patrie le traité de Saint-Julien qui assura l'indépendance de Genève, et mit désormais la cité à l'abri des attaques ouvertes, sinon des intrigues et des complots de la Savoie. — Aux lauriers de l'homme d'Etat Michel Roset voulut joindre les palmes de l'historien. Le 2 juin 1562, il fut en mesure de présenter au Conseil le manuscrit de ses *Chroniques ou sommaires de ce qui se trouve de plus remarquable dans l'Etat de la république de Genève, et de l'Eglise qui y est recueillie, jusques à l'année* 1562, dont une copie est à la Bibl. publ. de Genève, in-4° de 325 pages, sans compter l'*Indice des matières* qui va de la page 326 à la page 389. Les chapitres sont très courts; ce sont plutôt des paragraphes. Il y a six livres. Le premier va depuis l'origine de Genève jusqu'à la mort de Pierre de Savoie, évêque, en 1523; 108 chapitres. Le second livre va de l'entrée de Pierre de La Baume, successeur de Pierre de Savoie, jusqu'au mois de septembre 1532; 67 chapitres. Le troisième livre va de 1532, arrivée de Farel et de Saulnier, jusqu'au mois d'août 1536; 70 chapitres. Le quatrième livre va de 1536, arrivée de Calvin, à 1545; 75 chapitres. Le cinquième livre va jusqu'après le 16 mai 1555, à l'écrasement du parti des *Libertins;* mais ce dernier mot ne se rencontre pas dans le texte; il y a celui de « *débauchés* » le plus souvent, ou : « *cette bande* »; le mot de *Libertins* ne se trouve que dans l'*Indice des matières*; ce livre à 71 chapitres. Enfin, le dernier livre en a 75; il va jusqu'à l'année 1562. Le Conseil accueillit avec faveur l'hommage de ce manuscrit; il pria l'auteur de continuer. Et « pour ce que tel recueil, dit le protocole du jour, n'a esté fait sans grande peine et labeur et qu'on sçait qu'il a longtemps vacqué aprèz, mesme jours et nuits, pour en venir à bout, il est ordonné pour le présent qu'il lui soit remis 30 escus pistolets, combien qu'il mériteroit d'estre plus largement récompensé, et quand l'occasion se présentera, messeigneurs en auront mémoire, et qu'il soit loisible aux seigneurs de céans de faire des copies de ce livre. » L'auteur attendait sans doute une plus grande récompense, car le lendemain il expose au Conseil qu'il vient d'acquérir une petite pièce de terrain dans le mandement de Peney, qui se trouve chargée de quelque redevance, et qu'il lui serait bien agréable d'être affranchi de cette redevance. Mais le Conseil n'agréa point cette demande; seulement, pour dédommager l'auteur de ce refus, il fut décidé que son *Histoire* se lirait en séance « affin que chascun soyt informé du contenu d'icelle pour l'advenir. » Le mois suivant, un imprimeur, Artus Chamin, demanda l'autorisation de faire imprimer ces *Chroniques;* mais ce projet n'eut pas de suite, puisque l'œuvre de Roset est encore inédite. Bonivard a été plus heureux : ses *Chroniques de Genève*, commencées en 1546 avec l'approbation et les encouragements du Conseil, et continuées en 1549 avec la collaboration de Froment, ont été publiées de nos jours. Le style de Roset n'a pas le relief, le brillant, l'imprévu de l'ex-prieur de Saint-Victor. Mais il est de la bonne école : sobre et sérieux. Son exposition est claire et sans ornement. Tous les historiens de la réforme genevoise ont puisé largement dans cet ouvrage; mais il faut contrôler son jugement quand il parle des adversaires de Calvin, car il les regarde généralement comme des ennemis de Dieu et de l'Evangile. En outre, il est incomplet, il tait

des choses qu'il avait intérêt à cacher. Son « épître dédicatoire aux magnifiques et très honorés seigneurs, sindics et conseil de la ville de Genève, » donne une juste idée de sa tendance et de sa manière d'écrire. « Dieu, dit-il, a fait en ces derniers tems, comme par les siècles passés, des choses grandes pour la restauration de la vérité, par des moyens de nulle apparence au jugement du genre humain : il s'est montré merveilleux envers les petits du monde contre les puissances d'icelui en manifestant la délibération de son conseil éternel, comme les choses qu'il a déployées envers votre cité, à la confusion de vos adversaires et à l'avancement de son saint évangile, le témoignent suffisamment. Or je sais bien que c'est de la bonté divine que vous tenez et reconnoissés tout votre bien; confessans assez votre petitesse et pauvreté, avec l'ingratitude qui repoussoit de vous tous ces bénéfices. Or plusieurs mal affectionnés se donnent licence d'en détracter et de s'en laver la gorge à plaisir pour la rendre odieuse envers ceux qui en sont mal informés, comme si elle était la mère de tous les maux, troubles, excès et injustices, afin de diffamer la doctrine qui y fleurit. Il est aussi quelquefois arrivé que ceux qui avaient vu les jugemens de Dieu sur leurs prédécesseurs à faute de les remémorer sont trébuchés aux mêmes crimes, comme l'on est trop enclin à oublier ce dont Dieu mérite louange perpétuelle et qui doit profiter à salut. Voilà pourquoi, mes très honorés seigneurs, je vous ai quelquefois représenté le désir que j'avois de vous offrir un recueil des faits de vos prédécesseurs qui pût aussi servir d'instruction à vos successeurs, afin de leur faire voir qu'il faut toujours s'attendre à celui qui a établi tous les Etats. Moi-même, dès mon jeune âge, j'étois fort attentif après ceux auxquels vous en avez donné la commission. Mais passant l'une de mes années après l'autre, j'ai tâché d'être informé du discours de l'histoire de votre République, tant par d'autres recueils faits depuis certaines années, comme par les écrits de feu mon père, votre secrétaire, aussi parce que je me suis trouvé quelquefois aux endroits qui requièrent telles notices. Et afin que ce bien ne demeurât à moi seul, mais que quelques autres en eussent leur part aussi, j'ai sommairement compris le contenu de ce livre pour vous le présenter, non pas avec l'ornement et le langage que telles histoires requierrent, me confiant en ce que vous connoitrez ma portée, et m'assurant que vous vous contenterez de ma simplicité, jusqu'à ce que bientôt, Dieu aidant, sortira quelques bourgeons des fruits de votre nouvelle école, qui, en croissant, se rendent grands en bonté qui lui plaira y ajouter ci-après avec les prudens, le traitera selon sa dignité. Pour le moins, je me suis efforcé d'être véritable, craignant de polluer à mon escient par mensonges ou flatteries les faits de Dieu si signalés et si saints, persuadé de la fin et issue du profit que l'on a accoutumé de chercher par tels moyens. C'est donc mon but et désir que la vérité des mémoires des afflictions, troubles et extrémités, des délivrances, jugemens et vengeances notables que Dieu a prises de vos ennemis, vous éjouisse et recrée, comme ceux qui, après de grandes agitations, louent Dieu regardant de terre ferme les flots de la mer et sa tourmente impétueuse, et que nos enfans et successeurs ayent toujours un plus grand sujet de s'accourager au service et hon-

neur de Dieu, leur défenseur, et celui de la république leur patrie, et de la liberté; espérant toujours en sa vertu, que vos amis qui sont ses bien aimés, soyent participans du même plaisir, et de l'occasion de célébrer la loi de Dieu, comme ils ont sans doute eu compassion de vos calamités. Que donc les vains de ce monde et les moqueurs de la divinité sainte soyent confus avec leur orgueilleuse malice, et qu'au contraire les humbles et dociles soyent édifiés et consolés par l'exemple qu'il leur a donné de sa puissante bonté, confondant les choses fortes par les faibles, les tenant à l'abri de sa grâce contre les orages du monde, croulemens et secousses des hautes montagnes. Et puisque Dieu a voulu hausser ce qui étoit infirme et si bas par des œuvres tant excellentes et par des jugemens si célèbres et exquis, par bontés inépuisables et immenses de prix, on puisse voir au net par quels moyens, façons et manières, ayant établi et préparé en conseil immuable et éternel les choses peu à peu il a fait voir à l'œil l'étonnement du monde en la conservation de votre noble Etat. Voilà, mes très honorés seigneurs, tout ce que j'avois à vous dire pour exorde à ce labeur, lequel je vous présente en révérence due et gage de mon devoir, priant le souverain, l'éternel Dieu tout puissant et tout bon, qu'il accroisse de mieux en mieux le soin et la protection qu'il a de cet Etat dès un si long tems, vous tenant sous son azile et sauvegarde, et vous fasse prospérer de bien en mieux, establissant et affermissant cet Etat, vous comblant et gardant par son saint Esprit, car *nous n'avons forte place ni château que sa garde*. Que le sceptre de la justice fleurisse entre vos mains, et qu'il accroisse de jour en jour les grâces de son saint Esprit, en vos pasteurs et docteurs, qu'il a donnés à son Eglise, sur laquelle il les establis avec vous, faisant retentir sa voix et flamboyer son zèle et son amour en nos cœurs et par toute la terre, afin que le règne de notre chef et capitaine bien aimé et fidèle Jésus-Christ, soit réclamé par l'étendue de l'univers, la joye de ses saints et eleus et la totale abolition de l'ante-christ et de ses supots. C'est le souhait de votre plus humble serviteur. Michel Rozet. Genève, 1er juin 1562. » — Voyez les histoires spéciales de Genève, notamment *Amédée Roget*, t. VI, p. 285-289; *Galerie Suisse*, Lausanne, 1873, t. I, p. 483-491, art. d'Amédée Roget; Senebier, *Hist. litt. de Genève*, t. II, p. 36-40.

Ch. Dardier.

RUGE (Arnold), un des chefs de l'école radicale en Allemagne, né à Bergen, dans l'île de Rügen, en 1802, mort à Brighton en 1880. Il fit ses études à Iéna, à Halle et à Heidelberg, entra dans le *Jünglingsbund*, qui aspirait à réaliser l'idéal d'une patrie puissante, une et libre, passa cinq ans en prison, comme agitateur démagogique, employa ce temps à de nombreuses lectures, puis s'établit à Halle, où il professa pendant quelque temps la philosophie (1830). Il avait été séduit par le système de Hegel, mais ne tarda pas, grâce à sa nature révolutionnaire, à se séparer de lui et même à en faire l'objet de ses plus violentes attaques. Ruge chercha à populariser ses vues dans une foule d'écrits, distingués par la clarté et l'élégance du style, traités d'esthétique, romans philosophiques, discours et articles de polémique, et surtout dans une Revue qu'il publia de concert avec son ami Théodore Echtermeyer, sous le titre

d'*Annales de Halle pour l'art et pour la science* (1838-1842). Il déploya dans cette revue, qui devait unir la popularité et l'intérêt de la variété à la profondeur scientifique, un zèle infatigable et un enthousiasme toujours croissant, au prix de grands sacrifices personnels. Ruge s'appliquait à trouver la vraie forme de la science libre et à faire de ses *Annales* la forteresse où les défenseurs de l'émancipation de l'esprit seraient toujours sûrs de trouver des armes et un abri. — Dans cette Revue, la philosophie allemande moderne reconnut qu'elle n'était qu'un renouvellement du vieux rationalisme, avec un contenu plus riche, parce qu'elle avait compris et vaincu la superstition, que le siècle de la *Aufklærung* s'était borné à nier. Les anciens hégéliens avaient abandonné à l'idée le soin de se réaliser peu à peu dans l'histoire. L'idéal est réel, disaient-ils, car il est en voie de devenir. Chaque étape, chaque échelon de l'histoire est un progrès, car il est le résultat nécessaire et inévitable des échelons précédents. Cette pensée satisfit et réjouit pendant quelque temps les esprits, jusqu'à ce que l'on conçût cette autre pensée, proche parente de la précédente, que chaque échelon en suppose un suivant qui le rend inutile ; il est donc nuisible, s'il prétend être quelque chose pour lui-même. Tandis que les anciens hégéliens soutenaient le droit de tout ce qui existe, les nouveaux établirent son tort. Ils étaient, de plus, persuadés qu'il suffisait de proclamer la veritable idée de l'Etat et de l'Eglise pour la réaliser tout aussitôt. Ruge dirigea sa polémique contre toutes les velléités romantiques et conservatrices de son temps en matière littéraire, politique et religieuse. Il avait d'abord pris parti pour la Prusse et le protestantisme, les opposant à la réaction absolutiste et catholique, qui avait son principal foyer en Autriche ; mais sa Revue ayant été interdite successivement à Berlin et à Dresde, il se réfugia à Paris et à Londres, puis en Suisse, et arbora le drapeau du cosmopolitisme humanitaire, proclamant l'union des peuples sur le terrain de la démocratie. — Nous ne suivrons pas notre auteur dans ses nombreuses pérégrinations politiques et littéraires ; il nous suffira, pour faire connaître son point de vue, de résumer le curieux ouvrage intitulé *Discours sur la religion, son origine et sa décadence* (1869). Ruge trouve l'origine de la religion dans une contemplation fantastique de la nature. Des poètes l'ont créée et des prêtres rusés l'ont traduite en prose sèche, en spéculant sur la superstition du peuple. Le christianisme, avec ses principes ascétiques qui poursuivent l'anéantissement de l'homme par lui-même, n'est qu'une nouvelle édition du bouddhisme. Le religion chrétienne repose, elle aussi, sur une fiction poétique de la nature, quoique le Nouveau Testament, prosaïque de sa nature, se livre à des spéculations théologiques en empruntant ce qui lui reste de force poétique à l'Ancien Testament. Le mythe de Jésus-Christ figure la lutte physique de l'été avec l'hiver, de la lumière avec les ténèbres ; car l'enfant Jésus nait lorsque les jours recommencent à croître, et à Pâques la nature se réveille de son sommeil. Si Jésus-Christ a jamais vécu, on peut dire qu'il a tenté ce que n'ont pu faire les Grecs eux-mêmes, de concevoir la religion sous la forme de l'humanisme. Mais le « Dieu-homme » des chrétiens est une caricature de l'humanité, et par son ascension il nous ramène à la nature impersonnelle. La tâche de la

science est de détruire ces conceptions fantastiques et de réaliser l'idée purement humaine de la religion, c'est-à-dire l'athéisme. La véritable incarnation de Dieu dans l'humanité, c'est dans l'histoire qu'il faut la chercher. La philosophie comprend l'essence de Dieu en montrant qu'il n'est qu'une vaine conception de l'imagination. L'être suprême est l'homme pensant; le bien suprême est l'Etat libre, mais pour le fonder il faut beaucoup de travail et beaucoup d'argent. Le salut de l'humanité est dans la prospérité matérielle. Pour cela, il faut rompre avec la dangereuse superstition d'un état de chute ou de péché, qui entrave le développement humain et discrédite le travail. Plus de crainte et plus de consolations divines! Il n'y a point d'autre consolation que celle que l'homme se donne lui-même par ses paratonnerres et ses machines à vapeur. Au lieu de se bercer de contes chimériques sur la vie future, il vaut mieux s'en tenir à la certitude consolante qu'avec la mort tout est heureusement et définitivement fini. Que la vérité remplace en toutes choses la légende, et la culture le culte! Mais l'humanité n'est pas près d'atteindre ce but. L'imagination, non encore réglée par la raison et la science, n'a presque rien perdu de sa puissance. Le monde fantastique des légendes domine les nations avec ses conceptions puériles. Le royaume de la superstition a une force prodigieuse de vie; la religion, même dans son état de dissolution et d'anarchie, pénètre encore l'esprit des peuples et les gouverne. — Il n'est pas inutile d'ajouter qu'à Brighton, où le révolutionnaire de l'assemblée de Francfort de 1848 s'était réfugié, il se convertit, comme tant d'autres de ses confrères en radicalisme, à la politique de M. de Bismarck, et qu'en 1870, courtisan du succès et admirateur enthousiaste de la force qui prime le droit, il applaudit à l'annexion de l'Alsace et de la Lorraine. Aussi le Reichstag vota-t-il en faveur de l'ancien conspirateur une rente annuelle qui lui a été servie jusqu'à sa mort. F. Lichtenberger.

S

SAINT-BARTHÉLEMY (La). Au moment où fut écrit l'article contenu dans le tome II de ce livre (page 94), la question de la préméditation de la Saint-Barthélemy était très controversée. M. E. Arnaud avait adopté l'opinion qui paraissait alors la plus vraisemblable et qui avait été soutenue avec talent par plusieurs critiques et notamment, pour ne parler que de la France, par M. M. Boutaric (*Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 1862), Maury (*Journal des Savants*, 1871), Loiseleur (journal *le Temps*, 14-24 août 1873), etc. Plus récemment, dans *la Saint-Barthélemy et la critique moderne*, publiée en 1879, M. H. Bordier, avait vigoureusement battu cette opinion en brèche. Par des citations

nombreuses et bien groupées, il montre clairement que, dès 1565, Catherine de Médicis avait arrêté dans son esprit, sinon le massacre général de tous les protestants, du moins la mort de cinq ou six des principaux chefs du parti. La publication que M. Combes vient de faire de quelques lettres tirées des archives de Simancas apporte une confirmation décisive à la thèse de M. Bordier (*L'entrevue de Bayonne en* 1565, chez Fischbacher, 1882). C'est bien dans cette célèbre entrevue que fut adopté le projet de marteler (*martillar*) les hérétiques. On devait même frapper leurs amis, les modérés ou politiques, comme on les nomma plus tard. Cela fut décidé entre Catherine, accompagnée de Montluc, de Montpensier et du cardinal de Bourbon, et la reine Elisabeth, sa fille, femme de Philippe II, qu'entouraient le duc d'Albe, Francès d'Alava, très avant dans la faveur et la confiance de son maître, et quelques autres fanatiques aussi peu avares du sang de leurs semblables. Charles IX, trop jeune alors, n'est pas mis dans le secret. Il faut d'ailleurs attendre l'occasion, et le plan ne sera dévoilé au roi que quand le temps de l'exécution sera proche. Ainsi, dessein bien arrêté, dès 1565, de frapper les hérétiques, attente patiente du moment favorable, longue préparation de l'exécution, secret bien gardé, même envers le roi, voilà ce qui ressort, avec la plus complète évidence, des derniers travaux et des derniers documents publiés. On peut dire avec M. Combes : « La vérité est faite, et il n'y aura plus à y revenir. » Mais quand il dit que « la religion n'a rien à voir dans les fautes des hommes, » et paraît vouloir, par là, disculper le catholicisme de cet horrible forfait, il est impossible d'admettre sa conclusion. Les lettres mêmes qu'il met au jour et toutes les dépêches et publications de l'époque de l'événement sont là pour la démentir. — L'énumération de tous ces documents et de tout ce qui a été écrit sur le sujet, c'est-à-dire une bibliographie complète de la Saint-Barthélemy serait impossible à donner dans un livre comme celui-ci ; mais, outre les ouvrages cités plus haut et dans l'article du tome II, on peut indiquer comme utiles à consulter : Adriani, *Istoria de' suoi tempi*, 1583 ; *Archives de Berne* (*Frankreich Buch*) ; d'Aubigné, *Hist. universelle* ; Bachet, *La Diplomatie vénitienne; Vor der Bartholomæusnacht*, de H. Baumgarten, 1882 ; Belleforest, *Les Grandes Annales de France*, 1579 ; Bonanni, *Numismata summorum Pontificum*, 1696 ; *Bulletin de la Soc. de l'Hist. du Protestantisme français, passim* dans tous les volumes ; *Calendar of State papers, foreign series*, 1874-76 ; Caro, *Hist. de Meaux*, 1865 ; Caveyrac, *Apologie de Louis XIV, etc.*, 1758 ; Catena, *Vita del glor. papa Pio V*, 1586 ; *Correspondance diplomatique de B. de Solignac de la Mothe-Fenelon* ; *Correspondance de Charles IX et de Mandelot, gouv. de Lyon* ; Jos. de Croze, *Les Guise, les Valois et Philippe II*, 1866 ; Davila, *Hist. des Guerres civiles de France*, 1756 ; Abel Desjardins, *Charles IX*, 1873 ; Le même, *Négociations avec la Toscane* ; Digges, *The compleet ambassador*, etc., 1655 ; Dinoth, *De bello gallico*, 1582 ; Favier, *Figure et exposition des médailles de la conspiration des rebelles*, 1572 ; Forneron, *Hist. de Philippe II*, 1881 ; Gachard, *Correspondance de Philippe II*, 1848 ; le même, *La Biblioth. nat. à Paris*, t. II, 1877 : Gar, *La Strage di San*

Bartolomeo, 1870; Gourjon, *L'inquisition et la Saint-Barthélemy*, 1846; *Papiers du card. de Granvelle*; Groen van Prinsterer, *Archives ou corresp. inéd. de la maison d'Orange-Nassau*, 1836; Cl. Haton, *Mémoires;* Ant. de Herrera, *Hist. general del mundo*, 1601; Holzwarth, *La Saint-Barthélemy*, trad. de l'allemand, 1873; Hotman de Villiers, *Vie de Coligny*, 1643; Imberdes, *Guerres religieuses en Auvergne*, 1846; Juste, *Hist. de la révolution des Pays-Bas sous Philippe II*, 2e part., 1863; La Huguerie, *Mémoires;* La Popelinière, *Hist. de France*, 1581; Leber, *Collec. de dissertations relatives à l'hist. de France* (t. 18); Lefortier, *La Saint-Barthélemy et les guerres de religion en France*, 1879; L'Estoile, *Journal; Lettres du card. d'Ossat;* Th. v. Liebenau, *Luzernische Berichte über die Baatholomäusnacht* (*Anzeiger für Schweiz-Gesch.*, neue Folge), 1876; Mss. de Béthune; Mss. Colbert; Mss. Dupuy, 428, 755; Mss. Fontanieu, 326, 334 à 338, 545, 599; Mss. de Saint-Germain-des-Prés; Mss. de la biblioth. de l'Arsenal franç. 170; Mss. de la biblioth. Mazarine; Mss. Leber (biblioth. de Rouen), etc.; Mackintosh, *Hist. d'Angleterre;* P. Matthieu, *Hist. de France*, 1631; Vicomte de Meaux, *Les Luttes religieuses en France*, 1879; *Mémoires de l'Etat de France sous Charles IX*, 1576; B. de Mendoça, *Commentaires sur les événements de la guerre des Pays-Bas*, t. I, 1860; *Miroir de la tyrannie espagnole*, etc., 1620; Müller-Frauenstein, *Zur Vorgeschichte der Bartholomæusnacht. Hist.-Krit. Studie*, de H. Wuttke, 1879; Et. Pasquier, *Les guerres arrivées pendant les troubles*, etc., 1619; P.-D. Paumier, *La Saint-Barthélemy en Normandie*, 1858; Petitot, *Collect. des mémoires*, etc., t. 20, 23, 26, 33, 34, 35, 37, 44; de Polenz, *Geschichte des franzœsischen Calvinismus;* Ranke, *Hist. du XIXe siècle; Relazioni degli ambasciatori veneti nel secolo XVI*; *Revue des questions historiques*, t. I, XXVII, XXVIII; *Revue historique*, t. XV; Tomaseo, *Relations des ambassadeurs vénitiens*; *La Saint-Barthélemy devant le sénat de Venise*, 1872; J. de Serres, *Rec. des choses mémorables*, etc., 1599; Smedley, *Hist. of the reformed religion in France*, 1832; Soldan, *Frankreich und die Bartholomæus-Nacht*, 1855; Sully, *Mémoires*; Surius, *Hist. des choses mémorables*, etc., 1573; Tamizey de Larroque, *Lettres inédites de Fr. de Noailles*, 1865; Theiner, *Annales benedictini;* de Thou, *Hist. universelle;* Vaissette, *Hist. du Languedoc;* Varillas, *Hist. de Charles IX*, 1863; Villeroy, *Mémoires d'Etat;* Wachler, *Die Pariser Bluthochzeit*, 1828; H. White, *The massacre of S. Bortholomew*, 1868.

W. Martin.

SAINTE-FOY. — Deux villes de l'Aquitaine, assez voisines l'une de l'autre, prirent autrefois le nom d'une jeune chrétienne qui, dans les premiers siècles du christianisme, scella de son sang ses croyances religieuses. Les reliques de sainte Foy, authentiques ou non, furent conservées à Agen jusqu'au neuvième siècle. Les invasions des Normands forcèrent alors les fidèles à transporter dans le monastère de Conques en Rouergue les précieux restes de la vierge chrétienne. Des deux villes de Sainte-Foy, l'une et l'autre comprises aujourd'hui dans le département de la Gironde, celle dont il s'agit est Sainte-Foy-la-Grande, qui, du onzième au quatorzième siècle, faisait partie de l'archidiaconé de Bézaume

ou Vézalme (*archidiaconatus Vezalmensis*). Elle est située sur la Dordogne, à 38 kilomètres S.-E. de Libourne. — Avant 1317, le diocèse d'Agen s'étendait sur les deux rives de la Garonne et contenait cinq archidiaconés, dont trois sur la rive droite, y compris celui de Bézaume, et deux sur la rive gauche qui en furent distraits à cette époque pour former le nouveau diocèse de Condom. Les plus anciens pouillés du diocèse d'Agen parlent d'un prieuré qui existait alors à Sainte-Foy (*prior Sanctæ Fidis Dordoniæ*). — Devenue place forte, mais d'un rang inférieur, la ville passe en 1154 avec le reste de l'Agenais sous la domination anglaise, par le mariage d'Aliénor de Guyenne avec Henri Plantagenet. — Le 24 mai 1289, Edouard Ier donne au curé de Sainte-Foy le pouvoir d'acquérir par achat, donation ou autrement une maison convenable dans ladite ville et un jardin dans son territoire. Il est autorisé à en faire don à l'église du lieu pour servir de presbytère à ses successeurs. — Pendant la lutte séculaire qui fut la suite du divorce et du second mariage d'Aliénor, Sainte-Foy subit les vicissitudes de la guerre. Dans la trêve signée le 19 mai 1383 entre le roi d'Angleterre et le sire d'Albret, on la désigne déjà sous le nom de *Senta-Fé-la-Gran*, pour la distinguer de Sainte-Foy-la-Longue. — En 1453, les Anglais ayant perdu la bataille de Castillon, Sainte-Foy, comme le reste de la Guyenne, rentre sous la domination française. Soixante-dix ans plus tard apparaissent dans cette province les symptômes de la Réformation. Cependant parmi les villes du Sud-Ouest qui furent des premières à recevoir l'Evangile ne figure pas tout d'abord le nom de Sainte-Foy. Ce n'est guère qu'en 1538 qu'on le rencontre pour la première fois. — Un instituteur, Aymon de La Voye, est désigné comme hérétique; on le presse de se dérober par la fuite à des poursuites imminentes. Il refuse courageusement, continue le cours de ses prédications et se laisse arrêter. Conduit à Bordeaux, il comparaît devant le parlement de cette ville qui le condamne au bûcher. Il meurt courageusement. — Le 17 juin 1542, en vertu d'un arrêt de la même cour, trois luthériens de Sainte-Foy, heureusement contumax, sont frappés de la même peine, Giron Cartier, sa sœur Jehanne et François La Johannie. L'arrêt porte que le premier, plus coupable sans doute, sera brûlé *à petit feu*. — En 1545, Sainte-Foy, plus avancée dans la connaissance de l'Ecriture sainte que les autres villes riveraines de la Dordogne, s'occupe déjà d'évangéliser les cités voisines, Bergerac entre autres, située sur la rive droite du fleuve et dont quatre lieues la séparent à peine. Trois prédicateurs envoyés de Sainte-Foy y viennent prendre la parole et, dans une série d'allocutions véhémentes, mettent à nu les superstitions de l'Eglise romaine. Le mal prend en peu de temps des proportions si inquiétantes que le bailli de Bergerac croit devoir provoquer une assemblée du Conseil de ville et avertir en toute hâte le parlement de Bordeaux (novembre 1545). — Un grand nombre d'arrestations et d'exécutions s'ensuivirent dans les deux localités. Au mois de janvier 1547, le lieutenant du juge de Sainte-Foy et le substitut du procureur du roi sont mandés à Bordeaux, et momentanément incarcérés dans les prisons de la conciergerie. Le premier président, Delage, leur reproche de laisser molester les catholiques, à ce point que ceux-ci n'osaient plus

qu'en cachette suivre les pratiques de leur religion. Depuis quelques années, en effet, les cérémonies de la Toussaint avaient été supprimées comme pratiques idolâtres. Les femmes n'osaient plus entendre la messe qu'au couvent des Cordeliers et se voyaient obligées, pour traverser les rues, de cacher sous leurs jupes les cierges qu'elles destinaient aux offrandes. Enfin, aux enterrements, on ne portait plus « ni chandelles ni croix. » — Après la mort de François Ier, les persécutions redoublent. En vertu de l'infâme édit de Chateaubriand (27 juin 1550), des malheureux sont arrêtés et condamnés pour des propos tenus cinq ans auparavant; quelques-uns d'entre eux n'appartenaient même pas à la Réforme, c'étaient des libres penseurs qui s'étaient permis de rire des superstitions romaines. — Affolés par les persécutions, les calvinistes commencent à s'armer individuellement (1551); en mars 1552, les religionnaires de Sainte-Foy tiennent leur première assemblée en armes. — Le 23 octobre 1553, le parlement de Guyenne enregistre des lettres-patentes du roi dans lesquelles la ville de Sainte-Foy est spécialement désignée par la cour de Rome comme un foyer d'hérésie et de propagande religieuse. — En 1559, sous François II et malgré les efforts des Guise, la Réformation semble victorieuse; dans toute la vallée de la Dordogne se tiennent ouvertement des réunions religieuses qui attirent souvent un millier d'auditeurs. Sous Charles IX, M. de Burie, gouverneur de Guyenne, les ayant interdites à Bordeaux, ce fut un gentilhomme de Sainte-Foy, Géraud de Langalerie, avocat au parlement, qui, de sa voix éloquente, prit courageusement la défense des calvinistes. A la même époque, un nommé Bichon, surnommé *Peyrot lou Mau*, dans le langage du pays, délivrait à Sainte-Foy l'un de ses coreligionnaires en forçant les portes de sa prison. En 1561, la reine-mère ayant écrit aux provinces pour savoir de quelles forces militaires elles pouvaient disposer pour le service du roi, les réformés de la haute et basse Guyenne et ceux du Limousin en profitèrent pour tenir à Sainte-Foy une *assemblée provinciale*. Il y fut décidé qu'on élirait deux chefs généraux appelés *protecteurs* pour le ressort des parlements de Bordeaux et de Toulouse, chaque province composée d'un certain nombre de colloques ayant chacun son chef ou *colonel*. Chacun de ces officiers devait avoir sous ses ordres les capitaines des églises; mais ceux-ci ne pouvaient rien faire ni dresser sans l'ordre du colonel, ni les colonels sans l'aveu et mandement du chef de la province, « le tout pour conduire vers Sa Majesté les forces des églises, si besoin estoit, et cependant aussi pour estre sur leurs gardes et pour se défendre si leurs adversaires persévéraient en leurs massacres et entreprenaient de leur courir sus. » — Après l'abominable massacre de Vassy où des centaines de protestants inoffensifs furent mis à mort par les gens du duc de Guise, les protestants courent aux armes. C'est le commencement des guerres de religion qui vont ensanglanter la France. Armand de Clermont, seigneur de Piles, s'empare de Bergerac. La Rivière, son lieutenant, qui sortait à peine des bancs de l'université, débute aussi par un coup de maître. — Sainte-Foy venait d'être surpris par Razac, un des plus féroces lieutenants de Monluc; un certain nombre de protestants, au nombre desquels se trouvait le ministre Cruseau, fils

d'un conseiller au parlement de Bordeaux, attendaient qu'on les fît sortir de prison pour marcher au supplice; ils devaient être pendus le lendemain matin. Mais, au milieu de la nuit, La Rivière, envoyé par le capitaine Piles avec une poignée d'hommes mal armés, escalade les murs de la ville, surprend le poste établi sur la grande place et s'empare de Sainte-Foy, dont la garnison est passée au fil de l'épée. — Les bornes de cet article ne permettent pas de raconter même succinctement les vicissitudes de Sainte-Foy pendant les guerres de religion. Après les massacres qui suivirent en France la nuit de la Saint-Barthélemy, les protestants indignés reprennent partout les armes. De 1572 à 1578, il y eut trois nouvelles guerres civiles. La paix de Bergerac suspend les hostilités. — Le neuvième synode des églises réformées s'assemble à Sainte-Foy, du 2 au 14 février 1578. Henri de la Tour d'Auvergne, vicomte de Turenne, y assiste comme commissaire du roi de Navarre. Pendant la durée de ces assemblées les catholiques essayèrent de surprendre la ville, mais leur projet fut éventé. L'année suivante commence la guerre de la Ligue qui se distingue par un caractère particulier de férocité. Des conférences sont tenues au château du Fleix, près de Sainte-Foy, où se rencontrent le roi de Navarre et le duc d'Anjou; les conditions favorables faites précédemment aux huguenots y furent ratifiées le 29 septembre 1580. Le 9 janvier suivant, fut signé le traité de Nérac. Jacques Nompar de Caumont, duc de La Force, avait reçu d'Henri de Navarre le commandement des villes de la Dordogne. Après la mort d'Henri III en 1589, ce prince, soutenu par les protestants, revendique, les armes à la main, le trône qui lui revenait de droit. La guerre continue jusqu'en 1593 et se termine par l'abjuration d'Henri IV. Un *conseil général des églises réformees* s'assemble à Sainte-Foy et y rédige un règlement en vingt-huit articles. Au mois d'avril le roi signe enfin à Nantes le célèbre édit de tolérance qui porte le nom de cette ville. Jacques Finet et Jacques Lecomte étaient alors pasteurs à Sainte-Foy. — Le mariage du jeune Louis XIII avec l'infante d'Espagne, Anne d'Autriche, fut l'occasion de nouveaux troubles en Guyenne. — Six ans plus tard, le roi qui commandait en personne reprit aux calvinistes de cette province les places de sûreté qu'ils tenaient de son père en Agenais : Clairac fut pris d'assaut; Tonneins lui ouvrit ses portes; Sainte-Foy obtint le libre exercice du culte réformé. — En 1622, les habitants de Sainte-Foy feignirent de se soumettre à Louis XIII qui passait par leur ville, marchant sur Montauban, mais lorsqu'ils apprirent l'échec de l'armée royale devant ce boulevard du protestantisme, ils se soulevèrent. Louis marcha sur la ville, défendue par le duc de La Force. Les assiégés firent quelques sorties heureuses, mais serrée de près, sans aucun moyen de se ravitailler, la place se trouvait dans l'état le plus précaire. La Ville-aux-Clercs, secrétaire d'Etat, se présente pour engager des pourparlers avec le gouverneur. Les consuls de Sainte-Foy y assistent. La ville conservera ses anciennes fortifications, mais les nouvelles seront démolies. Une amnistie générale est accordée. — L'attitude et le calme des réformés pendant la minorité de Louis XIV et les guerres de la Fronde leur valurent douze ans de tranquillité. Mais, en 1656, sur les

plaintes de quelques membres du haut clergé, les persécutions recommencèrent. On sait ce qu'elles furent en Guyenne, comme partout ailleurs. Les temples furent supprimés tour à tour, sous divers prétextes. Ceux d'Eynesse, des Gours et de Saint-André-de-Cabauze, voisins de Sainte-Foy, furent démolis en 1671 ; celui de Ligueux fut détruit deux ans après. Les suppliques adressées au roi par les assemblées des églises n'y purent rien changer. Un synode provincial, tenu à Sainte-Foy en 1677, vit ses efforts se briser contre l'hostilité systématique du gouvernement. En 1681, soixante-cinq églises de la Basse-Guyenne sur celles qui existaient encore se réunissent de nouveau dans la même ville, sous la surveillance de deux commissaires royaux, dont un catholique. Deux ans après, en 1683, le culte réformé fut interdit dans cette vaillante cité de Sainte-Foy qui, depuis un siècle et demi, n'avait cessé de combattre à l'avant-garde du mouvement religieux. Le temple fut démoli les 19, 20 et 21 juillet de la même année. Au mois d'octobre 1585, Louis XIV révoquait les libertés concédées à Nantes aux calvinistes de France. A partir de ce moment commence la période des conversions forcées. L'évêque d'Agen se rend à Bergerac et à Sainte-Foy pour y recevoir les abjurations. Sa présence concordait avec celle de plusieurs régiments de cavalerie dont le séjour fut la ruine des malheureux habitants. Cependant, malgré les lois qui punissaient de mort les pasteurs et même les fidèles, les assemblées religieuses se continuèrent secrètement. A Sainte-Foy, Pagès de Magueron s'étant laissé surprendre fut exécuté sous les yeux de sa femme qu'on enferma dans un couvent. Antoine Léguille fut déterré, traîné sur la claie et jeté à la voirie. Sous la régence du duc d'Orléans et Louis XV les persécutions continuent. Les protestants étaient tenus d'envoyer leurs enfants à l'église catholique pour y recevoir des curés ou de leurs vicaires l'instruction religieuse. Les infractions à cette prescription étaient punies d'amendes très fortes. Deux lieutenants du prévôt, Sorbier-Fongravière et Lamothe levèrent en peu de temps, pour ce motif, plus de quarante mille livres dans les subdélégations de Sainte-Foy et de Bergerac. En 1772, les *filles de l'enfant Jésus* vinrent s'établir dans la première de ces deux villes. Bien des années de tortures morales s'écoulèrent encore. Ce ne fut qu'en novembre 1787 que Louis XVI, cédant à de sages conseils, donna enfin aux protestants l'édit de tolérance qui régularisait en France leur situation. Mais c'est à l'Assemblée nationale de 1790 que revient l'honneur d'avoir proclamé d'une manière complète la liberté des cultes. Depuis cette époque, l'apaisement s'est fait dans beaucoup de localités. C'est avec regret que l'on constate le contraire à Sainte-Foy. Dans peu de villes, en France, les passions religieuses, doublées de rancunes politiques, sont restées plus vivaces et plus redoutables. — Un collège protestant de plein exercice fondé par M. Mestre, sous le ministère du duc Decazes, y obtint durant une assez longue période les plus légitimes succès. Élisée Reclus, l'un des plus savants géographes du monde ; Paul Broca, le fondateur des études anthropologiques, Edmond de Pressensé, membre de l'assemblée nationale de 1870, auteur d'une remarquable histoire des premiers siècles du christianisme, cou-

ronnée par l'Académie française, sortaient de cette excellente institution qui n'est plus aujourd'hui qu'une école de rang inférieur. Une colonie agricole où l'on reçoit les jeunes protestants condamnés à des peines correctionnelles fut fondée, vers 1842, en face de Sainte-Foy, sur la rive droite de la Dordogne, par la *Société des intérêts généraux du protestantisme*. Elle a donné depuis cette époque les plus excellents résultats, en élevant plus d'un millier de jeunes garçons, dont quelques-uns sont aujourd'hui des hommes honorables. — L'église réformée de Sainte-Foy est une des trois consistoriales du département de la Gironde.

ERNEST GAULLIEUR.

SALVADOR (Joseph), historien religieux, né en 1796 à Montpellier, mort en 1873 à Versailles, descend d'une des familles chassées d'Espagne à la fin du quinzième siècle. Il s'adonna de bonne heure à l'étude des sciences et de la philosophie, fut reçu en 1816 docteur en médecine à la faculté de Montpellier, et se rendit à Paris où il se consacra tout entier à des travaux d'histoire. Le premier ouvrage de Salvador, *Loi de Moïse ou Système religieux et politique des Hébreux* (1822), fut accueilli avec une grande faveur. L'auteur le développa dans l'*Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu* (1828, 3 vol.; 3e éd., 1862, 2 vol.), où il prouve, entre autres, la parfaite légalité de la condamnation de Jésus par le Sanhédrin. Salvador écrivit ensuite : *Jésus-Christ et sa doctrine* (1838, 2 vol.; 2e éd., 1864), où l'on trouve des renseignements neufs et intéressants sur les origines de l'Eglise et où le christianisme est présenté comme une sorte de transaction avec le paganisme, le monothéisme pur des Hébreux étant trop sévère dans son dogme, trop spiritualiste dans son culte; *Histoire de la domination romaine en Judée et de la ruine de Jérusalem* (1846, 2 vol.); enfin *Paris, Rome, Jérusalem, ou la Question religieuse au XIXe siècle* (1859, 2 vol.), où l'auteur établit que la religion est un facteur normal et essentiel de la société humaine et signale le vieil hébraïsme comme pouvant servir de base commune et de lien entre les croyants des divers cultes. — Voyez *J. Salvador, sa vie, ses œuvres et ses critiques*, par G. Salvador, 1881 ; J. Darmemesteter, *Annales de la Société des études juives*, 1881 ; *Revue politique et littéraire*, 15 avril 1882.

SCANDINAVIE (Histoire religieuse). — La lumière de l'Evangile tarda longtemps à pénétrer dans le nord de l'Europe : ce n'est guère qu'à la fin du huitième siècle qu'on songea sérieusement à l'y porter, et encore les plans de Charlemagne se bornaient-ils aux peuplades avoisinant l'Elbe. Mais il est clair que, cette région gagnée au christianisme, les missionnaires chrétiens devaient chercher à prêcher la foi aux peuples habitant le nord de ce fleuve. En esquissant ici à grands traits les phases du développement de l'Eglise dans les trois pays scandinaves, nous nous occuperons d'abord du pays où la bannière du Christ fut plantée en premier lieu, c'est-à-dire du DANEMARK. — Au commencement du neuvième siècle, ce pays était déchiré par des luttes intestines. Le chef d'un des partis, *Harald Klak*, fut chassé et obligé de se réfugier auprès de Louis le Débonnaire qui l'aida à rentrer en Schlesvig ; forcé de fuir une fois encore auprès de Louis, celui-ci le décida à se faire baptiser (826) ; c'est

à notre connaissance le premier prince chrétien dans le Nord. Avant cette époque, on dit que deux missionnaires sont venus au nord de l'Elbe : l'un, le moine anglais *Wilbrord* (archevêque d'Utrecht en 696) aurait, paraît-il, visité au commencement du huitième siècle le Jylland (Jutland) méridional ou le Schlesvig, mais sans succès durable; l'autre, *Ebbon*, archevêque de Reims (voir tome IV, page 171) « se rendit en 823, sur le conseil de l'empereur et par ordre du pape, aux frontières du Danemark pour y prêcher » ; « il y administra le baptême à beaucoup de monde pendant le cours d'un été » (cf. Eginh., *Annal.* ad an. 823). Après que Harald fut baptisé, Louis songea à envoyer avec lui un missionnaire plus stable, *Anschaire* (voy. ce nom, t. I, p. 347), qui partit, accompagné du frère Autbert. La chronique nous donne peu de détails sur leurs travaux. Nous savons seulement qu'ils fondèrent une école de missions à *Hedeby* (en Schlesvig). Au bout de deux ans, Anschaire quitta le pays, parce qu'il avait été chargé d'aller en Suède. Un frère du même ordre qu'Anschaire, *Gislemar* (voy. t. V, p. 594), fut désigné pour prendre soin de la jeune pépinière chrétienne en Danemark. Outre l'église de Hedeby, on en fonda une à Ribe et une autre, après la mort d'Anschaire, à Aarus en Jylland. Du temps de son successeur, *Rimbert*, *Gorm le vieux* réunit sous son sceptre les nombreux petits royaumes du pays et favorisa en bien des points le christianisme. Vers la fin de son règne, on le vit, il est vrai, changer de dispositions et, excité par les prêtres païens (915) commencer une cruelle persécution qui dura jusqu'en 934; mais l'empereur Henri I[er] le força à interdire les sacrifices sanglants et à tolérer le christianisme. — Alors arriva un homme plein de zèle, *Unne*, archevêque de Hambourg-Brême. Les fruits de ses travaux et de ceux de ses compagnons se révélèrent bientôt. Sous le règne du fils de Gorm, *Harald Bluatand* (à la dent noire), on voit les premiers essais d'organisation ecclésiastique : *Adaldag*, successeur d'Unne, transforme en évêchés les trois églises citées plus haut ainsi qu'Odensee, et y installe des indigènes. L'église obtient en même temps plusieurs privilèges (exception d'impôts et de droits de douane, juridiction propre, droit de posséder des terres). Harald transféra sa résidence royale de l'ancienne Leire à Roeskilde et fit de cette ville la capitale chrétienne de son royaume. Toutefois, loin d'être vaincu, le paganisme, un instant refoulé, comptait encore bien des familles puissantes; celles-ci détronèrent Harald et lui donnèrent pour successeur son fils cadet, *Svend Tveskjæg* (Suénon à la barbe fourchue) : ce parti païen en retira peu d'avantage, car Svend adopta bientôt le christianisme. Cependant les chrétiens avaient eu beaucoup à souffrir durant ces guerres intestines; *Adam de Brême* dit même que tout un volume ne suffirait pas pour enregistrer tous les martyrs : il est certain que là comme en bien d'autres pays la route des missionnaires fut marquée de leur sang et de celui de leurs disciples. Les deux évêchés du Jylland s'étaient fondus en un, celui d'Odense avait disparu. Pour protéger les chrétiens, le nouveau roi donna alors une autre direction à la soif de sang de ses sujets païens. Comme les expéditions des Northmans, commencées depuis plus d'un siècle, continuaient encore, Svend résolut de les faire servir à l'éducation de son peuple : il

attaqua et conquit l'Angleterre, mais les vainqueurs furent gagnés par les vaincus à l'Evangile. Des missionnaires furent envoyés d'Angleterre en Danemark; une nouvelle église fut érigée à Rœskilde, et bientôt on posa les fondements de la future cathédrale en Scanie (Suède). Le fils de Svend, *Knud* (Canut) *le Grand* (1019-35) fortifia le pouvoir de l'Eglise, rétablit l'évêché de Fyen (Fionie), en créa deux autres pour le Sjælland (Séelandt) et la Scanie, et y nomma des prêtres anglais. Le monachisme fut importé d'Angleterre, et bientôt tout le pays fut couvert d'églises et de cloîtres. L'Église naissante dépendait immédiatement de l'archevêque de Hambourg-Brême, bien que souvent on s'opposât à sa souveraineté. — Pendant les premiers siècles du moyen âge, l'intérêt se porta principalement sur le développement de la hiérarchie ecclésiastique. *Svend Estridsen* divisa plusieurs des anciens évêchés, nomma évêques des hommes énergiques, ordinairement des Danois et des Anglais. Une foule d'églises furent construites : Adam de Brême raconte que, pendant son voyage en Danemark, sous le règne de Svend, il trouva 100 églises dans l'île de Fyen, 150 en Sjælland et 300 en Scanie. Le roi songea à délivrer l'Eglise danoise du joug de l'archevêque de Hambourg; ses négociations avec Rome restèrent sans résultat; mais pendant la querelle des investitures, l'archevêque de Hambourg-Brême, *Limar*, ayant pris parti pour l'empereur contre le pape, celui-ci accorda la demande des Danois et leur députa le cardinal *Alberich*, qui régla la situation ecslésiastique et choisit Lund (en Scanie) pour siège du nouvel archevêché du nord : il y installa (1103) un parent de la maison royale, *Asker*, au caractère noble et énergique, à l'esprit cultivé, qui correspondait avec les hommes éminents du siècle. Le neveu d'Asker, *Eskil*, lui succéda (1137-1177). Elevé dans une école de couvent en Allemagne, il avait été à Cîteaux et à Clairvaux et fait la connaissance personnelle de S. Bernard, dont il devint l'ardent disciple. A son retour dans sa patrie, il travailla activement comme évêque de Rœskilde et comme archevêque à l'extension de l'ordre de Cîteaux en Danemark; les bénédictins durent céder. Après avoir pris part aux luttes de son temps et tenu plus d'une fois tête au gouvernement, il dut passer les dernières années de sa vie en exil et remettre enfin, avec l'assentiment du pape, la crosse archiépiscopale à *Absalon* (1177-1201), homme zélé pour l'Eglise dans un sens, mais plus guerrier et homme d'Etat que prêtre, qui s'occupa énergiquement d'affaires civiles et ecclésiastiques, mettant de l'ordre en tout et partout. Puis vint *André Sunesen* (1201-1223), animé du même amour pour sa patrie et de la même énergie que ses deux prédécesseurs, mais doué de plus de science. Sous la conduite de ces trois hommes remarquables, l'église danoise fut bientôt florissante. Les privilèges qui lui avaient été accordés furent confirmés et étendus. *Knud* (Canut) *le saint* (1080-1086) avait posé les fondements de la franchise ecclésiastique, et élevé les évêques au même rang que les ducs. Mais ayant voulu forcer le peuple à payer la dîme, il y eut une révolte dans laquelle il perdit la vie : au commencement du douzième siècle, nous voyons cependant l'usage de la dîme généralement accepté.—A la fin du moyen âge, l'influence des évêques et du clergé sur la vie politique ne fit que s'accroître. Ce fait se trouve en

connexion avec l'introduction du recueil des décrétales en Danemark; *Jacques Erlandsen* (1254-74) fut le premier à en proclamer les principes, qu'il avait probablement appris à connaître pendant son séjour en France et en Italie (il avait été chapelain d'Innocent IV). Comme archevêque, il fut très attaché à la hiérarchie : pour lui le pape et les décrétales étaient tout, le roi et la diète peu de chose. C'est de son temps que parut la loi du célibat, après des luttes violentes plus que séculaires. De son propre chef, il nommait des évêques et convoquait des synodes à l'insu du roi (ainsi à Veile, où l'on résolut de mettre le pays en interdit si un évêque était jeté en prison); il promulguait des lois sans la sanction royale (la loi de Scanie, par exemple), s'attribuait des droits royaux sur les propriétés de l'Eglise, refusait de contribuer aux levées d'hommes d'armes et ne craignait même pas d'allumer la guerre civile par sa résistance opiniâtre. Le clergé était partagé entre ses devoirs envers le roi et la patrie d'un côté et son obéissance aux papes de l'autre. Lorsqu'à la fin l'archevêque fut jeté en prison, deux évêques seulement osèrent exécuter la décision prise à Veile et mettre leur diocèse en interdit; le roi réussit même, malgré la défense expresse d'Erlandsen, à faire couronner son fils *Erik Glipping* comme son successeur au trône par l'archevêque de Viborg. Lorsque Kristofer II fut élu roi (1320), la noblesse et le clergé lui prescrivirent certaines conditions (pour le clergé, exemption d'impôts, juridiction propre, inviolabilité des personnes et des biens ecclésiastiques) et lui défendirent de faire la guerre ou des lois sans l'assentiment « des prélats et des principaux du royaume ». On comprend que ces privilèges s'étendirent avec le temps : l'Union de Calmar (qui réunit le Danemark, la Suède et la Norwège sous un même gouvernement) donna encore plus d'importance au clergé, et tous les évêques, ainsi que deux ou même quatre prélats élus eurent place au conseil suprême nouvellement créé pour les trois royaumes. — Disons un mot des monastères. Les premiers appartenaient naturellement à l'ordre de Saint-Benoît, que Canut le Grand fit venir d'Angleterre; l'ordre de Cluny s'introduisit également de bonne heure en Danemark, mais un seul cloître, celui de la Toussaint à Lund, put s'y maintenir. Le douzième siècle est l'âge d'or du monachisme en Danemark; rois, évêques et nobles rivalisent de zèle pour fonder et doter des monastères. L'ordre de Citeaux qu'aimaient particulièrement Eskil et Absalon eut de nombreux cloîtres, richement dotés; les abbés venaient de Clairvaux ou de Citeaux. Eskil introduisit aussi les chartreux. Plus tard vinrent les johannites (à Antvorskov), les ordres mendiants, les carmélites et l'ordre de Sainte-Brigitte. Ces couvents furent, en Danemark comme partout ailleurs, les foyers de civilisation à cette époque. *Saxo grammaticus*, l'historien, était moine. On se vouait principalement à la théologie et aux chroniques, mais on étudiait aussi la médecine. Ceux qui voulaient acquérir des connaissances supérieures étaient obligés d'aller à l'étranger; dans l'origine c'était ordinairement à Bologne qu'ils se rendaient ; plus tard, ils allèrent à Paris où on les inscrivait dans la nation anglaise. Cela ne laissait pas d'avoir bien des inconvénients; aussi songea-t-on à prendre des mesures pour fonder une université en Danemark. Eric XIII (1412-

1438) commença l'œuvre; mais dut bientôt l'abandonner, car le pape ne voulut pas permettre l'étude de la théologie, sans parler d'autres conditions encore; d'ailleurs, les trois royaumes étaient troublés par des luttes continuelles. En 1474, Christian Ier eut du pape l'autorisation de fonder une université, qu'on établit à Copenhague, capitale du Danemark depuis 1444. Le manque d'argent et de professeurs capables rendit les débuts très difficiles et peu féconds; ce n'est qu'au temps de la Réforme qu'on y fit des études sérieuses. — Quelle était la situation du peuple même dans l'Eglise? Comme dans le reste de la chrétienté d'alors, le christianisme était surtout une forme extérieure, un *opus operatum*. Toutefois, on s'occupa plus en Danemark qu'ailleurs des besoins spirituels du peuple; on améliora surtout le chant religieux et la messe, sans oublier la prédication, généralement en langue vulgaire. Le quinzième siècle vit paraître des explications des évangiles et des sommaires à la portée de tous, ainsi qu'une traduction danoise de la Bible. — *La Réformation*. Vers la fin du quinzième siècle et au commencement du seizième, l'état religieux du Danemark avait bien décliné; les églises étaient négligées par le haut comme par le bas clergé. *Christian II*, surnommé le *Tyran* à cause de la cruauté avec laquelle il exécutait ses plans, fut le premier prince, après Frédéric le Sage de Saxe, qui travailla pour la réformation. Il enjoignit d'abord aux évêques de remplir les devoirs de leur charge et, comme l'ignorance des prêtres était aussi grande que leur paresse et leur négligence, il ordonna de n'admettre désormais dans le sacerdoce que des hommes qui eussent étudié à l'Université de Copenhague et fait preuve de connaissances bibliques suffisantes pour enseigner. La discipline monastique fut rétablie et les couvents replacés sous la surveillance des évêques. Christian alla bientôt plus loin. En 1519, il demanda à Frédéric le Sage un maître capable de répandre la réformation en Danemark. L'Electeur lui envoya *Martin Reinhard* (1520), qui prêcha quelque temps à l'église Saint-Nicolas. Parmi les hommes qui furent gagnés de bonne heure aux idées nouvelles et secondèrent Reinhard, se trouvait le carmélite *Paul Eliesen*, mais, ne voulant aucun changement dans la doctrine, il se retira comme Erasme lorsque Luther lui parut aller trop loin. L'hostilité du clergé força bientôt Reinhard à quitter le Danemark; Carlstadt y fut envoyé mais ne resta que peu de temps, car, la situation politique s'aggravant, le roi fut bientôt obligé d'abandonner ses plans de réformation et même de quitter son trône et le pays. — A l'avènement de *Frédéric Ier* (1523), les perspectives de réforme étaient bien sombres. Le roi avait dû promettre de rétablir l'Eglise catholique et de punir même de mort tous les hérétiques: mais il était dévoué par conviction aussi bien que par politique aux principes de la réforme. Bientôt le pays vit agir des hommes animés d'un zèle évangélique, au premier rang desquels il faut placer *Hans Tausen*, surnommé « le Luther du Danemark. » Fils d'un paysan de l'île de Fyen (Fionie), il entra au couvent d'Antvorskov; mais il y fit preuve de tant de talent qu'on l'envoya achever ses études dans des universités étrangères. A Cologne, il lut les écrits de Luther et éprouva un vif désir de connaître personnellement le réformateur. Il ne put res-

ter longtemps à Wittemberg, car la nouvelle de son apostasie vint aux oreilles de son prieur, qui le rappela et le fit emprisonner. Libéré, il alla à Viborg où ses prédications lui acquirent le droit de bourgeoisie, et, à partir de ce moment, la réforme fit des progrès dans le pays malgré l'opposition du clergé. Le roi, qui était resté assez neutre dans la question religieuse, se montra alors de plus en plus l'ami des réformateurs. Dans deux importantes assemblées à Odensee en Fyen (1525 et 1527), on prit, après de violents débats, des résolutions funestes au clergé catholique qui perdit une partie de ses privilèges; le roi déclara ne pas vouloir user de violence envers les propagateurs de la nouvelle doctrine; la loi du célibat fut abrogée. Tausen, rappelé à Copenhague, remporta d'éclatants succès à l'église Saint-Nicolas et une foule de gens furent gagnés à la réforme, grâce à la diffusion du Nouveau Testament parmi le peuple. Déjà, en 1524, le roi exilé Christian II en avait fait faire une version danoise par son ami *Hans Mikkelsen* (imprimée à Anvers); en 1529, *Christen Pedersen* en fit une autre qui se distinguait par un langage plus soigné. — A l'époque où la Diète d'Augsbourg était convoquée pour régler la question religieuse en Allemagne, les évêques danois demandèrent aussi que les chefs des protestants comparussent devant le roi et son conseil, pour que les points de doctrine en litige fussent examinés et jugés. Ils espéraient qu'une fois les protestants convaincus d'hérésie, le roi leur retirerait sa protection et tiendrait mieux la promesse qu'il avait faite à son avènement au trône. Cette disputation eut lieu en 1530. Les premiers jours, les protestants gardèrent le silence et laissèrent les catholiques jeter les hauts cris sur les nombreux hérétiques qui minaient l'Eglise. Ils se considéraient déjà comme vaincus, quand Tausen parut soudain et exposa la foi évangélique en 43 articles dont le premier plaçait l'Ecriture comme la seule règle de foi et de vie. Les catholiques cherchèrent bien à prouver par un écrit en 27 articles que les principes protestants étaient contraires à la doctrine de l'Eglise, mais leurs accusations furent réfutées; de plus, 12 plaintes furent déposées contre l'exercice du pouvoir épiscopal. Comme la bourgeoisie de Copenhague prenait parti pour les protestants, les catholiques jugèrent prudent de se retirer avec aussi peu de pertes que possible et l'assemblée fut dissoute sans avoir pris de résolutions positives. Le roi déclara seulement qu'il prendrait les deux partis sous sa protection jusqu'à ce qu'un concile eût tranché la question pendante. — La ruine du catholicisme fut hâtée entre autres par la position fâcheuse de certains dignitaires de l'Eglise; ainsi, l'archevêque *Ake Sparre* était reconnu par le roi, mais non par Rome, ce qui l'amena à se démettre de ses fonctions; l'évêque *Friis Beldenack* fut jugé infâme (1530); *Jörgen Friis*, évêque de Viborg, fut excommunié par le pape. L'opposition cessa peu à peu après 1530. — A la mort de Frédéric I^er^, le catholicisme releva cependant la tête et résolut de porter un coup décisif. Immédiatement après le décès du roi, la noblesse et le clergé se réunirent et retirèrent la liberté religieuse accordée aux protestants depuis 1527, rétablirent la messe, etc. Tausen fut appelé en jugement et condamné à la perte de la prêtrise et à ne plus s'occuper d'affaires de religion. Une grande fermentation en résulta

dans la capitale et l'évêque Rönnow dut lui permettre de revenir, mais à la condition qu'il serait plus modéré. Plus de deux années se passèrent en guerres intestines où la fortune alternait entre les partis; mais quand Christian III eut vaincu ses ennemis et pris Copenhague, il résolut d'écraser pour toujours le pouvoir des catholiques. Les évêques furent exclus du conseil royal et emprisonnés; on leur promit ensuite la liberté et un traitement convenable s'ils voulaient rester tranquilles. A la diète de 1536, on décida que le roi ferait gouverner l'Eglise par des surintendants (le titre d'évêque fut aboli) sans pouvoir temporel, que les biens épiscopaux seraient transportés à la couronne pour alléger les impôts des sujets et diminuer la dette du royaume, que la dîme des évêques, les monastères et autres propriétés de l'Eglise seraient désormais affectés à des fondations pieuses, des hôpitaux, à l'entretien des savants et à l'amélioration des écoles. Dans sa charte, le roi s'engagea à défendre la pure doctrine évangélique. La réforme ainsi introduite, on fit venir (1537) un ami de Luther, *Bugenhagen* (voy. ce nom, t. II, p. 462), qui eut plus qu'aucun autre réformateur le χάρισμα κυβερνήσεως pour reconstituer l'Eglise en décadence. Le 2 septembre 1537, il établit les nouveaux surintendants dans leur charge. Chose remarquable, Tausen fut oublié : il est vrai que nous le retrouvons plus tard évêque de Ribe, où il mourut (1591). Le même jour, on publia la nouvelle loi ou ordonnance ecclésiastique, écrite par des Danois et sanctionnée par Luther. Elle déclare se fonder uniquement sur « la pure parole de Dieu, qui est la loi et les évangiles, » sans nommer de livres symboliques. Cette loi reçut sa sanction définitive à la diète d'Odense (1539), où l'on adopta également comme symboles la confession d'Augsbourg et le petit catéchisme de Luther. La législation ecclésiastique fut achevée aux assemblées de Copenhague (1540), Ribe (1542), Antvorskov (1546) et Copenhague (1555); elle réglait aussi les cérémonies de l'Eglise et les formes extérieures du culte. L'élection des pasteurs devait se faire à la campagne par la paroisse (cela fut très souvent restreint par le droit de patronage), dans les villes par le bourgmestre et les échevins; celle des doyens (*prepositi*) par les curés et celle des évêques (ce titre remplaça bientôt celui de surintendant) par quatre électeurs nommés par le clergé des villes. A côté de l'évêque, des « stiftslensmænd » furent chargés des fonctions temporelles autrefois attribuées à l'évêque, de la gestion des biens distraits de l'Eglise, et conjointement avec l'évêque de surveiller les revenus ecclésiastiques, les écoles et les hôpitaux; ils devaient confirmer les prêtres nommés par les paroisses de campagne et examinés par l'évêque, et les surveiller avec ce dernier dans l'exercice de leurs fonctions. — Bien qu'exclu du conseil royal, le clergé ne laissa pas d'exercer une certaine influence politique, par le fait qu'il fut appelé à siéger à la diète. On affecta à l'entretien des pasteurs et des églises la dîme pastorale et ecclésiastique; la noblesse se dispensa bientôt de la payer. Le triste état dans lequel s'était trouvée l'Eglise explique l'absence d'hommes capables : il fut d'autant plus nécessaire de relever l'Université. Le roi, secondé par Bugenhagen, poussa les travaux avec tant d'activité que les cours purent s'ouvrir dès 1537 : 14 chaires furent

fondées, dont 3 de théologie, 1 de droit, 2 de médecine et 8 dans la faculté dite de philosophie (correspondant à peu près à ce que nous entendons aujourd'hui par facultés des lettres et des sciences). L'université reçut de grands biens et la dîme de la couronne. Les écoles inférieures, dites de latin, furent améliorées également. Christian III, voulant aussi étendre sa sollicitude à l'instruction du peuple, fit traduire toute la Bible en danois et enjoignit aux sacristains de réunir la jeunesse une fois par semaine pour l'instruire. — Il nous reste à jeter un rapide coup d'œil sur le développement de l'église luthérienne en Danemark après la Réforme. Au siècle de la formation des symboles succéda là aussi celui du développement dogmatique. En même temps, on assista à une vive polémique avec les confessions étrangères pour lesquelles le clergé danois se montra fort intolérant, surtout en ce qui concerne les réformés, témoin la manière dont on traita (1553) les réfugiés anglais conduits par *Jean Lasci* (voy. *Lasco*, t. VIII, p. 1). Une autre preuve nous est fournie par *Niels Hemmingsen* (voy. Hemming, t. VI, p. 163), célèbre par son génie et ses connaissances théologiques, qu'on ne nomme jamais dans les écrits du temps sans lui décerner le glorieux nom de « docteur du Danemark » ou l'appeler « la gloire et l'ornement de la patrie et de l'Université. » Soupçonné de partager les idées réformées sur la cène, il fut violemment attaqué par les théologiens luthériens et, à la suggestion de Jacque Andreæ (t. I, p. 298) qui désirait voir adopter en Danemark la formule de concorde combattue par Hemmingsen, un procès lui fut intenté : il fut forcé de se rétracter. Mais, non contents de cela, les luthériens continuèrent de machiner contre lui jusqu'à ce qu'en 1579, il fût destitué sans jugement préalable. Il faut toutefois reconnaître que Hemmingsen s'était rendu coupable de plusieurs des fautes qu'on lui reprochait. La formule de concorde ne fut cependant pas adoptée en Danemark; l'on défendit même sévèrement aux libraires de la répandre dans le pays. Le plus célèbre des théologiens danois après Hemmingsen fut *Hans Poulsen Resen*, zélé défenseur du luthéranisme; lui et *Jesper Brochmand* furent pour le Danemark ce que Andreæ et Chemnitz furent pour l'Allemagne. L'*Universæ theologiæ systema* de Brochmand resta pendant plus d'un siècle la dogmatique en usage dans les écoles. Un troisième théologien, *Holger Rosenkrands*, homme sincèrement pieux qui lutta contre le dogmatisme scolastique, ressemble par son caractère et ses travaux à Jean Valentin Andreæ (t. I, p. 299). Voyant les défauts de son temps, il ne craignit pas de chercher à y porter remède; ses adversaires l'attaquèrent violemment et même l'accusèrent devant le roi, mais l'accusation n'eut pas l'effet qu'ils en attendaient. — Ce fut là le prologue du mouvement piétiste en Danemark. Dès l'an 1689, on en voit des indices à Copenhague et, au commencement du seizième siècle, deux étudiants allemands, *Glysing* et *Eberhard* y apparaissent et ont des conventicules; une ordonnance du 2 octobre 1703 interdit ce genre de réunions. Mais le piétisme ne pouvait être étouffé, il releva la tête sous Christian IV et gagna même le cœur du roi. Son but, c'était la liberté religieuse, et il avait de son côté l'homme le plus considérable de l'Eglise danoise, *Erik Pontoppidan* (1764), qui, laissant de côté les exagérations

du piétisme, sut s'en approprier tout ce qu'il y avait de bon pour en faire profiter l'Eglise. Un autre mouvement se fit aussi sentir alors, grâce à *Zinzendorf*, mais il n'aboutit qu'à une petite congrégation des Frères Moraves, qui existe encore aujourd'hui à Copenhague. — La dernière moitié du dix-huitième siècle voit le rationalisme dominer en Danemark comme ailleurs. *Struense*, formé à l'école de Voltaire, le développa beaucoup après être parvenu au pouvoir (vers 1770), mais non sans opposition, car le luthéranisme orthodoxe comptait encore bien des défenseurs, parmi les théologiens savants et les pasteurs. Un jeune étudiant, *Kristian Thura*, publia une foule de traités pour combattre la décadence de l'époque. Il convient de nommer parmi les meilleurs prédicateurs de ce temps *Ch. Bastholm* et *N. E. Balle*. — Le dix-neuvième siècle ouvre une nouvelle ère pour le Danemark. L'évêque *Mynster* fut le premier qui rompit avec le rationalisme; le professeur de théologie *Clausen* se joignit à lui. Ces deux hommes sont importants sous un autre rapport encore, car leur nom est lié indirectement au mouvement qui s'est fait sentir en ces derniers temps dans l'église du Danemark, et qui aboutit de fait à l'abrogation de l'église d'Etat. Voici comment: Un jeune pasteur, *N. F. S. Grundtvig* (voy. dans la *Revue des deux mondes*, 1876, p. 524-534, un article sur cet homme remarquable et ses doctrines) crut devoir reprocher à Clausen d'avoir dit que « l'authenticité de l'Écriture doit être prouvée par la critique historique et son contenu soumis à l'examen philosophique. » Grundtwig demanda que Clausen se rétractât publiquement ou se démît de ses fonctions. Condamné à l'amende pour cela, Grundtvig renonça au ministère, mais y rentra vers 1830, après avoir changé lui-même de point de vue. Il combattit avec ardeur l'autorité suprême de la Bible, au-dessus de laquelle il plaçait les paroles sorties de la bouche du Christ telles que les donne le symbole des apôtres: c'est là pour lui la vraie norme de l'explication des Ecritures. Il gagna bientôt une foule d'adhérents, qui se distinguent par une grande activité religieuse. Ils ajoutent une grande importance au courage enthousiaste de la foi et à une joie cordiale dans le Seigneur, ce qui leur a valu le nom de « joyeux chrétiens ». — A peu près en même temps que cette dernière évolution apparaît sur la scène un autre puissant esprit, *Sœren Kierkegaard*, qui s'attaque à l'église de l'Etat comme le précédent et en même temps à toute forme de communauté ecclésiastique. Le christianisme est à ses yeux l'affaire de l'individu et ne peut se rencontrer sous la forme de société. Son but était de placer l'individu en face de Dieu. C'est sans contredit l'un des plus grands génies du Danemark et, si l'on considère le temps relativement court de son activité, l'auteur le plus fécond. Quelques-uns de ses ouvrages sont esthétiques comme *De deux choses l'une* (*Enten-Eller*), d'autres forment la transition entre l'esthétique et le religieux, d'autres enfin purement religieux, parmi lesquels la *Maladie mortelle* se distingue par une profonde analyse psychologique, ainsi que ses discours *Pour l'examen de soi-même*. Les efforts combinés de Grundtvig et de Kierkegaard détachèrent peu à peu les liens qui enlaçaient l'Eglise. En réalité, celle-ci fut abolie en 1849 en tant qu'Eglise (unique) d'Etat et une liberté religieuse

absolue fut introduite; l'Eglise subsiste comme *Eglise populaire*, reçoit des subventions de l'Etat, mais a perdu par là toute indépendance: c'est le gouvernement qui nomme et révoque ses pasteurs, et la législation est aussi entre les mains du roi et de la diète. Elle est donc plus une institution d'Etat qu'une Eglise.

Suède et Norvège. — I. *Introduction du christianisme. Histoire extérieure de l'Eglise.* Quand Anschaire quitta le Danemark, au bout de deux ans de séjour, il se rendit, suivant le désir de Louis le Débonnaire, en Suède, habitée alors par des pirates (vikingar) qui allaient piller les côtes de l'Europe. Accompagné du frère *Withmar*, il arriva en 829 à Birka (probablement Björkö, île du lac Mælar), où il prêcha un an et demi le christianisme. Il réussit à gagner plusieurs personnes, entre autres le gouverneur *Hergeir*. Celui-ci érigea une église et travailla beaucoup à la propagation de l'Evangile. Après qu'Anschaire eut quitté la Suède et fut nommé archevêque du Nord, il envoya de temps à autre des missionnaires à Birka, comme *Gautbert*, *Ardgeir* etc. Gautbert, le premier évêque suédois, fut chassé parce qu'il avait agi sans prudence, et son parent, *Nithard*, fut assassiné. L'église naissante de Birka dut rester longtemps sans pasteur car Anschaire ne pouvait plus même rien faire pour elle; mais, devenu évêque de Brême (849), il résolut de se rendre encore une fois en Suède (vers 852). A Birka régnait alors un roi, *Olof*, qu'Anschaire réussit à gagner, et qui promit de soutenir la cause chrétienne à l'assemblée générale du peuple. Malgré les murmures d'un grand nombre, il fit passer une résolution accordant la libre prédication du christianisme. En partant, Anschaire laissa *Erimbert* à la tête de la petite église, mais celui-ci ne resta pas longtemps non plus; toutefois d'autres lui succédèrent bientôt. — A la mort d'Anschaire (865), son disciple *Rimbert* lui succéda comme archevêque du Nord; il vint ainsi que d'autres missionnaires visiter la jeune église, sur l'état de laquelle on n'a guère de données. Le zèle missionnaire semble se refroidir à la mort de Rimbert, et ce n'est qu'au milieu du dixième siècle qu'il se réveille dans la personne de l'énergique archevêque *Unne*; venu, paraît-il, à Birka, il y trouva l'église bien faible et en déclin. On croit qu'il y mourut en 936. Depuis cette époque, un voile obscur que la science historique n'a pu soulever recouvre la mission dans le Nord. La petite église dépérit probablement, du moins on ne sait rien sur son compte. Cette première mission n'eut donc pas de stabilité, et le culte d'Odin, de Thor et de Frej régna sans partage comme par le passé. Un demi-siècle s'écoula, et l'heure sonna où les idoles devaient tomber devant la croix: les communications fréquentes entre le Nord et l'Angleterre amenèrent ce dernier pays à envoyer ses fils à la pacifique conquête de la Suède, en proclamant la bonne nouvelle. — La *Norvège*, qui servit d'intermédiaire à la mission d'Angleterre, n'avait pas été l'objet de l'œuvre missionnaire dont nous venons d'esquisser l'histoire. Mais au moment où celle-ci s'arrêta en Suède, le pays voisin devint le théâtre de beaucoup d'activité pour la propagation de l'Evangile: l'impulsion fut donnée par les rois du pays. Le premier d'entre eux, *Hagen le Bon* (au milieu du dixième siècle), élevé et baptisé en Angleterre, fut rappelé par un parti de mécontents et

élevé sur le trône ; dès qu'il eut affermi son pouvoir, il travailla à introduire le christianisme et à le rendre légalement la religion dominante. Mais il ne réussit pas dans ses efforts, bien qu'il fût aimé de son peuple. Dans une assemblée populaire vers 950, il tenta un coup décisif. Il se leva et déclara que son ordre et sa prière à tous étaient de les voir accepter le baptême, renoncer aux sacrifices et aux divinités païennes, croire en Dieu seul, Christ, fils de Marie, sanctifier le dimanche et jeûner tous les sept jours. Son discours suscita bien des murmures ; il dut céder aux représentations de ses amis et même participer aux repas de sacrifices. Ses neveux qui, pendant leur exil, avaient été en Angleterre et y avaient adopté la foi chrétienne, lui succédèrent en 961 et cherchèrent à implanter le christianisme en prenant des mesures plus sévères encore que les siennes ; mais leur règne dura peu, et le pays retomba dans le paganisme sous Hagen Jarl, bien que l'Evangile se maintînt, surtout dans les provinces méridionales : il reprit un nouvel essor sous *Oluf Trygvesen* (995-1000) qui chercha à propager par la persuasion, les menaces, les châtiments et la ruse la doctrine qu'il avait appris à connaître pendant ses voyages. Grâce à l'aide de prêtres anglais, entre autres de *Sigurd*, il réussit mieux que ses devanciers ; le christianisme fut introduit au moins extérieurement dans le pays. Il allait se tourner vers l'Islande, les îles Orkney et Far (Feroë), quand il périt dans la bataille de Svolder (1000). Son œuvre fut achevée par *Oluf le Saint* (1015-1030). A partir de cette époque, la puissance du christianisme est assurée en Norvège ; Oluf organisa l'Eglise, bâtit des temples et institua un culte régulier. — Au temps des travaux d'Oluf Trygvesen en Norvège, un mouvement se fit sentir dans la région méridionale de la Suède, auquel Oluf donna l'impulsion. Lorsque le « Jarl » de Vestrogothie, *Ragvald*, demande la main de la sœur du roi de Norvège, celui-ci posa comme condition que Ragvald se ferait chrétien. Le jarl accepta, fut baptisé et emmena avec lui en Suède plusieurs prêtres, anglais d'origine probablement. Après la mort d'Olaf nous trouvons un des évêques de sa cour, *Sigurd* ou *Sigfrid*, évangélisant en Vestrogothie, et en Smoland ; il baptisa le roi d'Upsal *Olof Skotkonung* (1007) dans la source de Husaby, ainsi qu'une grande partie de l'entourage royal. Dans la première province, Skara devint le centre du diocèse qui s'y établit et Vexio dans la seconde. La légende dit que Sigfrid prêcha aussi dans le reste du pays. L'église de Suède, et en particulier le diocèse de Vexio, le vénéra pendant le moyen âge comme un saint. — Sous le règne des fils et successeurs d'Olof, Amund Jacques et Edmund le Vieux, le christianisme fit des progrès dans le pays. Stenkil, qui vint après eux, était chrétien, mais il refusa de détruire le temple idolâtre d'Upsal, sanctuaire central du paganisme suédois. En général, les rois ne semblent pas avoir voulu employer la force pour implanter le christianisme. Il est cependant dit que les évêques *Egino* (de Lund) et *Adalvard* (de Sigtuna) parcoururent « toutes les villes des Goths, brisant les idoles et gagnant des milliers de païens à l'Evangile. » *Etienne* évangélisa le Norrland, où paraît-il, il mourut martyr. On dit qu'en Vestmanland l'Anglais David posa les fondements du diocèse de Vesteros. Les moines an-

glais *Eskil* et le suédois *Botvid* travaillèrent en Sœdermanland, où ils périrent martyrs de leur foi. A la mort de Stenkil, l'Eglise nouvelle eut un temps difficile à traverser, un siècle de luttes entre les Svéar et les Goths, entre le paganisme et le christianisme : celui-ci l'emporta, sous Sverker Ier. Alors on commença à fonder des monastères, dont les principaux furent ceux d'Alvastra (1144), Nydala (1144), Varnhem (1150), et Juleta (1160), tous de l'ordre de Cîteaux. Eugène III envoya le cardinal *Nicolas Albanensis* en qualité de légat pour organiser l'église ; il vint d'abord en Norvège, où il installa l'évêque de Stavanger, *Jon*, archevêque de Trondhjem, puis se rendit en Suède où il présida le premier concile à Linkœping (1152). On y statua entre autres que le denier de S. Pierre serait prélevé annuellement et que le peuple ne pourrait plus venir en armes à l'église. Le légat avait été chargé d'installer un archevêque en Suède aussi, mais les dissensions entre les Svéar et les Goths l'en empêchèrent cette fois ; il remit à l'archevêque de Lund le pallium destiné au futur archevêque de la Suède et le nomma *primas Sueciæ* et légat perpétuel du pape dans le Nord. Douze ans après, la Suède eut un archevêque à elle à Upsal, *Etienne*, moine d'Alvastra, et les évêques de Strengnos, Vesteros, Skara et Linkœping lui furent subordonnés : lui-même relevait de l'archevêque de Lund. Cette suprématie fut contestée par la suite et finalement abolie. — La période qui s'étend jusqu'en 1250 fut employée à développer l'Eglise au-dedans comme au dehors. Des diocèses furent organisés et pourvus de prêtres, les cathédrales eurent des chanoines et des vicaires. Un nouveau diocèse fut fondé en Finlande par les conquêtes d'Eric le saint, de Birger Jarl et de Torkel Knutson. En même temps, l'Eglise affermissait son empire sur le peuple : son pouvoir, son influence et ses richesses croissaient de jour en jour. Dès la fin du douzième siècle, la vie monastique avait gagné tant de crédit qu'un roi de Suède se fit recevoir dans l'ordre de Cîteaux. Les prêtres reçurent aussi de grands privilèges. Sverker II créa la « franchise ecclésiastique » par laquelle l'Eglise était exemptée d'impôts et les affaires des clercs soustraites à la juridiction des tribunaux civils ; seuls, les évêques et les chapitres nouvellement institués jugeaient les clercs. Ils siégèrent au conseil du roi et devinrent ses chanceliers pendant la première moitié du treizième siècle. La dîme fut introduite, les legs et les dons abondèrent en faveur des églises et des monastères. L'édifice de la hiérarchie suédoise fut couronné par le concile pe Skeninge (1248) : le légat du pape, *Guillaume*, évêque de *Sabine*, décréta alors le célibat des prêtres, que Rome ne put jamais introduire complètement en Norvège. Deux ans après, Innocent IV ordonna que les évêques seraient élus par les chapitres, et non plus pas les clercs et les laïques avec la sanction royale comme jusqu'alors. Le clergé forma ainsi en Suède comme ailleurs une corporation ayant des lors des intérêts et des chefs autres que ceux du reste de la nation. — Les grandes richesses accumulées séduisirent les hommes de l'église qui, oublieux de leurs devoirs, se jetèrent dans les luttes politiques. Au lieu de prêcher la paix, ils ne craignirent pas parfois de revêtir l'armure et de marcher à la tête des combattants. Aussi la fin du moyen âge voit-elle régner de grandes dissensions entre l'Eglise et l'Etat.

Le archevêques Jœns Bengtson *Oxenstjerna* et Gustave *Trolle* prouvent le triste état de l'Eglise et la nécessité d'une réforme.

II. *Organisation de l'Eglise en Suède et en Norvège pendant le moyen âge.* L'Eglise de Suède comprenait alors les diocèses suivants : Upsala (avec tout le pays au Nord), Vesteros, Strengnos, Skara, Linkœping, Vexiœ, ainsi que Abo en Finlande. Les provinces méridionales (la Scanie, le Halland et le Bleking) appartenaient alors au Danemark, le Bohuslæn à la Norvège. Les diocèses étaient divisés en doyennés (« kontrakter » ou « prosterier ») et ceux-ci en paroisses. La Norvège était répartie en cinq diocèses : l'archevêché de Trondhjem et les évêchés de Opslo, Bergen, Stavanger et Hammer, avec la même division qu'en Suède. Le chef de l'Eglise de la Suède était le pape ; sa suprématie fut reconnue en particulier après 1250 ; on le considérait avec une profonde vénération, et il sut s'attribuer certains droits, entre autres celui de nommer aux dignités ecclésiastiques et d'accorder des indulgences. Cependant le pays ne vit le trafic des indulgences qu'au commencement du seizième siècle : un légat du pape, Arcimboldus, en vendit alors, paraît-il, pour plus de 200,000 francs. Immédiatement au-dessous du pape, se trouvait l'archevêque de Lund, *primas Seciæ*. Sa prépondérance consistait principalement dans le droit de sacrer les archevêques d'Upsala ; mais ceux-ci s'affranchirent bientôt de ce joug, car au milieu du quinzième siècle, nous voyons le pape donner à l'archevêque d'Upsala J.-B. Oxenstjerna, le titre de *primas Sueciæ*, ce qui prouve que Rome reconnaissait son indépendance de Lund. L'archevêque d'Upsala avait, outre le diocèse dont cette ville était le siège, la surveillance des autres diocèses. Il réglait les différends entre les évêques et les convoquait en synode. Les évêques s'émancipèrent bientôt, siégèrent au conseil du roi et se jetèrent dans le mouvement politique. Le chapitre, à côté de l'évêque, devait se composer d'au moins cinq chanoines (*prepositus*, *archidiaconus*, *decanus*, *cantor* et *scholasticus*). Les cathédrales avaient un nombreux clergé (à Lund 83 clercs, à Upsala plus de 40). — Les monastères servirent, en Suède, comme ailleurs, de puissants leviers au christanisme et à la science ; mais ils déclinèrent promptement. La moralité y laissait fort à désirer. Le nombre des cloîtres était de 60 à la fin du moyen âge ; la plupart des ordres de Cîteaux, Saint-François et Saint-Dominique. Au quatorzième siècle, la Suède eut un ordre indigène, celui que fonda sainte Brigitte (voy. cet article, t. II, p. 434), la figure la plus remarquable du moyen âge suédois et assurément un précurseur de la Réforme. L'instruction était donnée dans les écoles des cathédrales et des couvents (il y en avait aussi dans les grandes villes) ; elles étaient très fréquentées, parfois par 300 élèves. On y recevait une instruction élémentaire, de là on allait se perfectionner à l'étranger, ordinairement à Paris. A la fin du moyen âge, on souhaita fort de posséder une université dans le pays, et il en fut fondé une à Upsala en 1477, mais les cours durent être discontinués peu avant la Réformation, à cause des guerres intestines. — Les mœurs, on le comprend, étaient bien relâchées. Les Suédois restèrent, pendant toute cette époque, un peuple rude et récalcitrant : de là des violences et des effu-

sions de sang. La chasteté n'était pas observée, pas même par les prêtres ni les évêques, qui donnaient l'exemple du scandale. Il y eut, il est vrai, de brillantes exceptions, par exemple Brigitte. On voit aussi des associations d'hommes et de femmes d'une vraie piété, comme celles qui existaient dans les Pays-Bas sous le nom de « Begharder » et de « Beghiner ». L'Eglise, dont elles censuraient les vices, se tourna contre elles : une assemblée à Arboga (1412), interdit aux béguins de parcourir le pays, mais on les retrouve encore bien longtemps après dans le voisinage de Vadstena.

III. *La Réformation. Olaüs Petri* (1497-1552) fut le principal organe de la transformation religieuse de la Suède au XVI^e siècle. Après avoir étudié à OErebro, sa ville natale, il partit pour Rome; en route, il entend parler de Luther, se rend à Wittenberg, avide de vérité, et la lumière se fait dans son cœur; trois ans d'études et de rapports intimes avec le grand réformateur et Mélanchton le préparent à porter le flambeau de la foi dans son pays, où il revient en 1519 se fixer à Strengnos : il y est fait diacre, puis chanoine, et dirige l'école de la cathédrale. Les principes nouveaux, qu'il proclame, sont embrassés par son frère Laurent et par l'archidiacre Laurent Andreæ. Pendant la diète de Strengnæs (1523), Gustave Vasa vit ces hommes éminents et ils le gagnèrent à leur cause. L. Andreæ devint chancelier du roi et O. Petri secrétaire du conseil de Stockholm en même temps que prédicateur à la grande église de cette ville. La Réforme se répandit rapidement, surtout dans les villes, malgré la vive opposition du clergé et surtout du redoutable évêque de Linkœping, Hans Brask. La réponse que fit ce dernier lorsqu'on lui rapporta que les nouveaux docteurs en appelaient à Saint-Paul, le caractérise : « Il eût mieux valu que Paul fût brûlé que connu de tout le monde. » Comme Gustave Vasa ne voulait pas imposer violemment la Réforme, il ordonna à Noël (1524) une conférence entre Olaüs Petri et Pierre Galle, « scholasticus » à la cathédrale d'Upsala, afin qu'on pût savoir de quel côté était la vérité. Comme Galle ne put défendre par la Bible les doctrines de son Eglise, celles-ci tombèrent de plus en plus en discrédit. Ol. Petri osa alors se marier malgré le droit canonique (1525). Le coup le plus terrible porté au catholicisme fut la traduction suédoise du Nouveau Testament (1526) faite par Laurent Andreæ, secondé par O. et L. Petri. Toute la Bible parut en 1541. La Réforme, qui comptait toujours plus d'adhérents dans les villes, faisait peu de progrès dans les campagnes, où l'on restait attaché aux anciennes traditions. De regrettables excès faillirent un instant compromettre la cause de l'Evangile : en l'absence de Gustave, deux anabaptistes allemands, *Rink* et *Knipperdolling*, excitèrent une émeute à Stockholm, pendant laquelle on envahit les églises et brisa les images et les autels. A son retour, Gustave calma les esprits en bannissant les anabaptistes. D'autres séditions furent soulevées par les mesures ecclésiastiques du roi et attisées par les évêques. Le roi usa de sévérité : l'évêque *Sunnanvæder* et *Knut*, auquel on destinait l'archiépiscopat, furent punis de mort pour avoir participé à l'insurrection de la Dalécarlie. — A l'avènement de Gustave, le royaume était épuisé; aussi chercha-t-il à augmenter les

revenus de la couronne en aliénant différents biens ecclésiastiques. De là, les violentes récriminations du clergé. Le coup décisif fut porté à la diète de Vesteros (1527). Le parti de l'opposition, à la tête duquel se trouvaient l'évêque Brask et Ture Jönsson Roos, doyen du sénat et grand-maître de la maison du roi, fut si fort que le roi abdiqua ; mais le clergé et la noblesse durent céder aux deux autres ordres (les bourgeois et les paysans) ; la diète se réconcilia avec Gustave et consentit à tout ce qu'il demanda : d'après le décret des Etats, connus sous le nom de Recez de Vesteros, la doctrine évangélique devait être prêchée dans tout le royaume; les évêques étaient obligés de renoncer à leurs impôts en faveur de la couronne ; l'autorité suprême dans l'Eglise était attribuée au roi, par le fait qu'on lui accordait le droit de révoquer les prêtres nommés par les évêques s'ils étaient immoraux ou incapables, et d'en choisir d'autres mieux qualifiés. Les évêques perdirent également leur droit de juridiction sur le clergé dans les causes civiles. Ces résolutions brisèrent la hiérarchie. Plus de 20,000 manses furent enlevées à l'Eglise, les monastères dissous et convertis en hôpitaux. Après cette diète de Vesteros, l'évêque Brask s'enfuit de la Suède et délivra ainsi la Réformation de son plus redoutable adversaire. Elle n'avança cependant qu'avec prudence. En 1529, Olaüs publia un rituel et en 1531 une messe suédoise, dans laquelle il était prescrit de distribuer la cène sous les deux espèces. Ces ouvrages furent successivement adoptés dans tout le pays. La diète de 1544 interdit les messes pour les morts, l'eau bénite, l'encens, etc., et l'invocation des saints. — Le roi fut puissamment secondé dans la propagation de la foi nouvelle par les deux réformateurs et par L. Petri, nommé archevêque en 1531, qui fut pendant plus de quarante ans le principal soutien de l'Eglise luthérienne naissante en Suède. — Une rupture éclata cependant (1539) entre le roi et Olaüs Petri et L. Andreæ, à la suite d'un crime de lèse-majesté dont ils furent injustement accusés : le Poméranien Norman et le Néerlandais Conrad de Pyhy prirent leurs places. Cette rupture avait pour vrai motif, au fond, l'opposition des deux réformateurs à la manière brusque dont le roi, sur le conseil de Norman et de Pyhy, voulait désormais faire avancer la Réforme, et à la suprématie qu'il cherchait à s'attribuer sur l'Eglise. Les accusés furent condamnés à mort, mais Gustave leur fit grâce. Ils moururent tous deux en 1552. Immédiatement après cette rupture, le roi édicta une nouvelle constitution ecclésiastique qui subordonnait entièrement l'Eglise à l'Etat : Norman devait être, au-dessous du roi, le chef suprême de l'Eglise, et avoir, de concert avec un « conseil de religion », la haute surveillance des évêques et des prêtres. Norman perdit en peu de temps son influence, bien qu'il ne fût jamais déposé. La mort de Gustave Vasa (1560) ouvre une ère de luttes violentes soit avec les réformés soit avec les catholiques. Sous le règne d'Eric XIV, les réformés demandèrent la liberté religieuse, et une correspondance s'échangea à ce sujet entre l'archevêque et le calviniste français *Dionysius Beurreus*. Ce dernier, appelé en Suède comme précepteur d'Erik, dont il gagna la confiance, joua un rôle important en Suède comme théologien, mais surtout comme diplomate. Sa fin est célèbre. Après l'horrible massacre des Sture (1567),

Erik éperdu s'enfuit dans les bois voisins d'Upsal, où l'atteignit bientôt son vieux précepteur : le roi en démence le fit périr sous l'épée de ses trabans. C'est Beurreus qui, dans un voyage en Angleterre, engagea avec l'autorisation du roi des réformés anglais à s'établir en Suède; mais en 1567, Erik interdit aux réformés d'avoir des réunions publiques et les menaça de bannissement s'ils cherchaient à répandre leur doctrine. — L'évêque de Vesteros, Ofeg, souleva un orage, alors que, par suite de la guerre de Danemark, le vin vint à manquer en Suède, en proposant de substituer l'eau au vin dans la cène : Beurreus soutint vaillamment une polémique avec Laurentius Petri à ce sujet (« la querelle liquoriste »). Ofez se rétracta. — Jean III, qui s'était beaucoup occupé d'études théologiques, et surtout de la patristique, fatigué des luttes acerbes entre théologiens protestants, voulut reconstituer l'Eglise de Suède suivant l'idéal qu'il avait conçu dans les écrits des Pères, et prit une position terme entre le catholicisme et le protestantisme, analogue à celle du philippisme et du syncrétisme ; mais il inclina de plus en plus vers le papisme. Dès 1574, il réussit à faire adopter par le clergé dix articles sur le culte et la communion ; un homme faible et vacillant, L. Petri le jeune, archevêque d'Upsala, fit rétablir (1575), plusieurs cérémonies catholiques, les fêtes des saints et des reliques. En 1576, il alla plus loin : il publia un nouveau rituel, le *livre-rouge*, composé par le roi et son secrétaire Pierre Fecht, sur le missel romain approuvé par le concile de Trente, sauf quelques suppressions de passages qui auraient trop choqué. Cette nouvelle liturgie fut adoptée, non sans résistance, à la diète de 1577 : mais le duc *Charles*, frère de Jean, refusa de l'adopter dans son duché et protégea les hommes chassés par le roi. Les adversaires les plus marquants de ce rituel furent Abraham *Angermannus* à Stockholm et deux professeurs d'Upsala, *Petrus Jonæ* et *Olof Luth :* ils furent condamnés à l'exil. L'opposition devint de plus en plus vive, car le roi trahit bientôt son plan de ramener la Suède dans le giron de l'Eglise romaine. Il embrassa lui-même la foi catholique en présence du jésuite Possevino (1578) et promit d'entraîner la Suède à suivre son exemple, si le pape voulait accorder quelques concessions (le calice dans la cène, le mariage des prêtres, la célébration de la messe en suédois, etc.). Rome refusant, les négociations furent interrompues, et le roi continua à agiter en faveur de sa liturgie. Toute résistance était violemment étouffée, mais le mécontentement de la nation alla croissant toujours : à la mort de Jean III, toute son œuvre s'écroula. Comme son fils et successeur, Sigismond, déjà roi de Pologne, était un ardent catholique, son oncle, le duc Charles, craignit de nouvelles tentatives en faveur du papisme ; usant de son autorité comme chef du gouvernement en attendant l'arrivée de Sigismond, il convoqua le clergé à Upsala (1593) et fit adopter les trois symboles et la confession d'Augsbourg comme les livres symboliques de l'Eglise de Suède. Les assistants (4 évêques et 300 pasteurs), s'engagèrent solennellement à rester fidèles aux décisions de l'assemblée. — La Réforme en Norvège fut une conséquence immédiate de celle du Danemark. Nous n'en savons que fort peu de chose. On dit qu'en 1528 un religieux du nom d'Antoine vint à Bergen prêcher la nouvelle

doctrine à la grande joie de la population. Après la diète de Copenhague (1536), le gouvernement ordonna l'introduction de la réforme en Norvège, où elle ne paraît pas avoir rencontré beaucoup de résistance. Un des vieux évêques, *Geble Pedersen*, de Bergen, embrassa les nouvelles doctrines, et il en fut un ardent propagateur, avec *Torban Olafsen*, évêque de Trondhjem en 1542. On peut dire que la réforme fut adoptée en Norvège avec l'introduction de la nouvelle constitution de l'Eglise et l'abolition des biens ecclésiastiques. — Voyons maintenant les destinées de l'Eglise de Suède dans les trois siècles qui suivirent le synode d'Upsala, en 1593, dont les décisions affermirent la réforme dans le pays, et par suite en Europe. A son arrivée à Stockholm, Sigismond ne voulut pas sanctionner ces décisions; Charles et les états refusèrent alors de le couronner : il céda, tout en protestant secrètement devant le nonce du pape, *Malaspina*, et en prêtant un serment contraire en faveur du papisme. Lorsqu'il repartit pour la Pologne, la confusion régnait partout, mais le duc Charles sut rétablir l'ordre et se rendre maître de la situation. Par son double jeu, Sigismond perdit la couronne. Mais des difficultés nouvelles et imprévues surgirent, le duc Charles, roi depuis 1604, avait eu des rapports avec deux pasteurs réformés, *Micronius* et *Forbes*, qui l'avaient gagné au calvinisme. Il chercha dès lors avec persévérance à faire refondre le rituel suédois dans le sens réformé ; mais l'archevêque *Olaüs Martini* s'opposa courageusement aux projets du roi, qui par différents écrits essaya vainement de gagner l'opinion publique. Ne voulant pas imposer son opinion, Charles renonça à ces luttes, qui servirent cependant à affermir de plus en plus le luthéranisme ; la pureté de doctrine orthodoxe devint le mot d'ordre du temps. Les divergences dans le sens catholique ou réformé étaient sévèrement réprimées. — Pendant les 50 années qui suivirent, l'Eglise put travailler avec assez de calme à son développement intérieur. Des évêques remarquables, comme *Jean Rudbeck* à Vesteros et *Laurentius Paulinus* († archevêque d'Upsala 1646) s'y employèrent activement. On fonda des écoles d'instruction secondaire « gymnases » dans les chefs-lieux de diocèse, et Gustave-Adolphe dota l'université d'Upsala, rétablie en 1595, de grandes propriétés foncières. Une nouvelle liturgie parut en 1614. Malheureusement l'intolérance s'accentua de plus en plus. Le clergé demanda au roi de faire adopter comme symbole la Formule de concorde, Gustave-Adolphe s'y opposa. D'un autre côté, un souffle libéral passa en Suède pour réclamer la tolérance des confessions étrangères. L'Ecossais *John Dury*, disciple de Calixte, s'efforça de gagner le roi au syncrétisme, mais ce fut en vain ; au bout de deux ans de séjour en Suède, il fut banni du pays (1638); ses travaux ne restèrent cependant pas sans fruits. L'évêque de Strengnæs, *Jean Matthiæ*, plaida en faveur de la tolérance, entre autres dans un écrit publié en 1644 : *Idea boni ordinis in ecclesia*. L'évêque d'Abo, *Jean Terserus*, défendit la même cause. Le parti ultra-orthodoxe réussit à faire déposer ces hommes éminents, et la Formule de concorde fut adoptée à la diète de 1663 : la victoire du symbolicisme était assurée en Suède. Le règne de Charles XI marqua de plus un grand changement

dans les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Les évêques perdirent leur indépendance et ne furent plus que les délégués du roi. Charles XI exerça cependant une heureuse influence sur l'Eglise. Il fit achever la revision des livres de l'Eglise, adopter (1686) la nouvelle loi ecclésiastique, encore en vigueur aujourd'hui dans les dispositions principales; le projet de rituel élaboré par des pasteurs et des évêques fut sanctionné en 1693 et le recueil de psaumes, composé par *Haquin Spegel* (évêque de Linkœping) et *Jesper Svedberg* (évêque de Skara), fut approuvé et imprimé en 1694: plusieurs psaumes ayant été jugés trop peu orthodoxes, une revision parut en 1695. Le même sort frappa le catéchisme préparé par Spegel, et le roi chargea l'archevêque *Svebilius* d'en composer un autre, qu'il sanctionna en 1689. Mais les travaux de revision de la Bible n'aboutirent pas à un résultat satisfaisant. Gustave-Adolphe avait édité (1618) une bible ecclésiastique, purgée des principales fautes de l'ancienne; on voulut la reviser sur les textes originaux, mais il n'en fut rien: la bible publiée par Charles XII en 1703 ne rectifia que de légères incorrections. — Le syncrétisme vaincu, la plus sévère orthodoxie régna sans partage. La moindre divergence était punie. Cette scolastique prostestante eut sans doute l'avantage de mieux définir les idées et de former le jugement; malheureusement, on regarda comme si parfaite la forme dans laquelle s'étaient moulées les vérités acquises par la réformation, que tout était réputé en règle, pourvu qu'on eût cette forme. La théorie absorba la pratique, et l'on finit par admettre que là où était une bonne connaissance chrétienne, là aussi se trouvait la foi. Pour que la vie chrétienne individuelle ne pérît pas, une réaction était nécessaire. Le piétisme, malgré ses défauts, accomplit cette œuvre. — Le *piétisme* est la protestation de la vie chrétienne contre le formalisme et l'esclavage de la lettre. Le mouvement dû à Spener s'était propagé pendant plus de 20 ans en Allemagne avant de venir en Suède. Les premiers symptômes s'en firent remarquer (1689) en Finlande. Trois hommes, le pasteur *Ulstadius*, maître *Schæfer* et un étudiant, *Ulhegius*, y furent condamnés à mort pour avoir répandu des erreurs et entre autres pour avoir nié l'efficacité du ministère d'un pasteur inconverti. Schœfer et Ulhegius se rétractèrent et recouvrèrent la liberté; la peine d'Ulstadius fut commuée en une détention perpétuelle à Stockholm, où on le traita comme le pire des criminels. Schœfer partit pour l'Amérique, mais, tourmenté par sa conscience, il revint se rétracter (1709): on le condamna à la prison pour le reste de ses jours. — En 1702, on dénonça au consistoire de Stockholm deux étudiants qui avaient présidé des réunions piétistes; reconnus coupables, ils ne furent cependant pas sévèrement punis. Pour arrêter le mouvement, le consistoire prit des mesures énergiques (1705), et, par un édit de 1706, Charles XII menace de destitution les Suédois, qui « cherchent à miner les fondements de la doctrine évangélique par des principes réprouvés; » les étrangers dans ce cas seraient bannis du royaume. La persécution recommença. *Laurbeck*, professeur de théologie à Abo, fut déposé, ainsi que le pasteur *Krüger* de Riga et *Folcker* de Pernau. Il paraît cependant que, sur la fin de sa vie, le roi se repentit de sa sévérité: il

traita les piétistes avec plus de clémence. Après sa mort, le gouvernement, désireux de prévenir les dangers des réunions particulières d'édification, ne permit plus guère que le culte de famille, car le trop fameux édit du 12 janvier 1726, appelé *conventikelplakat* et en vigueur jusqu'en 1858, interdit sous peine d'amende, de prison ou d'exil « de réunir dans des maisons privées des hommes et des femmes, jeunes et vieux, connus et inconnus, en grand ou petit nombre, sous prétexte d'édifier ou de célébrer un culte. » Dans la même année, *Dippel* (voy. t. III, p. 763) vint à Stockholm et y fit beaucoup d'adhérents; le pasteur *E. Tollstadius*, lui-même un des plus remarquables représentants du christianisme vivant d'alors, se laissa éblouir, mais il revint de son erreur et mourut aimé et respecté de tous en 1759. Quant à Dippel, attaqué par un des plus grands théologiens suédois, *A. Rydelius*, il fut obligé de quitter le pays en 1728. Vers 1740, les *Herrnhoutes* envoyèrent *A. Gradin* (Suédois de naissance) et *L. Dober* à Gothembourg (1741), puis à Upsala et à Stockholm; mais l'accueil qu'on leur fit les obligea à repartir bientôt; quand Gradin revint dans la capitale (1748), l'archevêque *H. Benzelius* porta plainte contre lui au gouvernement, qui le fit reconduire sous escorte hors du royaume (1749). Le plus connu des adhérents herrnhoutes fut le docteur *A. Rutstrœm*, le pasteur titulaire à Stockholm, mais la haine politique entra pour beaucoup dans la persécution dont il fut l'objet. Des congrégations moraves s'établirent en plusieurs localités, par exemple à Karlskrona, Gothembourg, et Uddevalla. Des pasteurs de l'église officielle partagèrent plus ou moins leurs vues sans se séparer de l'Etat; après l'extinction du piétisme, ils formèrent un solide rempart contre l'incrédulité. Ces mouvements eurent sans contredit une excellente influence sur l'Eglise nationale orthodoxe, qui compta dans son sein au dix-huitième siècle des hommes remarquables comme pasteurs et comme prédicateurs, tels que *Bold*, *Murbeck*, *Elfving*, etc. Le plus grand d'entre eux fut le chapelain de la cour, *A. Nohrborg* († 1767), chez lequel s'alliaient heureusement l'ancienne orthodoxie et le zèle du piétisme pour la vie chrétienne. Les sermons qu'il a publiés ont servi plus d'un siècle à l'édification des fidèles. — Parmi les sectes qui apparurent à cette époque, il faut nommer celle de *Skevike* et les *Svedenborgiens*. La première formait à l'île de Vermdœ près de Stockholm (1730), une espèce de couvent avec un prieur qui seul recevait les étrangers; elle fut fondée par les deux frères *Ericksson* de Finlande et n'existe plus aujourd'hui. La seconde fut fondée par *Svedenborg* († 1772, voy. ce nom), fils de l'évêque *Jesper Svedberg*. Il renonça à toutes ses fonctions dans l'Etat pour se vouer à ce qu'il regardait comme le but de sa vie. Il croyait avoir des visions et, par sa communication avec les esprits, la correspondance qui a lieu entre le monde visible et l'invisible lui fut révélée. Il découvrit ainsi qu'il y avait dans le ciel différentes fonctions, le mariage, etc., bien que d'une nature supérieure. Il rejetait la Trinité, l'expiation, la justification par la foi, etc. Le Svedenborgianisme s'est répandu en Angleterre, en Amérique et en Allemagne. En Suède, le mouvement commença vers 1770, mais ce n'est que dans ces derniers temps qu'on a

essayé d'organiser une communauté. — Nous avons vu que l'intolérance était grande à cette époque. Un commencement de liberté religieuse ne fut réellement accordé qu'en 1724 aux réformés (à Ulricehamn); en 1741, ils obtinrent définitivement le droit d'avoir des églises dans les ports de mer (sauf à Karlskrona). En 1781, on permit aux catholiques d'exercer leur culte et aux israélites d'avoir des synagogues à Stockholm, Gothembourg et Norrkœping. — L'époque suivante, comprenant à peu près les règnes de Gustave III et de Gustave IV, a été appelée le siècle de « la néologie. » Gustave III, élevé par sa mère dans les idées voltairiennes, introduisit à sa cour un esprit superficiel qui ne cherchait qu'à satisfaire les besoins esthétiques. Le clergé s'en ressentit. De plus la corruption avait fait bien des ravages parmi les pasteurs *au temps dit de la liberté*, aussi n'eurent-ils ni la foi ni le courage nécessaires pour combattre l'esprit du temps : ils cédèrent au goût du jour. Le plus connu de ces prédicateurs fut *M. Lehnberg* († 1808 évêque de Linkœping), qui cachait sous une éloquence ampoulée le vide de sa foi. On peut aisément se représenter comme l'Eglise était admininistrée dans de pareilles circonstances. Les places se vendirent ouvertement par le favori de Gustave III, Schrœderheim, jusqu'à ce que l'opposition publique obligeât le roi à interdire ce criant abus. Le département des affaires ecclésiastiques, institué (1790) sous *Wallqvist*, évêque de Vexiœ, eut pour but de mettre plus d'ordre dans le gouvernement de l'Eglise, mais il ne subsista que jusqu'à la mort de Gustave III (1792). Les anciens livres en usage dans le culte ne pouvaient naturellement pas plaire à la néologie. Après trois projets successifs de psautiers, dont l'un dit de Celsuis était orthodoxe mais sans poésie, tandis que celui d'Upsala (1793) altérait et mutilait les plus beaux psaumes d'autrefois, on adopta celui du célèbre *J.-O. Wallin* († archevêque en 1839) : sanctionné en 1819, il est encore en usage aujourd'hui. La revision du rituel, proposé en 1793, fut sanctionnée en 1810 : l'exorcisme et le signe de la croix y furent alors abolis, et on y ajouta un article sur la confirmation de la jeunesse. Une refonte du catéchisme, due à l'archevêque *Lindblom*, fut également publiée et introduite dans l'Eglise. En 1793, une Commission de vingt et un membres, instituée pour reviser la version de la Bible, publia un projet qu'on dut rejeter comme insuffisant. Depuis lors, la Commission renouvelée a publié plusieurs projets (le dernier en 1877), mais aucun n'a reçu pleine approbation : la version actuelle est faite d'après celle de Luther, dans une langue surannée. — Même à l'apogée de la néologie, l'Eglise ne manquait pas d'hommes pieux pour combattre l'esprit du temps et entretenir le feu sacré parmi le peuple. Citons les fidèles prédicateurs *G. Rosén* († 1784), *P. Tolleson* († 1819), l'ardent orateur populaire, *L. Linderoth* († 1811), et surtout *H. Schartau* († 1825), renommé par ses prédications et par ses ouvrages homilétiques. Lorsque la néologie fut lasse de ses phrases creuses, et que la révolution eut fait voir l'abîme vers lequel l'impiété entraîne les individus comme les peuples, il y eut en Suède une période de transition semblable au supranaturalisme de l'Allemagne. Parmi les chefs, nous nommerons

C.-G Rogberg († 1834), professeur en théologie, *J.-O. Wallin* (« la harpe de David dans le Nord »), l'évêque *J.-M. Franzen* († 1847), également auteur de beaux psaumes mais plus pénétré du christianisme biblique, ansi que les prédicateurs de génie, *J.-H. Thomander* († 1865, évêque de Lund), et *Pierre Weselgren*, († doyen de Gothembourg). Le genre de prédication qui domine aujourd'hui est fidèle à la Bible, sauf de très rares exceptions. — L'époque que nous venons de retracer vit des réveils remarquables qui renouvelèrent la vie religieuse de l'Eglise. Ils sont souvent de plus d'un genre; parfois même ils ont dégénéré en séparatisme. Déjà vers 1770, on vit paraître dans les provinces du Nord des croyants que l'on appela par moquerie des « læsare » (liseurs, d'où le nom de *læseri* donné à la tendance) : loin de se séparer de l'Eglise, ils venaient fidèlement au culte, et, à juger par les fruits, leur œuvre était excellente. Mais, au commencement du dix-neuvième siècle, le mouvement s'entacha d'antinomisme; les anciens livres d'édification furent rejetés par ces « nouveaux liseurs, » portés aussi à la dissidence. Une lutte devint inévitable entre les anciens liseurs et les nouveaux, et, grâce à la vivacité de la population du Norrland, les discussions orales dégénérèrent vite en querelles. L'évêque Almqvist à Hernœsand chercha à ramener les esprits égarés, mais la lutte dura jusqu'à ce que, en 1822, le gouvernement, abrogeant pour le Norrland les principales dispositions de l'édit de religion de 1726, permit de tenir des réunions religieuses sous certaines conditions. Dans les autres parties du pays, au contraire, le joug restait toujours accablant. Des hommes et des femmes, qui ouvraient leurs maisons ou assistaient à des réunions d'édification, étaient condamnés par les tribunaux à des amendes qu'ils ne pouvaient payer: ils devaient purger leur peine en prison « au pain et à l'eau », et y rester parfois jusqu'à 28 jours. Ce fut le cas, par exemple, en 1845, pour un paysan qui n'avait lu que des fragments de la Bible et le Notre Père à une assemblée de 13 hommes et de 20 femmes! Ce ne fut qu'en 1858 que le « Conventikel-plakat » de 1726 fut abrogé : de nouvelles lois permirent aux dissidents de fonder des communautés et d'avoir des réunions religieuses. Nous ne pouvons passer sous silence une secte étrange qui fit beaucoup de bruit dans le pays. En 1843, un paysan d'Uppland, *Erik Jansson*, se donna pour un envoyé de Dieu et compta bientôt beaucoup d'adhérents, surtout parmi les femmes. Il enseignait que le croyant était parfaitement exempt de tout péché. Comme il attaquait l'Eglise avec violence (à deux reprises il amassa des ouvrages luthériens d'édification et en fit un bûcher), les autorités intervinrent. Lui et ses partisans allèrent fonder une colonie communiste en Amérique, où l'imposteur fut tué par un de ceux qu'il avait trompés. — Parmi les confessions qui vinrent s'établir en Suède, il faut nommer en premier lieu les *méthodistes*. Ils eurent peu de succès au début. Le pasteur *G. Scott* († 1874) réussit bien à former une communauté, mais ayant blessé le sentiment national des Suédois par des jugements sévères sur leur piété et sur leurs mœurs dans un voyage en Angleterre et en Amérique, il rencontra à son retour une vive opposition. Le culte fut troublé par le peuple ameuté et la chapelle fut fermée en 1842. Le méthodisme épiscopal s'est beaucoup répandu ces

dernières années et a fondé de nombreuses églises. Les membres, profitant de la loi sur la dissidence (1873) sont sortis régulièrement de l'église officielle. — Le *baptisme* vint de Hambourg (1839) en Danemark où il se répandit lentement au début, sans faire de propagande en Suède. Dans ce pays, il fut introduit par un marin, *F.-O. Nilsson*, qui, à son retour d'Amérique, se convertit aux idées baptistes (1847) et les prêcha dans son lieu natal, où il fonda une petite congrégation (près de Gothembourg), ce qui le fit condamner à l'exil (1851). Quelques années auparavant, plusieurs croyants de Stockholm arrivèrent aux mêmes vues sans influence du dehors; *A. Viberg*, pasteur démissionnaire (1850) de l'église officielle, fut gagné à la cause, se fit baptiser à Copenhague et, après trois ans de séjour en Amérique, revint en Suède (1855) comme missionsionnaire d'une Société baptiste américaine. Une congrégation fut fondée à Stockholm, puis à OErebro, d'autres en Ostrogothie, en Dalécarlie, et enfin dans tout le pays où l'on compte aujourd'hui (mars 1882) 19,929 membres baptistes répartis dans 345 congrégations, avec un séminaire théologique, dirigé, depuis 1866, par *K.-O. Broady* (22 étudiants en 1882). Sauf une congrégation, les baptistes n'ont pas voulu s'adresser au gouvernement pour être officiellement reconnus, leur conscience se refusant à obéir à la loi sur la dissidence et entre autres à renoncer à leurs nombreuses écoles du dimanche, où les enfants sont en majorité luthériens : ils restent donc inscrits dans l'église de l'Etat. — Les *Mormons*, qui vinrent en Suède après 1880, firent beaucoup de prosélytes au début, surtout à Stockholm, mais paraissent être actuellement sur le déclin (voyez en outre à l'article *Suède* pour le mouvement provoqué par Waldenstrœm). — La vie qui s'était réveillée dans l'Eglise donna naissance à diverses sociétés pour l'avancement de la foi dans le pays aussi bien que chez les païens, par exemple la *Société pro fide et christianismo* (dont l'activité se borna presque à Stockholm), fondée en 1771, et la *Société évangélique*, fondée en 1808, à laquelle succéda, en 1856, l'*Institution nationale évangélique* (luthérienne), qui cherche par ses évangélistes et ses publications à éveiller et développer la vie chrétienne parmi le peuple. La *Société Suédoise des Missions* (1835) soutint des missionnaires appartenant à d'autres Sociétés, tandis que la *Société des Missions de Lund*, fondée en 1845, par le zélé docteur *P. Fjellstedt* († 1881) en envoie en Chine et dans l'Inde. Une mission dans l'Afrique orientale a été créée par l'Institution nationale évangélique. Enfin l'*Eglise Suédoise* a fondé une mission propre, suivant une décision du synode de 1873. — La mission parmi les Lapons a été l'objet des travaux de *Tudeman*, *Fjellstrœm* et *Hægstrœm*, etc. dans les siècles précédents, et de *Pierre Læstadius* dans celui-ci. — Quant à la Norvège, unie au Danemark jusqu'en 1814, elle n'échappa pas à l'incrédulité qui régnait dans le pays au dix-huitième siècle. Un mouvement évangélique y fut commencé en 1799, par le paysan norvégien *Hans Nielsen Hauge* qui protesta avec chaleur contre l'impiété dominante; poursuivi au début, il put ensuite continuer en paix son œuvre bénie, qui réveilla l'Eglise et ramena les pasteurs à l'évangile. L'université fondée en 1812, à Kristiania, embrassa avec ardeur la foi de l'Eglise et combattit l'incrédulité.

Comme en Danemark, l'Eglise de Norvège dépend beaucoup du gouvernement et de la représentation nationale. Une loi (1845) accorda cependant une certaine liberté religieuse aux confessions étrangères. Les idées de Grundtvig ont rallié beaucoup d'adhérents dans le pays.

Sources : 1° pour la Suède : Reuterdahl, *Hist. de l'Eglise suédoise*, Lund, 1838-66 ; Anjou, *Hist. de la Réforme en Suède*, Upsala, 1850-51 ; id. ; *Hist. de l'Eglise de Suède de 1593 à la fin du dix-septième siècle*, Stockholm, 1866 ; Norlin, *Hist. de l'Eglise de Suède depuis la Réformation*, I, 1, 2, Lund, 1864, 1871 ; Cornelius, *Manuel de l'hist. de l'Eglise de Suède*, Upsala, 2ᵉ éd., 1875 : les ouvrages précédents sont tous en suédois. 2° Pour la Norvège : Keyser, *Hist. de l'Eglise de Norvège au temps du catholicisme* (en norwégien), I, II, Christiana, 1856, 1858 ; Lange, *Hist. des monastères de Norvège* (en norvégien), Christiania, 1847 ; 2ᵉ éd., 1856 ; Maurer, *Der Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christenthum*, Münich, 1855 ; Daae, *les Saints de Norvège* (en norvégien), Christ., 1879 ; Zorn, *Stadt und Kirche in Norwegen*, Munich, 1875. — Voyez aussi les suivants : 3° Pour le Danemark : F. Münter, *Kirchengesch. von Dænemark und Norwegen*, 1-3, Leipz., 1823-33 ; Baugaard, *Les Cloîtres en Danemark* (en danois), Hafniæ, 1830 ; Pontoppidan, *Annales eccles. danicæ*, I-IV ; Karup, *L'Eglise catholique en Danemark*, Copenh., 1859 ; Helveg, *Hist. de l'Eglise de Danemark jusqu'à la Réformation*, 1, 2, Copenh., 1852, et *après la Réf.*, 1, 2, Copenh., 1851-55 ; Koch, *Hist. de l'Eglise de Danemark*, 1801-17 ; Münter, *Hist. de la Réf. en Danemark*, 1, 2, Copenh., 1802 ; Fenger, *Hist. de la mission de Trankebar*, Copenh., 1843 ; id., *Hans Egede et la mission au Groenland*, Copenh., 1879 ; *Collection de documents relatifs à l'histoire ecclésiastique*, publiés par la Société d'Hist. eccl. de Danemark, 1, 2, Copenh., 1849-56 ; *id.*, par Rordam ; 2ᵉ série, 1-6 ; 3ᵉ série ; 1, 2, Copenh., 1857-1880. — Voyez aussi en français : Merle d'Aubigné, *Hist. de la Réf.*, t. VII, passim ; Geffroy, *Hist. des Etats Scandinaves*, Paris, 1851 ; Geijer, *Hist. de Suède*, trad. par de Lundbad, Paris, 1839, etc.

A. Neander et F. Schulthess.

SCHARLING (Charles-Emile), théologien danois, né à Copenhague en 1803, mort en 1877. Après avoir terminé brillamment ses études par une thèse de docteur *De Stedingis*, il obtint une bourse de voyage pour visiter la France et l'Allemagne. Nommé, à son retour, lecteur en théologie et morale à l'académie de Soroe, il publia douze de ses leçons sous le titre de : *Quel est le but, quelle est la portée et quels ont été les résultats des recherches scientifiques des théologiens sur les livres du Nouveau Testament?* Copenhague, 1833. Il fut nommé, en 1833, professeur à l'université de Copenhague. Scharling a dirigé, pendant près de vingt ans, avec un grand succès la *Revue théologique* (*Theologisk Tidsskrift*, 1837-1855) danoise, à laquelle il a fourni des mémoires importants. Ses autres écrits sont un recueil de *Sermons* et de *Discours de circonstance*, 1846 ; une étude sur les *Ebionites*, 1843 ; une monographie sur *la Doctrine et la destinée de Michel de Molinos*, 1852, et des commentaires sur diverses parties du Nouveau Testament.

SCHISME D'ORIENT. — Le schisme d'Orient, qui a contribué dans une

large mesure aux progrès de l'islamisme et à ses conquêtes rapides dans tout le bassin de la Méditerranée, en séparant les chrétiens d'Orient de leurs frères plus puissants d'Occident, n'est pas le produit artificiel de misérables intrigues de cour ou de rivalités vulgaires de personnes, mais surtout le couronnement nécessaire et inévitable de tout un long développement dogmatique et politique. Dès les premiers âges du christianisme, nous voyons la spéculation et la théodicée prédominer en Orient avec les écoles d'Alexandrie et d'Antioche, tandis que l'Occident s'absorbe à la suite de saint Augustin, dont l'influence a été presque nulle en Orient, dans les controverses anthropologiques. L'Eglise de Rome compte à sa tête des hommes d'un génie spéculatif médiocre, faibles philosophes, mais pratiques et attachés aux traditions et aux formes ; le génie grec, plus mobile, se plaît dans les subtilités et les abstractions. La chute de l'empire romain en 395, la séparation politique de l'Italie, détachée de l'empire d'Orient, qui n'y exerçait par l'exarchat de Ravenne qu'une influence précaire, devaient accélérer un mouvement de schisme que les nécessités des temps ne firent que retarder. On peut en signaler les premiers sympômes dès les controverses ariennes ; la lutte recommence à l'avènement de Charlemagne, au synode de Gentilly, en 767, dans la querelle des images, dans laquelle l'église franque semble un moment se séparer de l'Eglise de Rome, ennemie des empereurs grecs iconoclastes. Il est facile de comprendre que les deux Eglises, divisées autant par leur génie propre que par les événements, aient suivi deux voies de développement, dont l'étroitesse des préjugés dogmatiques ne fera ressortir que plus crûment les divergences. Jalouse de ses prérogatives, l'Eglise de Constantinople ne voudra jamais reconnaître la suprématie de l'évêque de Rome. — Ne pouvant relever que les traits généraux de la lutte entre les deux Eglises, nous ne signalons ici que les points secondaires de controverse. L'Eglise grecque a de tout temps reproché à l'Eglise de Rome d'avoir, par le célibat obligatoire de ses prêtres, outragé la sainteté du mariage, qui est pourtant pour elle un sacrement ; d'avoir étendu pendant le carême le jeûne au sabbat ; de n'avoir pas reconnu la valeur légale perpétuelle des décisions disciplinaires du premier concile de Jérusalem. Nous passons sous silence les questions du pain sans levain, des prières lues ou chantées, de tel ou tel rite, auquel chaque Eglise attachait une importance capitale. La première controverse sérieuse qui s'éleva entre les deux Eglises fut celle concernant la procession du Saint-Esprit. Les premiers pères grecs, considérant le Père comme le principe absolu de toutes choses, faisaient généralement procéder le Saint-Esprit du Père seul, à l'exception d'Epiphane et de Marcel d'Ancyre. Théodore de Mopsueste et Théodoret soutinrent cette opinion contre Cyrille d'Alexandrie. Mais, en Occident, l'opinion d'Augustin prévalut si complètement que le troisième concile de Tolède de 589 put ajouter sans opposition le mot *filioque* à la confession de foi du concile de Constantinople. Ce *filioque* devait exercer une influence décisive sur l'histoire et les destinées de l'humanité. Saint Jean Damascène, le grand docteur de l'Eglise grecque, fixa sur ce point sa doctrine dans le sens de sa tradition. Charlemagne réunit deux synodes à Forum

Julii, en 791, et à Aix-la-Chapelle en 809, pour débattre cette question. Alcuin et Théodulphe d'Orléans défendirent et firent triompher le point de vue de l'Eglise d'Occident en s'appuyant sur Jean XXII, 21. 22; Jean III, 23. 24 et sur les pères (*Theodulph. op. ed. Sirmond*, Paris, 1646). Léon III, auquel l'empereur soumit les discussions du concile, tout en approuvant le point de vue dogmatique auquel il s'était placé, ne put que blâmer l'addition faite à une décision d'un concile œcuménique inspiré par le Saint-Esprit. On voit par ce fait combien peu l'Eglise de Rome songeait alors à soulever une controverse sur ce point. De son côté, le second concile de Constantinople, dit *in Trullo*, avait sanctionné en 692 la légitimité du mariage des prêtres et réglé certains points de discipline en opposition avec l'Eglise de Rome. — Toutefois, malgré tous ces éléments de discorde, la controverse ne prit un caractère décisif et grave qu'à l'avènement de Photius au patriarchat de Constantinople (voir *Photius*). Appelés en 857, par l'empereur Michel Bardas à succéder à Ignace, qui avait refusé d'être l'instrument et le complice de ses crimes, Photius obtint, par la violence et la crainte, la déposition d'Ignace par un concile sans valeur morale. L'évêque de Rome, Nicolas I[er], dont les partisans d'Ignace avaient invoqué l'appui, écrivit à l'empereur une lettre pleine d'arrogance dans laquelle il invoquait, en outre, à l'appui de sa thèse, les fausses décrétales (voir *Pseudo-Isidore*). Les légats du pape, envoyés à Constantinople, se laissèrent séduire par les ruses de la diplomatie byzantine et consentirent, trompés par de faux documents, à ratifier la déposition d'Ignace, mais Nicolas I[er], mieux informé, fit casser cette décision en 863 par un synode tenu à Rome. Au même moment, le roi des Bulgares, Bogorès, qui avait d'abord accepté le christianisme sous le rite grec, se rattacha à l'Eglise romaine en 866. Photius, exaspéré, adressa à tout son clergé une encyclique injurieuse pour Rome et qui reproduisait tous les griefs que nous avons déjà signalés. La cour de Rome opposa anathème à anathème. Un instant la paix sembla possible à l'avènement au trône de Basile le Macédonien, qui fit déposer Photius en 867, et parut disposé à reconnaître la suprématie de Rome. Mais Ignace, pas plus que son prédécesseur, ne voulut accepter les prétentions de Rome sur la Bulgarie, qui avait embrassé le nouveau rite grec, et Jean VIII, après avoir tenté en 879, après la mort d'Ignace, à un soi-disant huitième concile œcuménique de Constantinople, d'obtenir par quelques concessions la Bulgarie, dut lancer encore une fois l'anathème contre Photius. Ce qui reste de cette controverse, en dehors des ouvrages de Photius et des pièces diplomatiques, c'est une défense des droits de l'Eglise latine par Enée, évêque de Paris et par le moine Ratramne de Corbie (d'Achery, *Spicilegium*, t. I[er]). — Toutefois, ce n'est qu'en 1053 que le patriarche Michel Cœrularius, dans une lettre pleine d'invectives contre Rome, adressée à l'évêque de Trani, consomma le schisme. Malgré les tentatives de conciliation de l'empereur Constantin Monomaque auprès de Léon IX, les injures d'un prêtre grec, Nicétas Pectoratus, auquel l'évêque romain Humbert répondit par des outrages, rendirent toute conciliation impossible. Envoyé comme légat à Constantinople, Humbert, plein d'insolence et de défi, amena l'empereur à désavouer

Nicétas et à reconnaître la suprématie de Rome. Le 16 juillet 1054, Humbert, contraint de fuir devant la fureur du peuple, déposa sur l'autel de sainte Sophie une formule écrite d'anathème, à laquelle le synode répondit, le 24 juillet, par une séparation définitive. L'orgueil romain et l'étroitesse byzantine sont responsables devant l'histoire de la destruction des Eglises d'Orient. De nombreuses tentatives de rapprochement, provoquées par la crainte des musulmans, eurent lieu entre les deux Eglises. En 1274, Michel Paléologue signa à Lyon la confession de foi catholique. Chrysoloras assista en 1414, au concile de Constance ; en 1436, les pères du concile de Bâle voient leurs projets d'union contrecarrés par Eugène IV, qui ne fut pas plus heureux en 1438 à Ferrare avec Jean Paléologue, et en 1439 à Florence : il n'y a plus eu depuis que quelques tentatives isolées dans le cours des deux derniers siècles. — Sources : Leo Allatius, *De Ecc. occ. et or. perp. Cons.*, Col. 1648 ; Maimbourg, *Hist. du sch. des Grecs*, Paris, 1677 ; Pitzipios, *l'Egl. or., sa sépar. et sa réun. avec celle de Rome*, Paris, 1855 ; T. Guettiere, *la Papauté schism.*, Paris, 1863 ; Pichler, *Gesch. d. kirchl. Trennung zw. d. Or. u. Occ.*, Munich, 1864. A. Paumier.

SÉGUR (Louis-Gaston de), prélat français, né à Paris en 1820, mort en 1881. Fils aîné du comte Eugène de Ségur et petit-fils, par sa mère, du comte Rostopchine, gouverneur de Moscou en 1812, il entra de bonne heure dans les ordres, devint auditeur de rote à Rome, prélat de la maison du pape et fut nommé, en 1856, chanoine-évêque du chapitre de Saint-Denis. Il était devenu complètement aveugle dans les dernières années de sa vie. Mgr de Ségur a été l'un des membres les plus actifs et les plus influents du parti clérical. Il s'est fait connaître par son ardeur de propagande, son injustice envers le protestantisme et ses tendances ultramontaines. Dans ses conférences et dans ses brochures, il soutenait avec un zèle infatigable la suprématie de l'Etat sur les droits de l'Eglise. Nous citerons de lui : *Opuscules*, 1862, 2 vol.; *la Piété et la vie intérieure*, 1863-1864, 4 vol.; *Instructions familières et lectures du soir sur toutes les vérités de la religion*, 1865, 2 vol.; *la Liberté*, 1869 ; *Mois du Sacré-Cœur*, 1872 ; *le Dogme de l'infaillibilité*, 1872 ; *le Jeune ouvrier chrétien*, 1876, etc.

SIMILITUDES ou Paraboles. Ces deux noms, presque synonymes, servent à désigner les nombreux récits allégoriques que les Evangiles attribuent à Jésus. Nous diviserons cet article en trois parties. Nous parlerons d'abord de la similitude ou parabole en général. Nous ferons ensuite une étude critique des similitudes des Evangiles. Enfin nous chercherons les règles de leur interprétation, nous exposerons leur herméneutique.

I. De la similitude en général. — Le mot parabole (παραβολή), en grec classique, n'implique pas nécessairement un récit. Aristote (*Rhétor.*, II, 20), a décrit très exactement la parabole et l'a distinguée de la fable. Elle n'était pour lui que le simple rapprochement de deux faits presque entièrement différents mais s'accordant sur un ou deux détails. « Si, pour prouver, dit-il, que les magistrats ne doivent pas être élus par la voie du sort, on disait : c'est comme si l'on avait recours au sort pour le choix des athlètes et si l'on prenait non pas ceux qui sont le

plus propres à combattre, mais ceux que le hasard aurait désignés, on ferait une parabole. » Dans le grec hellénistique le mot παραβολή prit un sens plus étendu. Il fut choisi par les Septante pour traduire l'hébreu **mâchâl**. Ceux-ci ont bien rendu quelquefois mâchâl par παροιμία, mais rarement (Prov. I, 1; XXV, 1; XXVI, 7, etc.). Le mot mâchal est susceptible de plusieurs définitions, et les écrivains bibliques l'ont employé dans un grand nombre d'acceptions diverses. Il désigne de courts proverbes (1 Sam. X, 12; XXIV, 13; 2 Chron. VII, 20); des prophéties mystérieuses (Nombres XXIII, 7, 18; XXIV, 3; Ezéch. XX, 49); des sentences obscures, des énigmes (Ps. LXXVIII, 2; Prov. I, 6); des métaphores (Ezéch. XII, 22); un adage en forme de comparaison (Ezéch. XVIII, 2); une description symbolique (Ezéch. XVII, 2 et suiv.; XXIV, 3-5); un poème en langage figuré (Ps. XLIX, 5; Esaïe XIV, 4; Job XXVII, 1), etc., etc. Les écrivains du Nouveau Testament ont, par suite, pris souvent le mot παραβολή dans des acceptions détournées de son sens primitif et véritable. Luc (IV, 23), appelle parabole un proverbe et Matthieu (XXIV, 32) donne ce nom à une simple comparaison sans récit allégorique. Dans l'épître aux Hébreux (IX, 2), ce mot est employé pour rappeler le caractère figuré des ordonnances lévitiques ou (XI. 19) tel détail prophétique de l'histoire des patriarches. Cependant, dans la langue hellénistique en général et dans les synoptiques en particulier le mot παραβολή désigne avant tout les récits allégoriques faits par Jésus-Christ; nous disons allégoriques, car il n'y a aucune différence essentielle entre l'allégorie et la parabole. Celle-ci n'est qu'un nom spécial des allégories du Christ. On peut cependant remarquer que l'allégorie proprement dite est plus transparente que la parabole. L'idée se laisse entrevoir derrière une forme qui n'a rien de vraisemblable. Dans la parabole la forme est plus solide; elle n'est pas un voile mais un corps, et il faut y distinguer précisément le corps et l'âme. Le corps c'est le récit; l'âme, c'est le sens caché, l'enseignement moral ou mystique que ce récit renferme. — Nous avons considéré les termes parabole et similitude comme à peu près synonymes. On peut cependant les distinguer. La parabole suppose toujours un récit; la similitude n'en implique pas nécessairement un. Une comparaison lui suffit. Elle n'est qu'une figure de rhétorique par laquelle on applique à un objet des traits de ressemblance empruntés à un sujet différent. La comparaison d'Aristote que nous citions tout à l'heure est plutôt une similitude qu'une parabole. Jésus a parlé souvent en paraboles et constamment en similitudes parce que son langage était constamment figuré. La comparaison était la forme même de son enseignement. Quand celle-ci reste une simple illustration de sa pensée, elle est une similitude (par exemple : la Porte étroite, la voie large, le vin nouveau et les vieilles outres, la pièce de drap neuf et le vieil habit, etc). Quand la comparaison forme un récit complet (le Semeur, l'Enfant prodigue, le Bon samaritain, etc., etc.), elle est une parabole. — Distinguons aussi la parabole de la fable. Celle-ci fait parler les animaux et des êtres inanimés. La parabole ne met en scène que des personnages agissant dans les circonstances ordinaires de la vie, et suivant les lois de leur nature. Elle a aussi une plus

haute portée morale que la fable, trop souvent égoïste et terre à terre dans ses conclusions. Enfin remarquons que la métaphore n'est qu'une parabole abrégée. « Les métaphores ne sont autre chose que des similitudes abrégées » (Bossuet, *Sixième avertissement*, 82; voir aussi Boileau, *Longin*, *Traité du sublime*, ch. 31. « Les paraboles et les comparaisons approchent fort des métaphores et ne diffèrent d'elles que sur un seul point »). Le mot παραβολή devint un mot latin, *parabola*, et peu à peu, il perdit son sens spécial. Il se généralisa et fut appliqué à toute espèce de discours. Au moyen âge *parabolare* signifiait simplement parler. — L'enseignement parabolique n'a pas été créé par Jésus-Christ. Les orientaux ont toujours parlé (Esaïe V, 1, etc.), et parlent encore en similitudes. Les rabbis contemporains de Jésus se servaient de ce mode d'enseignement. Les talmuds nous citent bon nombre de paraboles attribuées à Hillel, à Schammaï, à Gamaliel et aux docteurs célèbres de l'époque de Jésus-Christ. Il importe de dire ce qu'étaient ces similitudes et ce qui les distingue de celles du Christ. Pourquoi les rabbis parlaient-ils en paraboles? Etait-ce par condescendance pour le peuple, pour se faire comprendre de lui, lui donner un enseignement qui, s'il était resté abstrait, aurait été au-dessus de sa portée. Les juifs du moyen âge l'ont affirmé (Maimonide, *Porta Mosis*, p. 84), et il est certain que les paraboles de tel ou tel docteur citées par les guemaras sont en général faciles à comprendre. Mais jamais il n'est dit que les rabbis donnassent ces paraboles au peuple. Ils ne les enseignaient qu'à leurs disciples. Les docteurs de la loi affectaient de ne pas s'occuper de la foule, et se souciaient peu d'être compris d'elle. Au contraire, nous savons qu'ils tenaient à lui en imposer par des sentences qui restaient pour elle incompréhensibles (Matth. XXIII, 3. 4; Jean VII, 49). La parabole, loin d'être une accommodation à la faiblesse des petits, était, dans la bouche des rabbis, le plus élevé de tous les enseignements, quelque chose de supérieur et d'ésothérique. Elle avait un sens sublime et caché que les initiés seuls comprenaient. Dans la pensée de Jésus, fils de Sirach, par exemple (Ecclésiastique XXXIX, 2, 3; voir aussi XXXVIII, 38), la parabole, loin d'être à la portée des ignorants, leur est au contraire particulièrement inaccessible. Jésus, au contraire, s'est tourné vers les « pauvres en esprit, » il a voulu être compris d'eux, c'est pour eux qu'il a parlé en paraboles. Il s'est servi de ce mode d'enseignement pour se mettre à la portée des gens du peuple qui ne pouvaient saisir les vérités abstraites. Lui-même, du reste, nous le dira tout à l'heure.

II. Etude critique des similitudes de Jésus-Christ. — L'authenticité des paraboles de Jésus est hors de doute; la forme de ces petits récits est inimitable, et elle est partout d'une entière perfection. Il est remarquable que les évangiles apocryphes qui nous rapportent tant de miracles de Jésus inconnus des Evangiles canoniques ne se hasardent pas à raconter une seule parabole nouvelle. L'œuvre était trop difficile, l'invention était impossible. Les paraboles forment certainement la partie la plus authentique de l'enseignement si authentique lui-même des Evangiles synoptiques. Mais il faut reconnaître qu'elles ne nous ont pas toujours été conservées dans leur intégrité. La parabole du Repas

des invités, par exemple, n'est pas aussi simple dans l'Evangile de Matthieu (XXII, 2-14) que dans celui de Luc (XIV, 16-24). Le premier des évangélistes a introduit à la fin de son récit un détail qui lui est étranger sur la nécessité de mettre un habit de noces. De même la parabole des talents (Matth. XXV, 14-30) a été réunie par Luc à un débris de parabole perdue sur le départ d'un roi et la révolte de ses sujets (Luc XVIII, 12 — fin). Il est évident que Jésus a prononcé beaucoup plus de paraboles que nous n'en possédons et il est facile de voir que les Evangélistes ont fait un choix. Remarquons aussi que si Matthieu cite sept paraboles de suite (ch. XIII), il est cependant fort douteux que Jésus les ait prononcées telles quelles à la suite les unes des autres. Luc a reproduit trois d'entre elles et il a soin de les séparer (ch. VIII et ch. XIII). D'autre part Jésus a pu réunir deux ou trois brèves similitudes sur un même sujet, lorsqu'elles s'expliquent réciproquement. Il l'a fait sans doute pour les paraboles du levain et du grain de sénevé, du bien caché et de la perle de grand prix, de l'ivraie et des filets, de la brébis et de la drachme perdues. Il est encore à noter que les évangélistes nous donnent parfois les paraboles sans aucun lien avec ce qui les précède et ce qui les suit. Ainsi Matthieu, quand il rapporte la parabole des ouvriers de diverses heures (XX, 1 et ss.) ou Luc celle de l'économe infidèle (XVI, 10-13). L'un et l'autre ont leurs sujets de prédilection. Matthieu rapporte les paraboles dites du Royaume de Dieu, Luc celles qui renferment des exhortations à la charité, comme le Bon samaritain, qui rappellent la grâce de Dieu, comme l'Enfant prodigue, ou qui enseignent la prière comme le Juge inique, le Pharisien et le péager. Quant à Marc il n'a qu'une seule parabole inconnue des deux autres synoptiques, celle de la Semence jetée en terre (Marc IV, 26-29). — Une étude attentive des paraboles nous permet de les diviser en trois groupes dont chacun se rattache à une période importante du ministère de Jésus. Le premier groupe est précisément celui de Matthieu (ch. XIII), les paraboles du Royaume. Il ne faut pas les placer au début même du ministère de Jésus, mais seulement dans la première moitié. Jésus n'a pas débuté dans sa prédication par des paraboles. Le Sermon sur la montagne, c'est-à-dire les béatitudes, les lois et les promesses du royaume à venir, des préceptes faciles à comprendre, des figures d'une extrême simplicité, comme celle de la paille et de la poutre (Matth. VII, 3), de l'accord avec la partie adverse (Matth. V, 25), des raisins cueillis sur les épines et des figues sur des ronces (Matth. VII, 16), de la maison bâtie soit sur le roc, soit sur le sable (Matth. VII, 24-27), telle fut la première forme de l'enseignement de Jésus. Ce sont des similitudes au sens strict de ce mot, des métaphores, des embryons de paraboles, ce ne sont pas encore de véritables paraboles. Quand celles-ci parurent, les disciples s'en étonnèrent (Matth. XIII, 10). Cet étonnement suppose bien un mode d'enseignement nouveau dans la bouche de Jésus-Christ. Dans sa réponse Jésus nous dit pourquoi il s'est décidé à raconter des paraboles. Cette réponse nous est donnée sous deux formes différentes. D'après Matthieu (XIII, 13), Jésus dit : « Je leur parle en similitudes *parce qu'en* voyant ils ne voient pas et qu'en entendant, ils n'entendent ni ne comprennent. »

C'est-à-dire je suis obligé d'employer ce langage pour être compris de ce peuple ignorant, parce que jusqu'à présent il m'a vu, mais comme s'il ne me voyait pas, il m'a entendu, mais comme s'il ne m'entendait pas, car il ne m'a pas compris. (Marc IV, 12) et Luc (VIII, 10) ont fondu en une seule phrase la réponse de Jésus et une citation d'Esaïe qui la suit, et ils font dire au Christ : « Je leur parle en paraboles *afin qu'*en voyant, ils ne voient point..., etc. » Ἵνα au lieu de ὅτι, ce qui est évidemment une erreur de ces évangélistes. Les paraboles du Royaume prononcées alors sont au nombre de huit : 1° le Semeur (Matth. XIII, Marc IV, Luc VIII); 2° l'Ivraie et le bon grain (Matth. XIII); 3° le grain de sénevé (Matth. XIII, Marc IV); 4° la semence jetée en terre (Marc IV); 5° le levain (Matth. XIII); 6° le trésor caché dans un champ (Matth. XIII); 7° la perle de grand prix (Matth. XIII); 8° le filet jeté dans la mer (Matth. XIII). — Le second groupe de paraboles se place chronologiquement vers le milieu du ministère de Jésus-Christ. La plupart des récits qui le composent ne se trouvent que dans le troisième évangile; de plus, Jésus qui avait jusque là tiré presque toutes ses comparaisons de la nature les emprunte davantage à l'homme même et aux sentiments profonds de son âme. Enfin ces paraboles ne sont pas comme les premières insérées dans des discours au peuple ; elles font surtout partie de réponses directes de Jésus à ses interlocuteurs. Nous trouvons dans ce second groupe seize paraboles : 1° les deux débiteurs (Luc VII); 2° le serviteur impitoyable (Matth. XVIII); 3° le bon samaritain (Luc X); 4° l'ami venant à minuit (Luc XI); 5° l'homme dont les terres avaient beaucoup rapporté (Luc XII); 6° le festin de noces (Luc XII); 7° le figuier stérile (Luc XIII); 8° le grand souper (Luc XIV); 9° la brebis perdue (Matth. XVIII, Luc XV); 10° la drachme perdue (Luc XV); 11° l'enfant prodigue (Luc XV); 12° l'économe infidèle (Luc XVI); 13° Lazare et le mauvais riche (Luc XVI); 14° le juge inique (Luc XVIII); 15° le pharisien et le péager (Luc XVIII); 16° les ouvriers de diverses heures (Matth. XX). — Le troisième et dernier groupe de paraboles de Jésus date des derniers temps de son ministère. Il y parle de nouveau du Royaume de Dieu, mais à un point de vue eschatologique. Ce sont des similitudes presque toutes prophétiques. Nous en comptons six. 1° Les talents (Matth. XXV) ou les mines (Luc XIX); 2° les deux fils (Matth. XXI); 3° les vignerons (Matth. XXI, Marc XII, Luc XX); 4° les noces du fils du roi (Matth. XXII); 5° les dix vierges (Matth. XXV); 6° les brebis et les boucs (Matth. XXV). Il est remarquable que le quatrième Evangile ne renferme point de paraboles; mais il a des mots paraboliques qui rappellent la forme imagée de l'enseignement de Jésus : la source d'eau vive, le pain de vie, le cep et le vigneron; la lumière, le berger et la brebis. Les synoptiques nous offrent des expressions semblables lorsque Jésus dit à ses disciples : Vous êtes le sel de la terre, la lumière du monde (Matth. V, 13, 14), l'œil est la lumière du corps (Matth. VI, 22), etc., etc.

III. L'HERMÉNEUTIQUE DES PARABOLES. — Sur aucune partie de l'enseignement évangélique, l'interprétation ne s'est plus souvent égarée que sur les paraboles. Les pères de l'Eglise ont donné les premiers l'exemple des explications extravagantes. Le voyageur qui descend de Jérusa-

lem à Jéricho représente, dit Origène, l'âme qui quitte le ciel pour descendre dans le monde. Pour Ambroise, le grain de moutarde c'est Jésus-Christ, froment en tant qu'il fortifie, moutarde en tant qu'il afflige, la plus petite des semences quant à son abaissement, mais un grand arbre quant à sa sagesse. Au dix-septième siecle on expliquait la parabole de l'enfant prodigue en disant que les pourceaux sont les personnes qui croient à leur propre justice, et les gousses les prétendues bonnes œuvres; l'anneau qu'on met au doigt du fils représente l'amour de Dieu, etc., etc. Dans la parabole du bon samaritain l'hôtellerie était l'Eglise et les deux deniers représentaient les deux sacrements du baptême et de la cène. Le développement des sciences exégétiques, le sentiment du naturel et du vrai, le tact littéraire et religieux ont fait justice de ces explications. Cependant il y a encore des progrès à faire. Les commentateurs du dix-neuvième siècle qui se sont spécialement occupés des paraboles, Olshausen, Schleiermacher, Neander, Tholuck, n'ont pas toujours su éviter l'arbitraire et la fantaisie. Mais ce sont surtout les prédicateurs qui ont contribué et qui contribuent encore à répandre les fausses interprétations des paraboles. L'homilétique apprend trop souvent à allégoriser les textes et, quand le prédicateur s'adresse à une allégorie toute faite, il est tenté d'en presser les détails les plus insignifiants, pour en tirer des applications édifiantes. Les erreurs viennent précisément de ce qu'on veut trouver une intention dans chaque mot, un sens caché et un enseignement dans chaque détail. De nos jours, le théologien Lange s'est demandé sérieusement si nous n'avions pas, dans les paraboles du royaume, une histoire abrégée de l'Eglise. La parabole du semeur raconterait le fondement de l'Eglise, celle de l'ivraie et du bon grain nous mettrait en présence des hérésies des premiers siècles, celle du grain de sénevé nous représenterait l'Eglise devenue un grand arbre abritant les oiseaux du ciel (conversion des barbares). Avec la parabole du levain, nous aurions le tableau du moyen âge, la force d'expansion de la vérité chrétienne et sa puissance sur le monde. L'histoire du trésor caché dans un champ prophétiserait la Réforme qui fut d'abord comme l'Eglise véritable cachée dans l'Eglise visible. La similitude de la perle de grand prix symboliserait le développement du royaume de Dieu depuis le seizième siècle, et celle du filet jeté dans la mer, l'action que l'Eglise exerce par ses missions sur le monde resté encore païen. Nous n'insisterons pas sur ce qu'il y a de forcé dans de semblables explications. — La meilleure règle d'interprétation des paraboles a été donnée par saint Jean Chrysostome (*Hom. sur Matth.* 64). Le premier il montra que l'essentiel était de saisir l'idée générale. Quel est le but de telle similitude? Que veut-elle enseigner? Une fois ce sens général trouvé, tout le reste en dépend. Il ne faut pas chercher de sens nouveau dans les détails ni leur donner une importance qu'ils n'ont pas. Ils enrichissent le récit, le complètent, mais il ne faut pas leur demander d'autre enseignement que celui que donne la similitude prise dans son ensemble. Cette règle est excellente. Essayons de l'appliquer aux paraboles de Jésus. A ce point de vue exégétique, nous les diviserons en trois groupes. 1° les similitudes qui ne

sont que des exemples à imiter ou à éviter. Celles-là n'ont pas besoin d'interprétation spirituelle. Elles ne renferment pas de sens caché. Leur enseignement est à la surface et aucune traduction n'est nécessaire. Nous reconnaissons cinq de ces récits : Le bon samaritain, l'homme riche dont les terres avaient beaucoup rapporté, l'économe infidèle, Lazare et le mauvais riche, le pharisien et le péager. Il est évident pour nous que nous n'avons pas affaire ici à de véritables paraboles, car l'enseignement moral ressort de ces récits, sans qu'il soit nécessaire de les spiritualiser. 2° Dans le second groupe, nous plaçons les paraboles dont nous n'avons pas à chercher l'explication parce que Jésus-Christ nous la donne. Le semeur, l'ivraie et le bon grain, les filets sont expliqués par le Christ avec beaucoup de détails. Nous rangeons aussi dans cette catégorie les paraboles qu'il interprète d'un mot, d'un trait final, dont il donne la morale, si l'on peut s'exprimer ainsi. Par exemple, celle du vigneron : « Le règne de Dieu vous sera ôté et sera donné à une nation qui en portera les fruits ; » celle du festin de noces : « il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus ; » celle des dix vierges : « Veillez donc, car vous ne savez à quelle heure le maître viendra » (voir encore celles des deux fils, de la brebis et de la drachme perdues, du débiteur sans pitié, etc., etc.) 3° Dans le dernier groupe nous plaçons les paraboles dont le sens reste plus obscur et pour l'interprétation desquelles le contexte ne nous apporte que peu ou point de lumière. On ne saurait soumettre leur explication à des règles bien rigoureuses. Pour les comprendre, il faut se pénétrer des principes que nous rappelions tout à l'heure : La parabole est une ; l'exégète doit réunir les éléments du sujet en une impression générale. Pour cela, qu'il considère l'ensemble du récit et s'abandonne avec simplicité au sens objectif et total qu'il présente ; qu'il ramène les détails au point central, et subordonne toujours leur interprétation à l'idée-mère de la parabole. Il est vrai que Jésus-Christ en expliquant les similitudes du semeur, de l'ivraie et des filets, nous a donné le sens des plus minutieux détails (les oiseaux de l'air, les épines, etc.), mais il ne faut pas chercher dans cette exception une règle d'herméneutique : Les similitudes de l'enfant prodigue, des ouvriers de diverses heures, des talents, etc., renferment des idées générales très simples et celui qui se perdrait dans les détails de ces paraboles ferait évidemment fausse route. Nous irons plus loin : il y a des détails qu'il ne faut pas interpréter du tout. Il est certain que le fameux *compelle intrare* (Luc XIV, 23) n'a pas le sens qu'on lui a trop souvent donné et qu'il ne faut attacher aucune importance à ce terme dans l'explication de la parabole des invités. De même le mot : « Je te paierai tout » (Matth. XVIII, 26) et celui-ci : « Il fut livré à la torture jusqu'à ce qu'il eût payé tout ce qu'il devait » (verset 34), n'impliquent nullement que Dieu soit un créancier impitoyable ; cette interprétation serait en contradiction avec tout l'enseignement de Jésus. De même encore, dans la parabole des talents, il faut négliger le reproche adressé au maître par l'un des serviteurs (Matth. XXV, 24), et le fait que le talent mal employé est donné à un autre serviteur. Il est inutile de chercher dans ces deux versets un rapport

quelconque avec l'idée mère de la parabole des talents. — Voyez Lisco, *Die Parabeln Jesu;* Thiersch, *Die Gleichnisse Christi* 1867; 2e édit., Francf., 1875; Beyschlag, *Die Gleichnissreden des Herrn*, 1875; Danz, *Universal-Wœrterbuch*, p. 127, et supplément, p. 79; W. Mangold, *Populære Auslegung sæmmtlicher Gleichnisse Jesu Christi*, 3e édition, Leipzig, 1878; *L'herméneutique des Paraboles*, par Ed. Scherer, dans la *Revue de théologie* de Strasbourg, tome I; *De l'enseignement de Jésus-Christ*, par le même, tome VII; *De l'enseignement parabolique*, par Goguel, même *Revue*, même tome; Saint-Marc Girardin, *Cours de littérature dramatique*, passim; Claude, *La Parabole des noces; Sermons sur les paraboles*, par M. le pasteur Buisson; *id.*, par le pasteur Ollier; Westcott, *Introd. to the Study of the Gospels*, ch. VII; Dean Trench, *on the Parables*, Introd. Remarcks; Stier, *Die Worte des Herrn Jesu*, 3e édition, Leipzig, 1874.

EDM. STAPFER.

SOCIALISME. — Pour éviter tout malentendu, il nous faut essayer tout d'abord de tracer une ligne de démarcation aussi nette que possible entre le socialisme et le communisme, que l'on a souvent confondus. Le communisme remonte aux origines de l'humanité; il est l'état social de l'humanité primitive. A une époque relativement récente, environ quatre siècles avant notre ère, Platon, en réglant la vie sociale de la classe la plus importante de sa république idéale, a tracé le programme permanent du communisme. Celui-ci consiste tout simplement à abolir la propriété et la famille; les citoyens d'élite, qui ont pour mission de protéger la République, ne doivent rien posséder en propre, mais c'est à l'Etat de subvenir à leur subsistance; les enfants ne doivent pas connaître leurs parents, ils sont les enfants de l'Etat qui se charge de les élever; le mariage est saint et la fidélité conjugale est un devoir sacré; mais tous les mariages doivent être renouvelés chaque année par le sort. Tel est le thème sur lequel les communistes ont modulé leurs variations pendant des siècles. Pour n'en citer que les principaux, ce fut, en Angleterre, le chancelier Thomas Morus qui, tout en protestant contre l'application de sa théorie, traça le tableau le plus enchanteur de l'île d'« Utopie » (1518); un siècle plus tard (1637), ce fut le dominicain calabrais, Thomas Campanella, qui décrivit la « Cité du Soleil ». Ce furent, en France, J.-J. Rousseau (*Discours de l'inégalité des conditions sociales*, 1753; *Contrat social*, 1763); et Mably (*Législation ou principes des lois*, 1776), qui regardèrent la communauté de biens comme la condition de l'égalité humaine; Morelly (1775) qui consigna ses élucubrations dans le *Code de la Nature*, et qui du moins eut le mérite d'avoir pressenti le système décimal et d'avoir songé à créer des hôpitaux ainsi que des asiles pour la vieillesse. Mentionnons aussi les déclamations écrites et orales qui retentirent dans les journaux et les clubs de 1790 à 1793. Ce sont là des œuvres d'imagination issues de l'état défectueux de l'ordre de choses alors existant et témoignant d'aspirations sociales, encore bien vagues, vers un état meilleur. — Mais le communisme n'a pas seulement existé à l'état de théorie. A différentes reprises il en fut fait des essais d'application, tantôt paisibles et tantôt violents.

Parmi les premiers nous rangeons les esséniens et les thérapeutes, qui, les uns sur les rives de la Mer Morte et les autres au bord du lac Maréotis en Egypte, menèrent dans le célibat une vie ascétique et contemplative ; la première communauté chrétienne de Jérusalem qui, par une exagération enthousiaste du commandement de l'amour fraternel et dans l'attente du retour prochain du Christ, avait mis en commun ses espérances religieuses et ses biens temporels pour ne plus former qu'une famille de frères ; telle fut ensuite, à partir de l'année 330, la « vie en commun » des moines chrétiens ; telle fut aussi la théocratie puissante établie au Paraguay par les missions jésuites et devenue si florissante par par le travail collectif des indigènes (1608-1768) ; telle est encore la communauté mystique, mais laborieuse, des Frères moraves, fondée à Herrnhut en 1727, et qui compte actuellement, tant en Europe qu'en Amérique, quatre-vingt neuf maisons, renfermant plus de vingt mille adeptes. Ces associations, dominées par des idées religieuses, ont érigé en règle la communauté de biens, et un certain nombre d'entre elles ont supprimé la famille. Mais des tentatives semblables furent faites aussi en dehors de toute influence religieuse. Robert Owen (né en 1771, à Newton, dans le comté de Montgomery, où il mourut le 17 novembre 1858) fut en même temps le fervent apôtre et le malheureux expérimentateur de la communauté de biens ; sincère et désintéressé, il consacra son immense fortune de plus de douze millions à la poursuite de cette chimère. Après avoir réussi, à force de douceur, d'habileté et de prudence, à moraliser la population ouvrière du village de New-Lanark, près de Glasgow, il se crut appelé à une mission plus universelle. Dès 1812, il proclama l'irresponsabilité la plus absolue de l'homme, et en 1817, l'abolition de la religion, de la propriété et du mariage. D'abord accueilli avec enthousiasme, mais bientôt repoussé avec horreur par ses compatriotes, Owen se tourna vers les Etats-Unis (1824) ; mais, entrepris avec les éléments les plus disparates et les plus impropres à la colonisation, son essai de *New Harmony*, dans l'Etat d'Indiana, échoua, ainsi que celui qu'il fit trois ans plus tard à Orbiston, près d'Edimbourg. De même, Etienne Cabet (né à Dijon, le 2 janvier 1788, mort à Saint-Louis, Missouri, le 9 novembre 1856) a exposé son système communiste dans son « Voyage en Icarie » (1842), mais a éprouvé le plus désastreux échec dans l'application qu'il tenta d'en faire à Nauvoo, au Texas. — Le communisme violent est représenté en Allemagne, au seizième siècle, par le fanatique Thomas Münzer (1490-1525), et par le sanguinaire Bockelson, dit Jean de Leyde (1510-1535). En France, à la fin du dix-huitième siècle, il a pour défenseur François-Noël (dit Gracchus) Babeuf, né à Saint-Quentin, en 1764. Sous prétexte de fonder le règne du bonheur commun et de l'égalité matérielle et intellectuelle, Babeuf avait excité chez les mécontents de toutes sortes des convoitises qu'il se proposait d'assouvir par la spoliation et l'assassinat des riches. Il avait réuni dix-sept mille conjurés autour de lui et allait mettre son projet à exécution, lorsqu'il fut trahi par l'un d'eux, arrêté le 10 mai 1796, condamné à mort et décapité à Paris, sur la place du Change, le 26 mai 1797. — Les membres de la

Commune de 1871, les socialistes révolutionnaires, les collectivistes et les anarchistes revenus depuis 1880 de la Nouvelle-Calédonie, le parti communiste qui depuis quelques années fait trembler l'empire d'Allemagne, sont les héritiers et les continuateurs de Babeuf. — Autre chose est le socialisme. Le terme de socialisme est d'origine récente. Malgré la revendication de Pierre Leroux, qui prétend « avoir forgé ce mot par opposition à *individualisme* qui commençait à avoir cours » (*La Grève de Samarez*, 1863, liv. I, chap. XXXXII), c'est bien Louis Reybaud (né à Marseille le 15 août 1799, mort à Paris, le 28 octobre 1879) qui en est l'inventeur. Car tandis que Pierre Leroux n'avait fait paraître son *Essai sur l'Egalité* qu'en 1837, et son livre *De l'Humanité* qu'en 1840, Louis Reybaud avait employé ce mot dès 1836, en publiant dans la *Revue des Deux-Mondes*, de 1836 à 1838, une série d'articles intitulés *Socialistes modernes*, et réunis pour la première fois en un volume en 1840. — Si l'expression « socialisme » acquit rapidement le droit de cité dans notre vocabulaire, on est loin d'être d'accord aujourd'hui même sur le sens qu'il faut y attacher. Louis Reybaud appelle « socialistes modernes » les chefs d'écoles qui, depuis le commencement de notre siècle jusqu'à l'époque où il écrivait, avaient proposé un plan de réorganisation sociale; l'épithète qu'il emploie, semble impliquer qu'à son avis il y aurait eu des socialistes antérieurement. — Pierre Leroux entend par socialisme « une organisation politique dans laquelle l'individu serait sacrifié à la société »; ce serait la suppression de la personnalité, de la liberté et de la propriété de chacun, au profit de je ne sais quelle personne collective. Cette conception, bien vague et bien diffuse, ressemble fort au communisme, et nous transporte d'emblée dans le domaine des chimères. — Dans ses *Mélanges politiques et littéraires* (1841), Lamennais (né à Saint-Malo le 19 juin 1782, mort près de Ploërmel, en 1854) désigne, sous le nom de *socialistes*, les partisans de la réforme sociale, et sous celui de *socialisme*, la tendance générale des « républicains d'action » qui ont vécu immédiatement après 1830. — Voici la définition que le *Dictionnaire de l'Académie*, édition de 1878, donne du socialisme : « Doctrine des hommes qui prétendent changer l'état de la société et la réformer sur un plan tout à fait nouveau. » Cette définition est beaucoup trop générale; de plus, elle donne à entendre que toute réforme et tout progrès, toute suppression d'abus, toute tentative d'améliorer le sort des hommes et des peuples, en abandonnant les sentiers battus de la routine, serait du socialisme. — La définition de Littré est encore moins heureuse : « Système qui, subordonnant les réformes politiques, offre un plan de réformes sociales. » A ce compte, non seulement tout homme privé, mais encore tout gouvernement qui proposerait des moyens nouveaux en vue de procurer aux citoyens une plus grande somme de bien-être et d'indépendance, serait socialiste au premier chef. — Il importe de préciser davantage et de fixer le sens du mot de « socialisme », car ce terme est devenu extrêmement élastique, parce qu'à l'origine on a oublié de convenir de sa signification, de sorte que chacun lui a donné celle qui était le plus à sa propre convenance. — Le socialisme est né de l'état de choses qu'on est convenu d'appeler

la *question sociale* ou le *problème social*. Or, cet état de choses n'existe que depuis le dix-neuvième siècle, puisqu'il est une conséquence du principe de la liberté et de l'égalité proclamé par la révolution de 1789. Le problème social consiste dans le désaccord du *capital* et du *travail*, dans la guerre sourde que se font les capitalistes et les prolétaires. Quelle que soit d'ailleurs la forme qu'il affecte, le socialisme se propose de régler d'une manière plus équitable les rapports des capitalistes et des travailleurs, par une détermination nouvelle des lois du travail. A cet effet, tous les socialistes invoquent le concours de l'État. — Le socialisme n'est pas une doctrine, mais une tendance qui a toujours en vue l'amélioration du sort de la classe ouvrière, et qui se traduit par un certain nombre de systèmes. Tant qu'il reste à l'état de théorie, le socialisme est une branche de l'économie politique et fait partie du domaine de la science ; lorsqu'il entre dans la vie active, il est parfaitement légitime aussi longtemps qu'il respecte les lois de l'Etat ; mais du moment qu'il les transgresse, il se met lui-même hors la loi. Tandis que le communisme aspire à produire l'égalité parfaite en passant le niveau sur l'humanité, le socialisme prend la société telle qu'elle est et tente de perfectionner les conditions de son existence ; néanmoins, ainsi que le prouvera l'exposé qui va suivre, un certain nombre de systèmes socialistes offrent d'incontestables points de contact avec le communisme. — C'est en France que le socialisme a d'abord vu le jour; il y a revêtu quatre formes différentes. Au commencement du dix-neuvième siècle, deux hommes extraordinaires, dont l'un vivait à Marseille et l'autre à Paris, travaillèrent simultanément, mais à l'insu l'un de l'autre, à résoudre le problème social : ce furent Fourier et Saint-Simon. Ordinairement, on regarde Saint-Simon comme le premier promoteur du socialisme. C'est là une erreur que les historiens de ces doctrines ont probablement commise parce que l'école de Saint-Simon a fait d'abord plus de bruit que celle de Fourier, qu'elle s'est éteinte longtemps avant cette dernière, et enfin parce qu'après la dissolution du saint-simonisme, un grand nombre de ses adeptes passa dans les rangs du fouriérisme. Sans doute Saint-Simon a publié plusieurs écrits avant Fourier, mais tous ces ouvrages appartiennent à l'ordre philosophique et politique, et ce n'est en réalité que dans son « Catéchisme des industriels » (quatre cahiers de 1823-1824) qu'il aborda la question sociale. Fourier, d'autre part, a, dès 1808, fait imprimer à Lyon, sans nom d'auteur, sa « Théorie des quatre mouvements » ; et cet ouvrage contient déjà le résumé de tout le système que l'auteur développa en 1822, c'est-à-dire un an avant la publication du premier cahier du Catéchisme, dans son « Traité de l'Association domestique agricole ». Il n'y a donc pas à hésiter : c'est bien à Fourier qu'appartiennent les honneurs de la priorité. — Charles Fourier, né à Besançon le 7 avril 1772, resta jusqu'à sa mort (10 octobre 1837) simple commis dans une maison de commerce de Marseille. A la base de son système, il place l'idée de Dieu, dont la volonté se manifeste par l'attraction universelle ; de là quatre mouvements : le mouvement matériel ou l'attraction du monde découverte par Newton ; le mouvement organique ou l'attraction dans les propriétés des substances ;

le mouvement intellectuel, c'est-à-dire l'attraction des passions et des instincts; enfin le mouvement social ou l'attraction de l'homme vers sa haute destination. L'attraction vient de Dieu, elle est la loi des hommes comme elle est celle des mondes. La destinée de l'homme est d'être heureux sur la terre, et le devoir de la société est de le placer dans les conditions les plus favorables pour réaliser le bonheur. Si ce but n'est pas encore atteint, c'est parce que l'ordre social actuel est incompatible avec l'entier essor de nos facultés et de nos penchants. Pour devenir heureux, il ne faut pas que l'homme résiste à ses passions ni qu'il les comprime; il doit au contraire y céder et se laisser diriger par elles, car elles sont une boussole que Dieu a mise en nous. Ce n'est pas le cœur humain qu'il faut essayer de changer, c'est un nouveau milieu qu'il faut créer aux hommes. Et voici pourquoi : selon Fourier, il y a chez l'homme douze passions fondamentales, qui ont trois buts déterminés : 1° Les passions des cinq sens produisent la santé et la fortune; 2° les quatre passions affectives qui sont l'amitié, l'ambition, l'amour et le familisme ou lien de parenté, produisent l'association des hommes en groupes selon les affections; 3° les trois passions rectrices qui sont l'émulation, le besoin de changer de travail et l'enthousiasme (cabaliste, papillonne et composite) engendrent la distribution régulière ou mécanisme des groupes. Or, c'est du jeu régulier et libre des passions que naît l'unité d'action et de mouvement, l'*harmonie*. — Le nouveau milieu, que Fourier appelle de tous ses vœux, serait créé par le régime de l'association. Voici comment se le représente notre auteur : sous l'empire de l'attraction des passions, les membres de la commune sociétaire se constitueraient en *groupes* de 7 à 9 personnes; 24 à 32 groupes formeraient une *série;* 8 à 10 séries formeraient une *phalange* composée de 1,500 à 1,800 personnes et résidant dans un *phalanstère.* Sous ce nom, Fourier désigne un vaste bâtiment de plusieurs centaines de toises de front, s'avançant en ailes sur les côtés et replié sur lui-même de manière à former en se doublant des cours élégantes et spacieuses, séparées par des couloirs sur colonnes qui relieraient ensemble les différents édifices; une rue-galerie au premier étage régnerait tout autour des bâtiments et offrirait toutes les facilités pour circuler et se rendre aux ateliers de travail et aux réunions. Dans le phalanstère tout serait arrangé pour un genre de vie agréable et indépendant, commun ou isolé au choix de chacun. Chaque phalange cultiverait un domaine d'une lieue carrée environ. Cette exploitation ne serait pas l'équivalent de la communauté de biens; car ce domaine serait constitué par une *association* de propriétés librement mises ensemble par les propriétaires limitrophes, pour être livrées à une exploitation unique qui serait beaucoup moins dispendieuse que l'exploitation distincte de chacune d'elles; ainsi associées, les propriétés rapporteraient le triple ou le quadruple de leur revenu actuel, et Fourier n'hésite pas à promettre un intérêt de 15 p. 100. Au moment de la remise de sa terre, chaque propriétaire la ferait estimer et recevrait en échange un titre actionnaire dont il toucherait le dividende. En régime sociétaire, l'attraction passionnée donnerait du charme au travail, puisque chacun ne vaquerait qu'aux occupations de

son choix. Par suite de la combinaison des forces et de l'exploitation unitaire du sol, la production serait immense; il n'y aurait plus de privations, car tous pourraient arriver à l'aisance et même à la fortune; le capitaliste et le travailleur concluraient la paix et chacun percevrait sa part légitime du produit général. Pour opérer avec justice cette répartition des bénéfices, on tiendrait compte du *capital* qui comprend tout moyen d'action, aussi bien la terre que l'instrument, du *travail* qui consiste en tout exercice des facultés de l'homme, et du *talent* qui est l'emploi supérieur de ces mêmes facultés, l'habileté dans le travail. Ces trois facteurs représentent les individus dans tous leurs moyens de production, et par conséquent dans tous leurs droits à la consommation. Chaque membre de la phalange devrait, autant que possible, participer aux intérêts des trois catégories. Tandis que dans le régime morcelé le capitaliste, le travailleur et l'homme de talent se rançonnent tour à tour suivant les mouvements irréguliers de la concurrence, en régime sociétaire le revenu serait social avant d'être individuel; il serait dressé un inventaire régulier de la somme des produits de l'association, et le revenu net serait réparti au prorata des capitaux engagés par chacun et de la part que chacun aurait prise à la production comme travailleur ou comme homme de talent. De là trois parts, dont la première de 4 douzièmes serait destinée à servir les intérêts du capital; la seconde, de 5 ou 6 douzièmes, à rétribuer le travail, et la troisième, de 3 ou 2 douzièmes, à être répartie en primes au talent; dans la répartition de la part du travail, Fourier voudrait donner la plus forte récompense aux travaux de première nécessité qui, généralement, sont aussi les plus répugnants; viendraient ensuite les travaux simplement utiles et enfin les travaux d'agrément; de cette manière, la pauvreté disparaitrait, et l'on verrait s'établir l'*harmonie universelle*. La rétribution des hommes de talent serait très facile, puisque ceux-ci occuperaient déjà dans la phalange des positions dignes de leur mérite. Quant au talent supérieur, qui est le génie, c'est l'humanité entière qui lui décernerait sa récompense par la voix d'un jury siégeant dans la métropole du monde. — Avant de prendre congé de Fourier, nous ferons observer que l'étrange position faite à la femme et l'éducation préconisée pour l'enfance dans le *monde harmonien,* aboutissent directement à l'abolition de la famille; de ce chef, ce système présente un point de contact évident avec le communisme. — La foi de Fourier en l'infaillibilité de sa théorie était inébranlable. Béranger en donne cette preuve caractéristique: dans un de ses écrits, Fourier avait donné rendez-vous à midi, dans son domicile, à l'homme fortuné qui voudrait bien lui confier un million pour l'installation du premier phalanstère; pendant dix ans, Fourier rentra chaque jour chez lui exactement à l'heure de midi, dans l'espoir de trouver son riche inconnu..., mais ce fut en vain..Cependant il put se réjouir un moment d'avoir trouvé son homme. Baudet-Dulary, qui s'était enthousiasmé de son système, mit à sa disposition pour un essai son domaine de 500 hectares, sis à Condé-sur-Vègres. On commença vivement à défricher, à cultiver et à bâtir, mais tout à coup les fonds manquèrent, et l'expérience ne put avoir lieu. Cette aventure faillit

tuer le fouriérisme (1833). Ce fut M. Victor Considérant (né à Salins, Jura, le 12 octobre 1808) qui le releva, et devint le chef de *l'école sociétaire*. Tout en acceptant d'une manière générale le système de Fourier, il ne se laissa pas river à sa doctrine, car il croyait à la possibilité de réaliser des progrès dans la voie ouverte par le maître ; c'est dans ce but que, de 1836 à 1843, il rédigea *la Phalange*. Il eut le mérite de comprendre que la tâche qui incombait à son époque et à son école, au milieu de la lutte des partis politiques, était d'améliorer la condition sociale du *peuple*. Dès 1839, il attira l'attention sur la contradiction flagrante qui existait entre la distribution des richesses et les aspirations du prolétariat, et recommanda comme seule solution possible du problème d'admettre le principe que l'homme ne possède légitimement que ce qu'il a produit par son travail. Devenue de plus en plus militante, l'école sociétaire contribua pour une large part à faire du prolétariat une puissance politique et à amener la révolution sociale de 1848, basée sur la contradiction qui existait entre la position faite au prolétariat et les idées de liberté et d'égalité. Après s'être efforcé en vain de faire accepter la théorie de Fourier par l'Assemblée nationale, M. Considérant s'éclipsa, et peu à peu l'école sociétaire s'évanouit. — Le comte Claude-Henri de Saint-Simon, né à Paris, le 17 octobre 1760, mort le 19 mai 1825, était le petit-fils du célèbre auteur des *Mémoires*. Après avoir combattu aux côtés de Washington et s'être inutilement efforcé de gagner le vice-roi du Mexique à la cause du percement de l'isthme de Panama, il revint en France, perdit toute sa fortune par suite de la révolution, spécula pendant sept ans sur les biens nationaux et consacra les 144,000 francs, qu'il avait gagnés, à refaire son éducation à l'âge de quarante ans. Depuis 1802 jusqu'à sa mort, il vécut dans la plus grande gêne, et ne fut soutenu (sauf un seul jour) que par la foi en sa mission providentielle. Saint-Simon n'a pas édifié un système complet ; nous ne trouvons chez lui que des pensées détachées, des lueurs et des pressentiments. Les deux ouvrages dans lesquels il a consigné ses idées sociales sont : le *Catéchisme des industriels* et le *Nouveau Christianisme*. Dans le premier, Saint-Simon s'occupe de la classe industrielle, et par ce nom il désigne tous les travailleurs qui, par leurs métiers ou leur industrie, coopèrent à la production et à la distribution des richesses. Dans l'organisation actuelle de la société, la classe industrielle est la moins considérée ; désormais elle doit occuper le premier rang, parce qu'elle est la plus utile et la plus importante de toutes. La tranquillité et la prospérité publiques ne seront assurées que lorsque ce seront les plus importants d'entre les industriels qui administreront la fortune du pays ; en les appelant à ces fonctions, le roi rendra l'immense majorité de ses sujets plus heureux ; autrefois il s'appelait le premier soldat du royaume ; à l'avenir, il en sera le premier industriel. — Dans le *Nouveau Christianisme*, notre auteur fait un pas de plus en envisageant la société au point de vue de l'inégalité de la fortune. Les hommes, dit-il, doivent se conduire en frères les uns à l'égard des autres, tel est le principe chrétien. Appliqué à la société moderne, voici quelle doit être la nouvelle formule de ce principe : la religion doit diriger la société vers l'amélio-

ration la plus rapide possible de l'existencé morale et physique de la classe la plus pauvre. C'est là le but du christianisme ; car le seul moyen d'obtenir la vie éternelle est de travailler dans cette vie à l'accroissement du bien-être de l'espèce humaine, et les seules institutions légitimes sont celles qui se proposent de réaliser cet idéal. Pour y atteindre, toutes les classes et toutes les institutions sociales doivent être organisées d'après le principe de la morale chrétienne ; au clergé surtout d'enseigner que plus le sort des pauvres s'améliorera, plus aussi le bonheur réel des riches ira en augmentant ; alors la dernière classe sortira de son apathie religieuse, car elle ne pourra plus être indifférente envers une religion qui s'occupe sérieusement d'améliorer sa condition. — Les idées émises par Saint-Simon avaient si peu de précision qu'elles laissaient le champ libre aux élucubrations de ses disciples ; de là vient que la doctrine saint-simonienne est très différente de l'enseignement de Saint-Simon. La carrière du saint-simonisme embrasse sept années et se divise en cinq périodes. 1° De 1825 à 1826, il eut pour organe *le Producteur*, dans lequel il se borna à développer l'idée fondamentale du « Catéchisme des industriels » ; ce journal cessa de paraître faute de fonds. 2° De 1828 à avril 1830, Bazard (mort le 29 juillet 1832, dans sa quarantième année), stimulé par Enfantin (né à Paris, le 8 février 1796, mort le 31 mai 1864), exposa la doctrine de Saint-Simon, avec force amplifications. A la place de la routine qui consiste dans l'exploitation de l'homme par l'homme, il affirma le droit nouveau : « à chacun suivant sa capacité, à chaque capacité suivant ses œuvres, » d'après lequel se formera l'organisation pacifique et la classification des travailleurs. La propriété que Saint-Simon (*Opinions*, 1818) voulait « constituer d'une manière telle que le possesseur soit stimulé à la rendre la plus productive possible », fut sensiblement entamée par la suppression du droit d'héritage; car tous les biens doivent retourner au chef de la doctrine, au *Père*, qui réunira les attributions temporelles et spirituelles : c'est lui qui élèvera et dotera les enfants, qui répartira la fortune sociale en instruments de travail. Au point de vue religieux, le saint-simonisme afficha le panthéisme le plus décidé : « Dieu est un, Dieu est tout ce qui est, tout est en lui, tout est par lui, tout est lui. » Saint-Simon est le Sauveur attendu ; il a résumé Moïse et Jésus-Christ, il sera dans l'avenir le chef de la religion. Sur les ruines de l'antique dualisme de la lutte de l'esprit contre la chair, vient s'établir la réconciliation des deux principes ainsi formulée : « Sanctifiez-vous dans le travail et dans le plaisir ! » 3° D'avril 1830 à novembre 1831. A la suite des conférences de la rue Taranne et de leur publication dans l' « Exposition de la doctrine », on s'adressa de nouveau au grand public par la voie d'un journal hebdomadaire, *l'Organisateur* ; après avoir paru d'abord seul, et, depuis le 18 janvier 1831, concurremment avec *le Globe*, il s'effaça au mois d'août devant ce dernier qui devint le nouvel organe quotidien du saint-simonisme, et vécut jusqu'au 20 avril 1832. Au printemps de l'année 1831, l'église saint-simonienne fut à son apogée ; les recrues furent nombreuses et choisies; on se constitua en famille dans la rue Monsigny ; on propagea journellement l'enseignement dans la salle Taitbout, à l'Athénée, rue

Taranne et rue Monsigny; il y eut des prédications spéciales pour les ouvriers, pour les artistes et pour les savants; cinq églises s'étaient déjà fondées en province : à Toulouse, Montpellier, Lyon, Metz et Dijon. 4° Mais alors (19 et 21 nov. 1831) eut lieu une rupture éclatante entre les deux chefs. Enfantin exploita la théorie de la réhabilitation de la chair, et, sous prétexte d'émanciper la femme, ne craignit pas de professer la plus grossière sensualité dans son rêve malsain du couple-prêtre. Bazard, profondément attristé, se sépara de lui et fut suivi dans sa retraite par la plupart des membres les plus éminents de l'association. 5° Bientôt les réunions publiques de Taitbout devinrent tellement extravagantes que la police dut les interdire; en même temps *le Globe* disparut par suite de l'épuisement des finances et la famille de la rue Monsigny fut dissoute. Les derniers saint-simoniens trouvèrent un asile à Ménilmontant, dans une propriété d'Enfantin; mais, au bout de quelques mois, ils en furent arrachés pour comparaître devant la cour d'assises, le 27 août 1832; là, grâce surtout à la forfanterie d'Enfantin, ils s'entendirent condamner à l'emprisonnement, en vertu de l'article 291 du Code pénal. — Pour résoudre le problème social, M. Louis Blanc (né à Madrid, le 28 oct. 1813) préconise *l'organisation du travail.* Il estime que le vrai motif du malaise social est la concurrence; car, pour les ouvriers, elle est un système d'extermination; pour la bourgeoisie, une cause d'appauvrissement et de ruine. Pour remédier à cet état de choses, voici comment il propose d'organiser le travail : c'est à l'Etat de faire concurrence à tous les producteurs et d'absorber successivement et pacifiquement les ateliers individuels. A cet effet, il n'a qu'à créer, de ses propres deniers, pour les branches les plus importantes de l'industrie, des *ateliers sociaux* dont il rédigera les statuts et surveillera le fonctionnement; il y appellera d'une part les ouvriers qui offriront des garanties de moralité, et, d'autre part, les capitalistes auxquels il garantirait sur le budget l'intérêt de leur apport. Pour réaliser la solidarité dans une même industrie, il y aura un atelier central dont les autres ateliers relèveront en qualité de succursales, et les industries de toutes sortes deviendront solidaires les unes des autres. Pour la première année, le gouvernement réglera la hiérarchie des fonctions, et dans la suite celle-ci sortira du principe électif. A la fin de chaque année, il sera dressé un inventaire et les bénéfices seront divisés en trois parts : la première sera répartie par *portions égales* entre les membres de l'association, car l'inégalité des aptitudes ne doit pas aboutir à l'inégalité des droits, mais seulement à celle des devoirs; la seconde sera destinée à l'entretien des vieillards, des malades, des infirmes et à l'allégement des crises; la troisième sera consacrée à fournir des instruments de travail à de nouveaux membres, ce qui équivaut au crédit. De cette manière l'Etat se rendra peu à peu maître de l'industrie, il sera le banquier social des pauvres et détruira la concurrence par l'association dont il sera le protecteur suprême. — Il ne faut pas confondre les *ateliers sociaux* préconisés par M. Louis Blanc avec les *ateliers nationaux* institués par le gouvernement provisoire dans le but de procurer du travail aux ouvriers inoccupés; il est vrai que les ateliers nationaux devaient en partie leur origine à l'in-

fluence des idées de M. Louis Blanc, mais par l'agglomération des ouvriers et par leur contact continuel et exclusif, ils érigèrent le prolétariat en parti politique et amenèrent, après leur dissolution, les sanglantes journées de juin. — Pierre-Joseph Proudhon (né à Besançon le 15 juillet 1809, mort à Passy le 26 janvier 1865), propose de réorganiser la société par *l'organisation du crédit*. Il part de cette idée que « la propriété, c'est le vol. » Ce mot paradoxal, qui a soulevé de grandes colères, n'a pas dans l'intention de Proudhon le sens qu'on lui a souvent attribué et qu'on est tenté de lui donner au premier abord. Proudhon prend le terme de propriété dans un sens à part. De nos jours, dit-il, il n'y a plus de propriétaires dans le vrai sens du mot, tels qu'ils existaient dans la société romaine ou féodale; alors ils étaient à eux-mêmes la production, la circulation et le débouché; ils vivaient en soi, par soi et pour soi. Mais dans la société moderne chaque citoyen possède le droit au travail, c'est-à-dire la garantie du travail, le droit d'être toujours occupé dans son industrie, moyennant un salaire fixé d'après le cours normal; or, le droit au travail est la négation et le principe destructeur de la propriété, car le seul revenu légitime, c'est le juste salaire qui soit égal au produit. — Par la *propriété*, Proudhon entend *le revenu net* qui, selon lui, n'existe que par la servitude, l'usure, la rente; c'est « la pension que le travailleur fait à l'oisif ». Le vol consiste dans les bénéfices que le maître réalise sur l'ouvrier et dans les retenues qu'il fait sur son salaire. Le patron, à son tour, est dépouillé par d'autres, tant et si bien qu'on arrive enfin à un petit nombre de privilégiés qui profitent de toutes les retenues et n'en subissent aucune, par cette raison qu'ils ne travaillent pour personne. Proudhon n'attaque pas la propriété, telle qu'on l'entend ordinairement; il ne s'adresse qu'au privilège. Il ne veut pas la dépossession et l'expropriation, mais il proclame l'abolition du *domaine de propriété;* il distingue la possession du *domaine*, le droit d'user du droit d'abuser. La propriété c'est le vol, parce qu'elle est le droit d'abuser ou la non-réciprocité. Pour abolir cette espèce de vol, il faut l'universaliser en établissant des obligations réciproques et en définissant la solidarité naturelle. Car on ne vit pas de la propriété, mais des relations avec la société, c'est-à-dire de la circulation générale des produits, de l'échange. Pour devenir équitables et acquérir un fonctionnement stable et régulier, les relations sociales doivent être réglées d'après le principe de la réciprocité. Le règne du monopole et du parasitisme doit finir, et nul à l'avenir ne doit pouvoir vivre que des fruits de son travail. Pour atteindre à ce but, il s'agit d'augmenter à l'infini le travail; ce sera du même coup augmenter la production et par conséquent la richesse. Pour cela il faut donner au crédit une base si large qu'aucune demande ne l'épuise; créer un débouché qu'aucune production ne comble; organiser une circulation pleine et régulière qu'aucun accident ne trouble; supprimer tout impôt; faire que toute marchandise devienne monnaie courante, et abolir la royauté de l'or; car l'or n'est qu'une marchandise particulière qui a usurpé le monopole de la circulation et se fait payer par des escomptes et des intérêts son privilège de servir d'instrument des échanges. En appliquant le principe de réciprocité l'on arriverait,

sans communisme et sans terreur, mais du plein gré de tous les citoyens, à augmenter constamment la fortune publique et le bien-être des familles, à satisfaire la bourgeoisie et le prolétariat et à transformer la propriété; on émanciperait le travail et l'on soumettrait le capital. — Mais comme la propriété, c'est-à-dire le privilège, est le veto mis sur la circulation par les détenteurs de capitaux et d'instruments de travail, Proudhon propose d'organiser le crédit et voici comment : le crédit doit être gratuit, car l'intérêt et la rente sont des pratiques féodales qui doivent disparaître. Chaque produit du travail doit devenir une monnaie courante et être représenté par un papier de crédit; car créditer ne doit plus signifier prêter, mais échanger, et la Banque doit devenir un organe de crédit. Tout le problème de la circulation consiste à généraliser la lettre de change en la réduisant à ses qualités essentielles qui sont le change, l'acceptation et la provision; il consiste à faire de la lettre de change un titre anonyme payable à vue et échangeable à perpétuité, mais seulement contre des marchandises et des services, à *gager* le papier de banque par des produits. La Banque de France devrait être transformée en une *banque nationale d'échange*, placée sous la surveillance de l'Etat et dirigée par des délégués de toutes les industries. Cette banque n'aurait pas de capital et ne demanderait aucune mise de fonds; tous les citoyens seraient invités à en faire partie; chaque adhérent y aurait un compte ouvert dans la mesure de son crédit réel, à la seule condition de s'engager à recevoir en tout payement le papier de crédit de la Banque; ce papier social représenterait non la monnaie, mais les divers produits des membres de l'association et remplacerait la monnaie comme moyen d'échange; la Banque ferait ses opérations sans intérêt et ne prélèverait pour son travail qu'un faible escompte de 1 p. 100 l'an, commission comprise. Avec ce système, le capital deviendrait superflu et la rente serait annihilée, sauf à rembourser le capital par annuités; la propriété ainsi rachetée reviendrait en toute souveraineté au laboureur qui jusqu'ici n'était que fermier et locataire; l'or et l'argent deviendraient inutiles et seraient peu à peu retirés de la circulation, et la liquidation sociale serait accomplie. — Pour aboutir à ce résultat, la tâche du gouvernement se réduirait à décréter la fondation de la banque d'échange et à arrêter la valeur de toutes les marchandises et de tous les travaux d'après le prix de revient du jour qui précéderait la promulgation du décret. Quoique Proudhon se défende vivement dans plusieurs de ses écrits d'avoir jamais invoqué l'intervention de l'Etat, il n'en a pas moins, à maintes reprises, fait appel à son concours. Comme mesure transitoire, Proudhon propose d'établir temporairement l'impôt sur le revenu. Le 11 juillet 1848, il présenta à l'Assemblée nationale une proposition formulée en ce sens; mais, sur le rapport fait par Thiers, au nom du comité des finances, le 26 juillet, et après un discours violent prononcé par l'auteur le 31, sa proposition fut repoussée par 691 voix contre 2. — Alors il tenta de mettre lui-même sa théorie en pratique. Le 31 janvier 1849, il fonda la banque du peuple dont le but social était d'assurer le travail et le bien-être à tous les producteurs, en les organisant les uns à l'égard des autres comme principe et fin de la pro-

duction, en d'autres termes : comme capitalistes et comme consommateurs. En six semaines, le chiffre des adhérents s'éleva à près de 20,000; mais, dès le 28 mars, Proudhon s'enfuit à Genève, pour échapper à trois ans de prison, auxquels il venait d'être condamné pour délit de presse, et les bureaux de la Banque furent fermés par l'autorité. Dans ses « Confessions d'un révolutionnaire », Proudhon déclare que « les trois mois de janvier, février et mars 1849, pendant lesquels le principe du crédit gratuit a été concrété et jeté dans la conscience publique par la banque du peuple, ont été le plus beau temps de sa vie et qu'il les regardera toujours comme sa plus glorieuse campagne. »

Il y a juste quarante ans que le socialisme a fait sa première apparition en Allemagne. Son premier représentant, du reste tout théorique, est le prussien Rodbertus-Jagetzow, qui publia en 1842 son *Exposé de notre situation économique*. Cet auteur s'appuie, d'une part, sur le principe posé par l'écossais Adam Smith : « le travail est la source de la richesse et l'unique mesure de la valeur, » et d'autre part, sur l'affirmation suivante émise par l'anglais Ricardo pendant la lutte passionnée qu'il soutint contre l'aristocratie foncière : « les biens sont uniquement le produit du travail. » D'après Rodbertus, la propriété subira une véritable purification quand chacun participera à la production générale dans la mesure de son travail personnel ; pour atteindre à ce but il propose de maintenir le principe du salaire, sauf à y faire apporter par l'Etat certaines modifications qui élèveraient, en raison directe du revenu national, la part qui revient à la classe ouvrière. — Cependant le socialisme commença, même avant la tourmente de 1848, à pénétrer dans l'esprit des masses; mais il n'y trouva guère d'écho que depuis l'énergique impulsion que lui imprima l'israélite Ferdinand Lassalle (né à Breslau le 11 avril 1825). On peut se faire une idée des éminentes aptitudes de cet homme en entendant Alex. Humboldt l'appeler « un enfant merveilleux, » et Henri Heine affirmer que « comparé à Lassalle, il n'est lui-même qu'un humble moucheron. » Mais dès janvier 1846, Lassalle s'institua le chevalier servant de la comtesse Sophie de Hatzfeldt qui avait intenté une action en divorce à son mari, et pendant huit ans il plaida cette cause devant trente-six tribunaux; c'est ce qui le dévoya. Après s'être adonné d'abord à la littérature, Lassalle fit son entrée dans la vie publique par sa brochure sur « La guerre d'Italie et le rôle de la Prusse, 1859, » qui fut bientôt suivie de son « Système des droits acquis, 1861. » Dans un discours prononcé à Berlin, le 12 avril 1862, il proclama la suprématie du « quatrième état ; » traduit en justice, le 16 janvier 1863, il déclara dans sa défense, aussitôt imprimée sous le titre « La science et les travailleurs, » que : de même que la Révolution de 1789 a porté le tiers-état au rôle prépondérant dans la vie politique, de même la révolution de 1848 y a appelé le *quatrième état* ; de l'alliance entre l'élite des hommes de science et la masse saine des travailleurs surgira une nouvelle efflorescence de la vie nationale. C'est au milieu de février 1863 qu'une circonstance imprévue décida de la carrière de Lassalle. A cette époque, une association ouvrière de Leipzig le consulta, ainsi que Lothar Bucher et Rodbertus, sur la solution de la question

sociale. La « Réponse ouverte » de Lassalle, publiée dès le 1er mars, renferme déjà le programme complet de son agitation ouvrière ; désormais il se voua tout entier à cette œuvre, qu'il mena pendant dix-sept mois avec une vigueur infatigable par la plume et la parole, quand il mourut subitement à Genève, le 31 août 1865, des suites d'un duel. Le système socialiste de Lassalle est des plus simples. Dans l'état actuel de la société, où le travail est réglé d'après l'offre et la demande, règne « *la loi d'airain*, qui de ses crampons de fer rive l'ouvrier salarié au degré le plus infime de l'échelle sociale ; » cette métaphore signifie tout simplement qu'en règle générale l'ouvrier ne gagne que ce qui lui est strictement indispensable pour subvenir à son existence et pour se reproduire. Le moyen de remédier à ce mal est de supprimer le travail salarié. Tous les ouvriers doivent à l'avenir devenir entrepreneurs. C'est à l'Etat de les élever à cette position en leur fournissant le capital nécessaire. A cet effet, l'Etat n'a qu'à faire un emprunt de cent millions de thalers. C'est ce que Lassalle appelait des « *Associations de production* moyennant crédit d'Etat. » Le résultat effectif de l'agitation de Lassalle fut la fondation de l'*Association générale des travailleurs allemands*, qui eut lieu à Leipzig le 23 mai 1863 et dont l'unique but, à en croire ses statuts, était d'obtenir le suffrage universel, dans le but évident de procurer la prédominance politique à la classe ouvrière. Mais après avoir obtenu le suffrage universel en 1867, cette association n'en continua pas moins à exister et passa par maintes luttes intestines et par maintes transformations sous la direction des successeurs de Lassalle ; sous celle de von Schweitzer, elle établit le système des *corporations de métiers*, qui devinrent le berceau de la démocratie sociale, organisa les grèves jusqu'alors inconnues en Allemagne (congrès de Berlin, 27-30 septembre 1868), se constitua en *parti ouvrier démocratique-social* (congrès d'Eisenach, 1869), et se rallia au programme de l'*Internationale* (Nuremberg, 4 septembre 1868), avec laquelle elle finit par se fusionner, sous la présidence de Hasenclever, au congrès de Gotha (22-27 mai 1875). Lassalle attendait tout de l'Etat, il était patriote et socialiste national ; d'autre part il présupposait expressément le droit de propriété. — Tout différent est le système de Karl Marx, qui nie la propriété individuelle et aboutit au communisme le plus avéré. Israélite comme Lassalle, Marx est né à Trèves le 5 mai 1808 et vit encore dans un élégant cottage, près de Londres. Après avoir rédigé le *Journal rhénan* de 1842 à 1843, et s'être ensuite rendu à Paris pour étudier l'économie politique, Marx fut expulsé par Guizot à cause de ses attaques contre le gouvernement prussien (1845) ; il se réfugia à Bruxelles où il fonda un *cercle d'ouvriers allemands ;* mais, dès 1847, il se rattacha à l'*Alliance des communistes* dont il fit, avec Engels, la première organisation du parti démocratique-social allemand. Peu de temps avant la révolution de février 1848, ces deux hommes rédigèrent en collaboration le *manifeste du parti communiste* qu'ils répandirent en langue anglaise, française, allemande, italienne, flamande et danoise ; au nom du prolétariat, les auteurs de ce factum déclaraient une guerre implacable à la bourgeoisie de tous pays et excitaient les masses à renverser par la violence l'ordre social établi.

« Que les classes régnantes tremblent devant une révolution communiste! Les prolétaires n'ont rien à perdre que leurs chaînes. Ils ont un monde à gagner. Prolétaires de tous pays, unissez-vous! » Bannis de Bruxelles, ils s'adjoignirent Freiligrath et Wolff et publièrent à Cologne le *Nouveau journal rhénan* (1er juin 1848 — 19 juin 1849), dont l'allure subversive fit bientôt condamner ses rédacteurs à l'exil. Après avoir erré quelque temps, Marx interrompit momentanément son agitation et se fixa à Londres (1853). L'*Alliance communiste* s'assoupit pour se réveiller dix ans plus tard. Ce fut le 28 septembre 1864 qu'un grand meeting ouvrier, tenu à Saint-Martins-Hall, fournit à Marx l'occasion de réaliser une idée qu'il caressait depuis longtemps. Il proposa de rendre le courage au prolétariat et de frapper ses ennemis de terreur en fondant une association ouvrière qui embrassât les pays les plus avancés d'Europe et d'Amérique, et qui fît, pour ainsi dire, toucher du doigt tant aux ouvriers qu'aux bourgeois le caractère international du mouvement social. Malgré l'opposition de Mazzini, les statuts qu'il proposa furent adoptés à l'unanimité et ratifiés en 1866, au congrès de Genève. Telle fut l'origine de la *Société internationale des travailleurs*. En voici le but : Il faut que la classe ouvrière s'émancipe elle-même et qu'elle anéantisse la prépondérance des classes supérieures. Car la cause de la servitude sous toutes ses formes, de la misère sociale, morale et intellectuelle, ainsi que de la dépendance politique, c'est la subordination économique de l'ouvrier à celui qui lui fournit du travail. C'est donc à l'affranchissement économique du prolétariat que doit tendre tout mouvement politique. Toutes les tentatives de cette nature, que l'on a faites jusqu'ici, ont échoué parce que les ouvriers des différents pays ne se sont pas entendus. Pour réussir, cette œuvre émancipatrice ne doit pas se restreindre à une nation, mais s'étendre à tous les pays dont se compose la société moderne; elle n'aboutira que lorsque les ouvriers du monde entier agiront d'après un plan nettement déterminé. — Cette revendication est la conséquence et la formule pratique de la doctrine socialiste de Marx, telle qu'elle est exposée dans son grand ouvrage intitulé *Le Capital*, et qu'elle a été développée depuis dans tous les congrès de l'Internationale. Ramenée à sa plus simple expression, cette doctrine se réduit à la *théorie de la valeur* et à *la loi d'airain*. — 1° S'appuyant sur Smith et Ricardo, Marx prétend qu'un objet n'a de valeur qu'autant qu'il est le résultat du travail de l'homme; le travail détermine seul la valeur; car tout produit est comme la cristallisation de l'activité humaine. La valeur d'un objet doit être estimée d'après la somme de travail qu'il a coûtée. La somme de travail se mesurera d'après le laps de temps qu'elle a exigé. En conséquence toutes les marchandises, dont la production a demandé le même espace de temps, ont la même valeur et ne sont qu'une masse déterminée de temps de travail figé. Tout travail est équivalent à tout autre travail, parce qu'il représente la moyenne du travail social. — Pour l'intelligence de cette thèse, qui n'est qu'un pur sophisme, il est nécessaire de faire observer que Marx est tellement imbu de ses idées communistes, qu'il raisonne comme si l'Etat socialiste qui hante son imagination existait en réalité; dans sa conception, tous les objets appar-

tiennent à la communauté; c'est pour cela qu'il ne leur reconnaît pas de valeur naturelle et ne porte en compte que la valeur du travail. 2° Dans l'état actuel de la société, la valeur de la force de travail est vénale et se réduit au prix des denrées nécessaires à sustenter la vie du travailleur. Ce qu'il produit de plus lui coûte du travail et des dépenses de forces, mais ne lui rapporte rien; cet excédent constitue une plus-value qui fait les délices du capitaliste. Cette exploitation du labeur salarié ne diffère de l'esclavage qu'en apparence : l'ouvrier est un capital variable que le capitaliste fait valoir à son profit, puisque c'est l'ouvrier qui donne la valeur à la matière première en lui infusant sa force de travail; lié à son patron par des fils invisibles, l'ouvrier fait partie du capital au même degré que tout instrument de travail. — Les conclusions tirées de ces prémisses, soit par Marx lui-même, soit par l'Internationale dans laquelle il s'est incarné, sont les suivantes : les bénéfices prélevés par l'entrepreneur constituent une spoliation de l'ouvrier qui est le véritable producteur; or c'est l'accumulation de ces bénéfices qui forme le capital; donc le capital est tout simplement un vol. Pour affranchir le travail, il s'agit d'abolir le capital, le droit d'héritage et la propriété; de supprimer les lois du salariat; de transformer les moyens de production en *propriété collective* de la société, c'est-à-dire de l'ensemble de ceux qui en tous pays accepteront la réglementation communiste, et de partager équitablement le revenu du travail. Mais comme un objet quelconque n'acquiert de valeur que par le travail qui s'y est figé, le seul partage que l'ouvrier puisse accepter comme équitable sera le revenu intégral. — Telles sont les théories émises aux congrès de Lausanne (1867), de Bâle (1869), de Gotha (1875), de Verviers et de Gand (1877). Quant au moyen de les mettre en pratique, il est bien simple : « c'est la force, s'écria Marx au congrès de la Haye, qui doit être le levier de notre révolution; c'est à la force qu'il faudra en appeler pour établir le règne du prolétariat! » Cette déclaration, ratifiée par le congrès de Verviers, érige en système *l'anarchie révolutionnaire;* car le socialisme communiste et cosmopolite est l'adversaire de « tous les Etats nationaux et territoriaux, qu'il aspire à détruire pour fonder sur leurs ruines l'Etat international des travailleurs. » Depuis le congrès de La Haye (5 septembre 1872), l'Internationale fut divisée en deux partis : les sectateurs de Marx et ceux de Bakounine. Les premiers ont pris le nom de socialistes communistes et revendiquent la toute-puissance du futur Etat communautaire; les principaux représentants de ce parti sont les allemands Liebknecht (né en 1826), Bebel (né en 1840), Hasselmann, Hasenclever, Fritsche, Jean Most et le docteur belge César de Paëpe, médecin à Bruxelles. Les seconds, qui s'appellent collectivistes et anarchistes, demandent l'institution de groupes ouvriers libres de toute attache gouvernementale; leur chef a été le russe Michel Bakounine (né à Torgock en 1814, mort à Berne le 30 juin 1876), l'un des promoteurs les plus actifs du nihilisme contemporain; les agents les plus zélés de ce parti sont les suisses Greulich, de Zurich, et Guillaume, de Neufchâtel. — En 1877, l'Internationale possédait 41 journaux politiques, plus 12 revues et publications illustrées. Après la *Commune* de 1871, elle fut bannie de France,

et après le double attentat à la vie de l'empereur Guillaume, l'Allemagne la proscrivit également en vertu de *la loi contre les socialistes* (21 octobre 1878). — Il nous reste un mot à dire de l'attitude que le socialisme contemporain prend vis-à-vis de la famille et de la religion. C'est sans doute la crainte d'effaroucher le peuple qui l'empêche de s'expliquer nettement sur ces deux points. N'osant proclamer ouvertement *l'amour libre*, il se contente de demander que le mariage reçoive « une forme plus élevée » et qu'il soit basé non sur des considérations de fortune, comme cela se passe chez les bourgeois, mais « sur l'amour vrai ; » car ce sont les ouvriers qui sauvegardent la pureté et la moralité du mariage. Même réticence en ce qui concerne la religion ; au congrès de Gotha elle fut déclarée « chose privée ; » mais au fond la démocratie sociale est matérialiste et athée. C'est ce qu'un de ses journaux énonce sans détour dans le dilemme suivant : « Ou bien il n'y a pas de Dieu, et alors nous pouvons changer les anciennes lois tant que cela nous plaira, ou bien il y a un Dieu, et en ce cas, sans doute, nous serions *collés* » (*Volksstaat*, 1873, n° 33). Du reste, le congrès socialiste réuni à Marseille en 1879 a catégoriquement décidé la suppression de Dieu et du mariage. — En résumé, après avoir passé par plusieurs phases scientifiques, le socialisme est entré dans la période militante. Sous prétexte de procurer à la classe ouvrière l'émancipation, l'égalité et le bonheur, il anéantit toute liberté individuelle et toute dignité personnelle, fait appel aux appétits les plus grossiers, est devenu une excitation perpétuelle du pauvre contre le riche, et ne tend ni plus ni moins qu'à amener un cataclysme social. — C'est pour empêcher cet effondrement que surgirent de nouveaux systèmes, que nous comparerons moins à des digues opposées aux flots montants du socialisme démagogique qu'à des canaux de dérivation destinés à les faire baisser peu à peu. Ces systèmes peuvent se diviser en deux classes : le socialisme gouvernemental et le socialisme religieux. Le premier, à la tête duquel se trouvent des hommes d'Etat, des industriels et des professeurs d'universités, est souvent aussi appelé socialisme conservateur et a reçu, depuis 1872, le nom de socialisme de la chaire (*Kathedersocialismus*). Ce système reconnaît la parfaite légitimité des griefs exprimés au nom du prolétariat par les socialistes de toute nuance, et, comme eux, il proclame la parfaite impuissance de l'école orthodoxe, dite de Manchester, à remédier au malaise social ; ce n'est pas du libre jeu des lois économiques qu'il attend l'avénement d'une situation meilleure. Il ne se contente plus d'invoquer seulement le concours de l'Etat, mais il revendique pour l'Etat la tutelle illimitée et le pouvoir dictatorial en matière économique et industrielle. Parmi ces nouveaux socialistes, les uns expriment le vœu que l'Etat rétablisse les corporations armées du monopole, telles qu'elles existaient au moyen âge ; les autres demandent que l'Etat règle la production et la distribution des richesses, le salaire et jusqu'au logement de l'ouvrier, par l'intermédiaire de conseils de prud'hommes et d'arbitres jugeant en dernier ressort. Tout en étant animés de sentiments équitables et humanitaires pour les travailleurs, les représentants de cette tendance autoritaire ne semblent faire d'incontestables avances au parti socialiste démocratique

que dans le but de le désagréger et de le gagner en détail à la cause de la royauté socialiste, qui est en même temps celle de la monarchie absolue. Les chefs de cette école sont : Gerlach, V.-A. Huber, Rudolph Meyer, Wagener, Ad. Wagner, von Scheel, Roscher, Bruno Hildebrand, Knies et Schmoller. — Le socialisme religieux se divise tout naturellement en deux catégories, selon qu'il s'est manifesté dans l'église catholique ou dans l'église protestante. En Allemagne, le socialisme catholique a fait son apparition déjà du vivant de Lassalle. Il a pour premier promoteur l'évêque de Mayence, von Ketteler (né le 25 décembre 1811, mort le 13 juillet 1877), qui publia en 1864 un ouvrage intitulé : *La question ouvrière et le christianisme.* Grand admirateur de Lassalle, le prélat ultramontain se répand comme lui en doléances amères sur le sort de l'ouvrier dans la société moderne et, trois ans avant Marx, il appelle le travail une marchandise dont le prix est tout à la merci de l'offre et de la demande. A cet état de choses il propose deux remèdes : l'un, essentiellement religieux, consiste à recommander à l'ouvrier la mise en pratique de la tempérance, de la soumission et du contentement d'esprit qu'enseigne le christianisme ; l'autre, tout économique, est simplement la réédition des *associations coopératives de production* préconisées par Lassalle, à cette seule différence près que, tandis que celui-ci demande une première mise de fonds à l'Etat, Ketteler adresse à cet effet un chaleureux appel à la charité catholique. Dès juin 1868, les adhérents de ce socialisme clérical prirent le nom de chrétiens-sociaux (*christlich-sociale*) et désignèrent pour leur journal officiel « les feuilles chrétiennes-sociales, » qui ne virent de salut que dans le rétablissement des corporations, la réglementation de l'industrie, la fixation du salaire par la loi, et la création d'une magistrature spéciale qui aurait pour mission d'appliquer les articles d'un futur code du travail. Ces revendications sont les mêmes que celles des socialistes de la chaire. Lors de l'opposition du clergé aux lois de mai, les idées de Ketteler servirent de base à l'agitation ouvrière catholique. Dans une réunion électorale tenue le 27 février 1871, le chanoine Moufang, de Mayence, présenta le système de son évêque sous une face nouvelle. D'après lui, la situation précaire du prolétariat résulte de l'insuffisance des salaires, que la charité catholique même est impuissante à élever dans une mesure satisfaisante. L'Etat seul peut améliorer efficacement le sort de cette classe : 1° en protégeant par des lois la force de production et le temps de travail de l'ouvrier; 2° en avançant les fonds aux associations de production; 3° en réduisant, pour le travailleur, les impôts et le service militaire; 4° en mettant un frein à la tyrannie du capital. — En 1872, les rangs des socialistes ultramontains furent grossis par la jonction qu'opérèrent avec eux les *Sociétés de compagnons catholiques de Kolping*, qui existaient depuis 1847. En 1878, ces associations ouvrières comptaient près de cent mille membres. Il y avait en outre des associations d'apprentis, de maîtres-ouvriers, de paysans, de servantes et d'ouvrières, de femmes et filles d'ouvriers, des sociétés d'épargne et de crédit copiées de celles de Schulze-Delitzsch, des sociétés de secours faisant aux ouvriers des prêts sans intérêt, etc. Devenus ainsi une puissance

dans l'Etat, les socialistes catholiques se liguèrent en vue d'une action commune contre le gouvernement, avec les démocrates socialistes, sans se laisser rebuter par le matérialisme et l'athéisme que ces derniers professaient. Cette alliance de l'Internationale noire avec l'Internationale rouge prouve que le socialisme catholique est avant tout une œuvre jésuitique, dont le prétexte ostensible est la compassion pour la classe ouvrière, mais dont le but réel est d'amener peu à peu la soumission de l'Etat laïque à la suprématie de la papauté ultramontaine. L'*Association catholique*, fondée à Paris dans le même but, il y a dix ans, s'est déjà répandue sur la France entière et a suscité de nombreux *cercles catholiques d'ouvriers*. M. de Mun, le champion le plus intrépide de l'*œuvre*, a déclaré sans ambages, en 1877, que l'idée-mère de cette coalition, « c'est la contre-révolution au nom du *Syllabus*. » — C'est un but absolument identique que poursuit le socialisme religieux qui, en 1878, s'est manifesté dans l'église protestante; de même que le socialisme catholique vise au triomphe de l'ultramontanisme, de même aussi, le socialisme dit évangélique vise au triomphe de l'orthodoxie. M. Todt, pasteur à Barenthin, est le théoricien de ce système, tandis que M. Stœcker, prédicateur de la cour de Berlin, s'en est fait le boute-en-train. Dans son livre intitulé *Le socialisme radical allemand et la société chrétienne*, M. Todt s'efforce de démontrer, et cela souvent au moyen de véritables jongleries exégétiques, que non seulement les principes du socialisme démocratique sont contenus en germe dans les écrits du Nouveau Testament, mais encore « qu'ils énoncent des vérités évangéliques et divines. » Il reconnaît que « les démocrates socialistes sont bien fondés en leurs griefs contre l'ordre économique actuel et que leurs exigences sont légitimes; » mais comme, en sa qualité de pasteur orthodoxe, il ne peut fraterniser avec des matérialistes et des athées, il accuse tout simplement le libéralisme religieux de les avoir corrompus. Pour résoudre la question sociale, il demande, en conséquence, aux possesseurs, de considérer la propriété comme un dépôt que Dieu leur a confié et de restituer au travail sa valeur morale en ne le regardant plus désormais comme une marchandise; mais ce qui importe par-dessus tout, c'est de revenir au christianisme positif, c'est-à-dire à l'orthodoxie. Quant aux non-propriétaires, qu'ils ne cherchent pas le bonheur dans la possession et la jouissance, mais qu'ils exercent énergiquement leurs droits et qu'ils s'acquittent de leurs devoirs. Que l'Etat, de son côté, fasse des lois qui règlent l'emploi du capital et en fixent le maximum, qu'il édicte un droit terrier, un droit ouvrier et industriel qui garantisse un revenu minimum, qu'il détermine la durée normale de la journée de travail. — Aussitôt M. Stœcker s'élança dans la voie frayée par M. Todt et fonda (fin 1877), la *Société centrale pour la réforme sociale*, composée presque exclusivement de personnes appartenant aux classes dirigeantes, avec le *Socialiste d'Etat* pour organe; le but de cette société devait être de sauver la monarchie et la religion, on n'a jamais pu savoir par quels moyens, car elle s'est toujours agitée dans le vague et n'a jamais eu de programme précis. Mais bientôt M. Stœcker fit une démarche courageuse. Le 3 janvier 1878, il se rendit à la réunion démocratique socia-

liste de la Glacière, présidée par Jean Most; après avoir obtenu la parole, il reconnut que le socialisme renferme un certain nombre de principes justes, mais déclara que le système est faux, et fit ensuite le tableau le plus séduisant des bienfaits sociaux que procurerait immédiatement l'application du christianisme. A la suite de cette démonstration, il fallut une quinzaine de jours pour qu'une cinquantaine d'ouvriers se réunissent autour de lui. Telle est l'origine du soi-disant *parti ouvrier chrétien-social* (*Christlich-sociale Arbeiterpartei*). Alors, chose inouïe, dans la troisième semaine de janvier, le *Socialiste d'Etat* pria les amis de la cause de lui faire savoir ce que l'on pourrait faire pour le bien matériel, spirituel et moral d'un parti ouvrier en voie de formation, ce qu'on pourrait demander à cet effet à l'Etat et à l'Eglise, et c'est sans doute grâce à la générosité de bienfaiteurs anonymes que fut confectionné le programme chrétien-social. En voici les principales dispositions : *Principes généraux :* c'est sur la foi chrétienne et l'attachement au roi et à la patrie que se fonde ce parti; il se propose d'organiser pacifiquement les travailleurs pour préparer des réformes pratiques et combler l'abîme qui sépare le riche du pauvre; — *Revendications spéciales :* création de corporations obligatoires, mais distinctes suivant les métiers, qui embrasseraient tout l'empire; protection des travailleurs par la défense de travailler le dimanche, par la suppression du travail des enfants et des femmes dans les fabriques, par l'établissement de la durée normale de la journée selon les métiers, par des règlements contre l'insalubrité des ateliers et des logements; institution obligatoire de caisses de secours pour les veuves, les orphelins et les invalides du travail; impôt progressif sur le revenu pour compenser les impôts indirects qui pèsent surtout sur les ouvriers; impôts élevés sur le luxe; impôt sur les successions, progressif suivant l'importance de l'héritage et l'éloignement du degré de parenté. — Mais si le programme était enfin formé, il n'en était pas de même du parti. Dans un ouvrage récent, un auteur berlinois sérieux et, certes, bien informé, M. Franz Mehring, affirme qu'aujourd'hui même le parti chrétien-social n'existe encore que de nom. Le même écrivain établit par des preuves aussi nombreuses qu'accablantes que si M. Stœcker a pu être animé de bons sentiments lorsqu'il a entrepris son œuvre, sa vanité les a dès longtemps étouffés. Il n'est plus actuellement qu'un imposteur qui ne prend pas au sérieux les stipulations en faveur des ouvriers qu'il a énoncées dans son programme, — un plat réactionnaire qui, sous le masque de la religion, se joue des intérêts les plus sacrés de la classe ouvrière au profit de l'aristocratie rurale et de la domination du clergé orthodoxe (*Junker-und Pfaffenherrschaft*). La duplicité de M. Stoecker justifie ce jugement. C'est ainsi, par exemple, que le 22 novembre 1880, ne rencontrant pas, dans la chambre des députés prussiens, une grande sympathie pour l'article 2 de son programme, qui se rapporte à la protection à accorder aux ouvriers, il escamote ce paragraphe dans le discours qu'il prononce et lui substitue la protection douanière qui est tout au profit des patrons. Dans la même séance, il en use d'une manière tout aussi déloyale avec le paragraphe 4; tandis que dans son programme il place

en première ligne le triple impôt qui doit frapper les classes riches, et que les impôts indirects qui pèsent surtout sur les classes laborieuses n'y figurent que comme un mal nécessaire, il demande, au contraire, dans le même discours, que les impôts indirects soient établis *en principe* pour tous, et, qu'en sus, un impôt progressif *très modéré* atteigne le riche. — M. Stoecker est l'ennemi juré de tout progrès politique, intellectuel, social et religieux; il est un agent provocateur qui se plaît à assumer le triste privilège d'envenimer toutes les questions auxquelles il touche. C'est ce qu'il fait depuis deux ans pour la question juive; sans doute cette question fermentait à Berlin depuis une dizaine d'années, mais jusque-là elle avait été traitée avec le sérieux et le calme qui conviennent à la science. Dès que M. Stoecker l'a abordée, il l'a envenimée en la présentant comme une question de religion, de race et de classes; c'est à partir de cette époque seulement qu'une affluence nombreuse, dont il flattait les grossiers instincts, accourut aux réunions hebdomadaires du parti ouvrier chrétien-social. Tandis qu'enivré par ce succès de mauvais aloi, M. Stoecker excite les convoitises et les rancunes de la classe ouvrière contre les juifs, parce qu'ils détiennent en grande partie le capital industriel, ce grand ami des travailleurs se garde bien de diriger la moindre attaque contre le capital foncier des hobereaux prussiens qui, pour exploiter leurs vastes propriétés, maintiennent encore aujourd'hui leurs paysans et leurs fermiers dans un état voisin du servage. L'idéal de ce démagogue fanatique serait de ramener la société moderne aux temps enchantés de la féodalité outrecuidante et persécutrice du moyen âge. — Ce qui est profondément affligeant et souverainement périlleux dans cette agitation « chrétienne-sociale, » c'est l'usurpation sacrilège qu'elle commet en se prétendant inspirée par le christianisme, dont l'esprit lui fait absolument défaut. Un seul résultat est imminent. Du jour où les travailleurs, qui se sont laissé allécher par les fallacieuses promesses du prédicateur de la cour, se lasseront d'en attendre la réalisation, ils crieront à la duperie, rendront la religion chrétienne responsable des agissements de M. Stoecker, proclameront l'impuissance du christianisme à opérer une amélioration sociale quelconque, et s'en sépareront finalement avec éclat pour se jeter dans l'athéisme. — Et cependant, il serait injuste de dénier toute valeur sociale au christianisme. Mais il faut bien se garder de chercher dans l'Evangile un système social tout fait. Ce qu'il contient en réalité, ce sont des principes sociaux de la plus haute importance; la dignité de l'homme, la vraie liberté, l'égalité, l'équité, la fraternité, la solidarité, le droit et le devoir sont des idées essentiellement chrétiennes qui ont déjà amené bien des changements heureux dans la vie politique, religieuse et sociale de l'humanité. Partout où maîtres et ouvriers se pénétreront de ces principes, on verra la lutte entre le capital et le travail perdre peu à peu de son acuité, les rapports réciproques s'adoucir, une organisation économique loyale et équitable se fonder, et enfin la question sociale s'évanouir.

Bibliographie : Platon, *La République*; L. Reybaud, *Socialistes modernes, Revue des Deux-Mondes*, 1836, 1837, 1838; 1 vol., 1840, sous le

titre : *Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes*; 2 vol., 1848, 5e éd. du 1er et 2e éd. du 2e vol.; Ad. Franck, *le Communisme jugé par l'histoire*, 1848; 3e éd. 1871; L. Louvèt, *Curiosités de l'économie politique*, 1861; Jos. Garnier et Ch.-M. Limousin, *Journal des économistes*, 1878, t. III; Gust. Cohn, *Was ist Socialismus? Deutsche Zeit-und Streit-Fragen* de Holtzendorff, liv. 108, 1878; L. Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von* 1789 *bis auf unsere Tage*, 3 vol., 1850; Paul Janet, *Le Socialisme au dix-neuvième siècle* dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 avril et 1er oct. 1876, 1er oct. 1879; *id.*, 15 juill. et 1er août 1880, *Origines du socialisme contemporain;* Ch. Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, 1808, 2e éd., 1841; *Traité de l'association domestique agricole*, 2 vol. 1822; *Sommaire du Traité de l'association domestique agricole*, 1822; *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, 1829; Just Muiron, premier disciple de Fourier, né le 5 septembre 1787 à Besançon, où il est décédé le 3 juin 1881, *Vices de nos procédés industriels*, 1824; 2e éd., 1840, sous le titre, *Aperçus sur les procédés industriels; Les nouvelles transactions sociales, religieuses et politiques de Virtomnius*, 1832; Victor Considérant, *Trois Discours prononcés à l'Hôtel-de-Ville*, par Considérant, Dain et d'Izalguier, 1836; *Destinée sociale, exposition élémentaire complète de la théorie sociétaire*, 1836-1838, 2 vol.; 2e édit., 1844; 1re livr.du 3e vol.; *La Réforme industrielle ou le Phalanstère*, recueil périodique, 1832 et 1833, 2 vol. in-4°; *La Phalange*, journal de la science sociale, 1836-1840, 4 vol.; du 2 sept. 1840 au 31 juillet 1843, 4 vol.; depuis le 31 juillet 1843 jusqu'après 1850, transformé en *la Démocratie pacifique*, journal quotidien; Abel Transon, *Théorie sociétaire de Ch. Fourier*, 1832; A. Paget, *Introduction à l'étude de la science sociale*, 1838; P. Forest, *Organisation du travail d'après les principes de la théorie de Ch. Fourier*, 1841; 2e éd., 1845; Hippolyte Renaud, *Solidarité, Vue synthétique sur la doctrine de Ch. Fourier*, 2e éd., 1845; Saint-Simon, *Œuvres*, éd. d'Olinde Rodrigues, 1 vol., 1832; *Œuvres choisies*, précédées d'un *Essai sur sa doctrine*, 3 vol., Bruxelles, 1859; *Le Producteur*, 1825 et 1826, 5 vol.; *L'Organisateur*, 1829-1830, 31 numéros; 28 août 1830 au 28 août 1831, 52 numéros; *L'Organisateur belge*, 29 mai au 27 novembre 1831; *Le Globe*, 11 nov. 1830 au 20 avril 1832; *Doctrine de Saint-Simon* (*Exposition*), 2 vol., août et déc. 1830; Matter, *Studien und Kritiken*, 1832; Villenave, *Histoire du Saint-Simonisme*, 1847; Hubbard, *Saint-Simon, sa vie et ses travaux*, 1857; pour les autres ouvrages sur Fourier et Saint-Simon, voir la partie bibliographique dans le 1er vol. de Reybaud et dans le 2e vol. de Stein; Louis Blanc, *Organisation du travail*, Bruxelles, 1845; Proudhon, *Œuvres complètes*, 24 vol., Bruxelles, 1868; Bruno Hildebrand, *Die Nationalœkonomie der Gegenwart und Zukunft*, 1848; F. Bastiat, *Capital et rente*, 1849; *Gratuité du crédit*, correspondance entre Bastiat et Proudon, 1850; Rodbertus Jagetzow, *Zur Erkenntniss unserer staatswirthschaftlichen Zustände*, 1842; *Zur Beleuchtung der socialen Frage*, 1875; Lassalle, *Der italienische Krieg und die Aufgabe Preussens, eine Stimme aus der Demokratie*, 1859; *System der erworbenen Rechte*, 2 vol., 1861; *Ueber Verfas-*

sungswesen; was nun?; über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes, 1862; *Die Wissenschaft und die Arbeiter*, 1863; *Macht und Recht; Offenes Antwortschreiben; die französischen Nationalwerkstätten von* 1848; *Zur Arbeiterfrage*; *Arbeiterlesebuch*, 1863; Bernhard Becker (premier successeur de Lassalle comme président de l'association générale des travailleurs allemands), *Geschichte der Arbeiteragitation F. Lassalles;* K. Marx, *Discours sur le libre échange*, Bruxelles, 1846; *Misère de la philosophie* (Réplique à la *Philosophie de la misère,* de Proudhon), Bruxelles, 1847; *Enthüllungen über den Kölner Communistenprocess*, 1853; *Das Kapital, Kritik der politischen Œkonomie.* (devait former 3 vol., le premier a seul paru jusqu'ici), 1re édit., 1867; 2e édit., 1873; Franz Mehring, *Die deutsche Socialdemokratie, ihre Geschichte und ihre Lehre*, 2e éd., 1878; 3e éd., 1879; Richard Schuster, *Die Socialdemokratie*, 2e éd., 1876; A. Lammers, *Der Socialismus*, 1878; Schäffle, *Capitalismus und Socialismus*, 1870; H. Contzen, *Agricultur und Socialismus*, 1871; *Die Aufgabe der Volkswirthschaftslehre gegenüber der socialen Frage; über die sociale Bewegung der Gegenwart*, 1876; *Die sociale Frage, ihre Geschichte und ihre Bedeutung in der Gegenwart*, 1871; *Geschichte der socialen Frage von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, 1879; Fried-Alb. Lange, *Die Arbeiterfrage, ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, 4e éd., 1879; Emile de Laveleye, *Le Socialisme contemporain en Allemagne* (*Revue des Deux-Mondes*, 1er sept., 15 déc. 1876, 15 nov. 1878, 1er fév. 1879); Valbert, *Le parti socialiste en Allemagne* (*Revue des Deux-Mondes*, 1er avril 1878); Max Wirth, *Der Socialismus im deutschen Reiche, Allgemeine Zeitung*, 1878, numéros 152, 159, 164, 165, 170, 173, 176, 183, 184; Trümpelmann, *Socialismus und Socialreform, Studien und Kritiken*, 1878, livrais. 4; 1879, liv. 1 et 3; Eug. Petit, *Les Congrès socialistes en Allemagne; Les Résolutions des congrès socialistes de Verviers et de Gand* (*Journal des Economistes*), 1877, t. III et IV; Ch.-M. Limousin, *Le Congrès des socialistes communistes de Gand* (*Journ. des Econ.*, 1877, t. IV); Rud. Meyer, *Der Emancipations'kampf des vierten Standes*, 1874; von Scheel, *Unsere social-politische Parteien*, 1878; H.-B. Oppenheim, *Der Kathedersocialismus*, 1872; Laspeyres, *Kathedersocialisten*, 1875, *Deutsche Zeit-und Streit-Fragen*, liv. 52; Em. de Laveleye, *Les tendances nouvelles de l'économie politique et du socialisme* (*Rev. des D.-Mondes*, 15 juillet 1875); Maurice Block, *Les deux écoles économiques* (*Journal des Econom.*, 1876, t. III et 1877, t. II); H. Dameth, *Les nouvelles doctrines économiques désignées sous le nom de socialisme de la chaire* (*Journ. des Econ.*, 1877, t. IV); Ambroise Clément, *Le Socialisme d'Etat* (*Journ. des Econ.*, 1881, t. I); Ketteler, *Die Arbeiterfrage und das Christenthum*, 1864; Arvède Barine, *L'Œuvre de Jésus-ouvrier, les Cercles catholiques*, etc., 1879; Todt, *Der radicale deutsche Socialismus und die christliche Gesellschaft*, 1878; le journal *Der Staats-socialist*, depuis 1878; Ad. Stœcker, *Die Bewegungen der Gegenwart im Lichte der christlichen Weltanschauung*, 1881; *Das moderne Judenthum in Deutschland, besonders in Berlin; die Judenfrage*, tirage spécial du

compte rendu sténographique de la Chambre des députés, séances des 20 et 22 nov. 1880; les journaux politiques et religieux depuis 1878, surtout *Protestantische Kirchenzeitung* et *Neue Evangelische Kirchenzeitung ;* C.-W. Kambli, *Socialdemokratie und Socialconservatismus, Reform*, 1878; *Der Hofprediger Stoecker in Zürich, Zeitstimmen*, 1881; Franz Mehring, *Herr Hofprediger Stoecker, der Socialpolitiker*, 1882; C.-W. Kambli, *Die socialen Ideen des Christenthums und ihre Verwerthung in den Kämpfen der Gegenwart*, 1878. J. Nandrès.

SOLIDARITÉ MORALE. — C'est le titre d'un ouvrage publié en 1880 par l'auteur de cet article et présenté à la Sorbonne comme thèse de doctorat. « J'emprunte ce mot, disait-il (le mot *solidarité*), à un moraliste profond, M. Renouvier, qui, le premier, à ma connaissance, en a fait l'usage que j'en vais faire, et a signalé expressément l'importance des phénomènes moraux dont j'entreprends l'étude » (voir ses *Essais de critique générale*, 4e essai; sa *Science de la morale*, etc.). Avant M. Renouvier cependant, et dès 1849, M. Ch. Secrétan, dans sa *Philosophie de la liberté*, avait écrit sur le même sujet des pages remarquables, où le même mot est pris, à très peu de chose près, dans le même sens (2e partie, *l'Histoire*, p. 460 à 471). L'étude de la *Solidarité morale* aurait certainement gagné quelque chose à ce que l'auteur, avant de l'écrire, eût connaissance des fortes pensées émises sur ce sujet par un des esprits les plus puissants de notre époque, mais il ne peut qu'avouer ici, non sans confusion, l'ignorance où il était alors, sinon de toute la doctrine de M. Secrétan, au moins de cette partie de ses écrits; et il tient à réparer, quoique tardivement, une omission sans cela inexcusable. Le mot solidarité joue aussi un grand rôle dans le livre de *l'Humanité*, de Pierre Leroux (livre IV, *Solidarité mutuelle des hommes ;* livre V, *la Solidarité des hommes est éternelle*); il sert de titre également à un livre du colonel H. Renaud, qui fut de plus en honneur dans l'école phalanstérienne. Mais on sait que pour Pierre Leroux la solidarité humaine, c'est l'humanité elle-même, considérée comme un seul et même corps, comme une substance littéralement individuelle, conception à laquelle ne conduit aucunement l'étude toute positive des faits psychologiques groupés sous le nom de solidarité morale. De même dans les doctrines socialistes, *solidarité* s'oppose à *charité :* or, bien que la connaissance de la solidarité, comme fait dominant de notre vie morale, ne puisse manquer de conduire à d'importantes conséquences quant à la manière de concevoir les obligations pratiques de la vie sociale, autre chose est étudier des lois psychologiques comme telles, et la genèse des résolutions humaines en tant que déterminées, autre chose faire servir les résultats de cette étude à la conception de l'idéal moral et à la direction des bonnes volontés. — La question de la solidarité morale est avant tout une question de psychologie positive, de « psychologie appliquée » : cette question élucidée mène à des conclusions intéressantes sur la façon de concevoir le progrès moral, et à des inductions métaphysiques de la plus haute importance sur la destinée humaine et sur l'ordre du monde; mais c'est le souci prématuré des conséquences sociales, c'est le mélange des préoccupations métaphysiques et théologiques, qui, à notre avis, ont

empêché les écrits ci-dessus mentionnés d'attirer autant qu'ils l'auraient dû l'attention des philosophes. — Nous proposons donc d'étudier uniquement, sous ce nom de solidarité morale, les conditions et les limites de la liberté morale. Cette étude n'aurait point d'objet, si la liberté était absolue, immuable, inaliénable, comme on l'enseigne encore trop communément dans l'école; mais la liberté a, au contraire, mille degrés et dépend de mille conditions; elle s'altère, décroît et se perd, ou bien grandit et s'affermit selon des lois constantes que la psychologie détermine. L'étude de ces lois importe au plus haut point pour la direction de soi-même et des autres, principalement pour l'éducation : *savoir, afin de prévoir et de pourvoir,* est une devise qui convient aux sciences morales aussi bien qu'aux sciences physiques. L'ensemble des conditions qui concourent, avec ce que nous avons de liberté, à nous faire moralement ce que nous sommes, voilà ce qu'il faut entendre par solidarité morale. — Notre liberté a d'abord des limites dans notre nature même : elle subit plus ou moins l'influence de notre constitution physique et mentale, telle qu'elle résulte de l'hérédité et du milieu; puis, à mesure que nous vivons et agissons, notre liberté se forme à elle-même des engagements, par les habitudes qu'elle prend ou laisse naître, selon qu'elle s'affirme ou s'oublie, selon qu'elle s'emploie bien ou mal. Bref, tout se tient et s'enchaîne d'abord dans une même vie : la vie morale de l'individu est un tout lié, *solidum quid,* dont tous les facteurs simultanés (la liberté comprise) sont solidaires entre eux, et dont toutes les phases successives (y compris les résolutions libres) sont solidaires entre elles. C'est là la *solidarité personnelle* ou *individuelle.* Certaines crises, comme la puberté, le mariage, le choix du métier, sont pour la liberté des occasions particulières de s'affirmer ou de se compromettre. Mais, selon la forte parole du poète ancien, « c'est une loi aussi inébranlable que le trône de Zeus : nos jours sont héritiers des jours passés. » — De même dans la vie sociale : par le seul fait d'avoir commerce entre eux, les individus exercent une action les uns sur les autres. Nul n'échappe à l'influence morale de son milieu; mais, réciproquement, chaque personne agit sur son milieu social, qu'elle contribue pour sa part à former et à transformer. La sympathie et l'antipathie, l'amour, l'amitié, l'imitation, la contagion morale, la force de l'opinion, l'empire de la coutume, sont autant de facteurs de la solidarité sociale. Ce n'est donc pas seulement lui-même et son propre lendemain, que chacun de nous engage par l'usage qu'il fait de sa liberté. Notre conduite engage tout notre groupe, et, par là, importe à l'avenir même de toute l'espèce. Il y a solidarité entre les générations qui se succèdent : les générations futures subiront les conséquences de nos résolutions; elles seront limitées dans leur liberté par les dispositions intimes que nous leur léguerons et par les conditions d'existence que nous leur aurons préparées. Ainsi chaque société humaine, bien qu'elle soit composée d'individus dont chacun est une personne et a sa destinée à part, forme comme un tout vivant, dont les parties sont solidaires entre elles dans un même temps, solidaires dans le cours de l'histoire. Et de même l'humanité entière, toute composée qu'elle est de groupes distincts, ayant leur vie propre, est à son

tour une vivante unité : c'est pour ainsi dire une même personne morale, d'une durée indéfinie, ayant sa destinée collective, à laquelle concourent tous les groupes à la fois, tous les âges à la suite. — En résumé, en chacun de nous tout se tient à chaque instant et tout s'enchaîne d'un temps à l'autre : ce que nous sommes maintenant résulte en bonne partie de ce que nous étions hier, et décide plus ou moins de ce que nous serons et ferons demain. D'autre part, l'organisme moral, ou caractère, est, comme l'organisme physique, en perpétuelle relation d'échanges avec le monde environnant. C'est selon des lois naturelles que se corrompent ou s'amendent aussi les hommes groupés en société. Et comme l'humanité n'est que le vaste ensemble des sociétés coexistantes et la suite des générations, héritières les unes des autres, la solidarité est la loi universelle du monde moral. L'étudier, c'est étudier les conditions du perfectionnement humain, c'est chercher selon quelles causes la moralité individuelle ou collective grandit ou décroît. On conçoit de quelle importance pratique est une telle étude ; on peut comprendre aussi comment elle touche, selon certains penseurs, aux plus grandes questions théologiques, par exemple, selon M. Secrétan, au dogme de la rédemption.

HENRI MARION.

SOUCHÉ (Pierre), pasteur, président du consistoire de Lusignan (Vienne), né en 1804, mort en 1878. Son père, propriétaire aisé dans une petite commune des Deux-Sèvres (Exoudun), ayant reconnu en lui d'heureuses dispositions, le destina au ministère, pour lequel le jeune Souché manifestait une vocation décidée. Après de bonnes études à Montauban et à Strasbourg, où il prit, le 23 novembre 1827, son grade de bachelier en théologie, il aida comme suffragant M. Gibaud père, de Saint-Maixent, à desservir l'église de Rouillé (Vienne). Ayant réussi à faire créer dans cette commune protestante une place de pasteur, il y fut appelé par le consistoire, qui avait pu apprécier son dévouement, et vint s'y établir en 1829. — Son arrivée fut un bienfait pour cette contrée, où les protestants, très nombreux, étaient privés depuis si longtemps de pasteurs. Il déploya une activité extraordinaire et une ténacité qui ne se rebutait devant aucun obstacle. Il allait de village en village, de maison en maison, réveillant partout le zèle religieux, groupant les protestants, établissant des lieux de culte, et, malgré la multiplicité des services, suffisant à tout. C'est grâce à ses efforts, à ses démarches réitérées que furent créées les églises de Lusignan (1836), Saint-Sauvant (1838), Couhé (1842), Poitiers (1846), qu'il parvint aussi, non sans peine, à pourvoir de temples, sauf Poitiers, où son ami Poupot et lui se heurtèrent à des résistances locales insurmontables. Pourtant, ce rêve, si longtemps caressé, a pu se réaliser en ces dernières années : grâce à l'infatigable persévérance de M. le pasteur Mourgues, secondé par M. Souché qui, outre des sacrifices personnels, fit quelques tournées de collectes, un joli temple, dont la dédicace fut faite par A. Coquerel fils, s'élève aujourd'hui dans cette ville catholique. — Partout où des besoins religieux se manifestaient, Souché était là pour les satisfaire : c'est ainsi que, pour évangéliser les protestants disséminés, il établit des annexes à Sanxay, Vivonne, Coulombiers, Cellevécault, Anne-Marie, Limoges, etc. L'ins-

truction primaire tenait aussi une grande place dans ses préoccupations; il fit créer plusieurs écoles, et à Lusignan même, où il fut nommé en 1836, il établit, dans une aile de sa vaste et belle maison, une école de garçons et de filles. — C'était un homme de progrès : « Je suis de ceux qui marchent, » disait-il. Après un ministère de quarante-trois ans, il avait droit au repos; il donna sa démission en 1871, mais le consistoire le maintint comme président honoraire. Il est mort au champ d'honneur: il revenait de visiter un malade, lorsqu'il fut atteint d'une attaque de paralysie, qui l'emporta en quelques heures (25 janvier 1878). Par son testament, sans parler d'autres dispositions bienfaisantes, il léguait au consistoire sa maison pour servir de presbytère. Catholiques et protestants accompagnèrent à sa dernière demeure ce serviteur de Dieu, qui a vaillamment servi la cause de l'Evangile et de la liberté et qui a laissé dans les églises du Poitou un nom justement vénéré. — Voir dans *La Renaissance*, février 1878, un article de M. Mourgues.

STAEL (Mme de). — Pendant que Chateaubriand fascinait la société des vingt premières années qui suivirent la Révolution par la magie de son talent et les enchantements de ses tableaux, pendant qu'il réveillait les muses endormies au son de sa lyre et qu'il couvrait de fleurs l'abîme de nos discordes civiles, philosophiques et religieuses, un autre écrivain éclairait les mêmes questions, sondait les mêmes problèmes du flambeau d'un esprit juste et net, et exerçait sur la génération nouvelle une influence lente, mais durable et pénétrante. Ce qui distingue le génie de Mme de Staël, c'est une vive sensibilité unie à un grand bon sens, c'est une de ces natures admiratives et aimantes qui sont faites pour mieux comprendre la vie que d'autres. De son sein déborde un enthousiasme à la fois tendre et viril. L'enthousiasme, on ne saurait trop le répéter, est, comme la foi, la source de toutes les grandes choses; c'est le précurseur, l'ami, le compagnon du bien ici-bas. Tandis que le dénigrement, ce père du doute et des sombres puissances du mal, ne sait que flétrir, aigrir et dessécher le cœur, l'enthousiasme l'élargit, le ravive et lui donne des ailes. Mme de Staël voyait, découvrait la vérité par intuition. — Nul n'a répandu une plus grande quantité d'idées dans son siècle. Elles surgissaient, se réveillaient, se groupaient, s'organisaient spontanément en elle, formant une sorte de cour dont elle disposait à son gré. Non moins que Chateaubriand, elle possède le don de peindre, le cœur humain surtout, plus curieux, plus divers, plus captivant à tout prendre, dans le jeu de ses caprices et au milieu des orages de la passion, que les scènes de la nature les plus éclatantes ou les plus étranges. Chez Mme de Staël, la préoccupation morale se trouve partout; elle s'accentue à mesure qu'elle avance dans la vie et se mêle au sentiment religieux, d'abord ignoré ou mal compris, puis admirablement défini et pressenti dans sa puissance individuelle et sociale, comme dans la beauté de ses manifestations littéraires. L'idée maîtresse, fruit lentement mûri et conquête douloureuse de l'expérience, mais qu'elle développera sous les formes les plus variées et avec une insistance toujours nouvelle, c'est que « la vertu est nécessaire au bonheur, » à laquelle viendra s'ajouter cette autre que le lot de la vertu, sur la terre, est la souffrance. On peut voir par là

combien Mme de Staël était préparée pour comprendre l'Evangile qui, en somme, ne nous dit pas autre chose, tout en illuminant et en réchauffant ces idées du rayon de la grâce divine. Nous célébrons aussi en Mme de Staël le premier écrivain protestant distingué de la France moderne. — Voici sur elle un double jugement dont on appréciera l'autorité : « Ce qui caractérisait avant tout, plus que tout, Mme de Staël, dit le duc Victor de Broglie, c'était d'une part une activité impétueuse, impérieuse, irrésistible pour elle-même, et d'une autre part, si j'ose ainsi parler, un bon sens inexorable. Dans toutes les transactions de la vie publique ou privée, dans toutes les préoccupations de l'intelligence, étude ou méditation, composition ou conversation, son génie naturel la portait ou plutôt l'emportait au but tout d'un trait, de plein saut, au hasard des difficultés, et l'exposait ainsi à dépasser quelque peu la mesure de l'actuel et du possible. Elle était la première à s'en apercevoir et la plus choquée du mécompte ; son admirable discernement du vrai, du réel, de ce qui se cache au fond des choses et au fond des cœurs, l'éclairait d'une illumination subite, la perçait du même coup comme d'un vif aiguillon ; les retours étaient brusques, les réactions franches, comme on dirait en mécanique, en chimie, en médecine, et le plus souvent le dédain des précautions à prendre pour couvrir la retraite et pour ménager les transitions faisait beau jeu à la médiocrité envieuse et maligne contre l'esprit supérieur... En y regardant de près on trouverait à tous les torts, réels ou supposés, de Mme de Staël cette lutte entre deux qualités éminentes qui la dominaient tour à tour au lieu de se limiter et de se tempérer mutuellement. C'est ce qui rendit son existence orageuse ; c'est ce qui rendait son intimité, même son intérieur de famille, passionné, ardent, tumultueux. » — Et voici ce que disait Vinet : « La sensibilité et le bon sens sont peut-être ce qu'il y a de plus fondamental dans le talent de Mme de Staël. Sa prompte intelligence, ce don d'intuition, ces illuminations vives et soudaines, tiennent autant pour le moins à la sensibilité qu'au talent. Elle affrme plus qu'elle ne démontre, mais ses affirmations sont des preuves. Elle n'eut de système sur aucun sujet ; son idée fixe, son parti pris, en tout, c'est la morale. Elle écrivait trop avec toute son âme, et avec une âme remplie de trop de sérieux besoins, pour être parfaitement artiste. C'est surtout comme éloquent moraliste, comme peintre touchant du cœur humain qu'elle occupe une place si éminente dans la littérature. »

I. Anne-Louise-Germaine Necker est née à Paris en 1766, enfant unique du banquier genevois, devenu le ministre populaire de Louis XVI ; sa mère était fille de pasteur, vive, enjouée, sérieuse, aimant les lettres. Elle reçut une éducation distinguée. Elevée dans les salons du dix-huitième siècle, elle assista aux derniers et brillants débats d'une philosophie surprise par la tourmente révolutionnaire. Sa place était sur un petit tabouret de bois, à côté du fauteuil de sa mère. Elle étonnait les savants par les questions qu'elle leur adressait, taillant en papier des figures de rois et de reines pour leur faire jouer la tragédie. Jeune fille, elle se fit remarquer par quelque chose de sentimental et d'extrêmement animé. Son caractère dominant se révèle au premier abord : c'est la

conversation, la parole improvisée. Ses livres ne seront qu'une conversation brillante. — A quinze ans, elle fait des extraits de l'*Esprit des lois*, multipliant les lectures et les rédactions à la dérobée, débordant d'enthousiasme pour son père, jalouse de sa mère, traitant pêle-mêle tous les sujets sur un ton ingénument exagéré. Elle débute par des nouvelles et des romans et par un drame en vers qui dénotent une grande expérience de style et de composition. A vingt ans, elle épouse le baron de Staël-Holstein, ambassadeur de Suède en France (qui résida à Paris jusqu'en 1796 et mourut en 1802), et tient elle-même salon. — Elle avait puisé dans le commerce avec son père, qu'elle adorait de toute la force de son âme et auquel elle a élevé des témoignages de reconnaissance et de vénération dans chacun de ses ouvrages, une admiration pour J.-J. Rousseau, un peu rectifiée par les expériences de l'homme d'Etat et ramenée par le courant des esprits aux idées religieuses. A vingt-deux ans, un an avant la Révolution, elle commenta Rousseau à la main de son père et livra au public cet affectueux commentaire de jeune fille. Elle a hâte de dire sa pensée : « Comment consentir à renvoyer à l'époque d'un avenir incertain l'expression d'un sentiment qui nous presse? Le temps, sans doute détrompe les illusions, mais il porte quelquefois atteinte à la vérité même et sa main destructrice ne s'arrête pas toujours à l'erreur. » C'était un humble hommage, plein d'une noble candeur et d'une passion filiale littéraire, envers l'auteur préféré, envers celui auquel elle-même se rattachait. M^me de Staël n'était pas précisément poète; il eut été difficile de l'être à l'école de M. Necker. Mais les *Lettres sur les écrits et le caractère de Rousseau* (1778) portent l'empreinte des premières palpitations d'enthousiasme dont déborderont plus tard ses écrits. L'élément dramatique, dans ses œuvres comme dans sa vie, l'emportait sur l'élément lyrique : sa nature intime la portait à l'action plutôt qu'à la contemplation. Ce qu'elle aime, ce qu'elle relève dans Rousseau, c'est moins, comme tant d'autres, l'œuvre spéculative, bien imparfaite à tout prendre; c'est de n'avoir pas dédaigné d'ajouter l'enthousiasme à la pensée, pour persuader d'avoir su faire une passion de la vertu, « d'avoir affirmé que ce n'était point assez de démontrer les droits de l'homme, qu'il fallait encore leur faire sentir le prix qu'ils y doivent attacher. » On peut prévoir dès maintenant ce que sera M^me de Staël. La théorie du devoir trouvera sa place à côté de la théorie des droits : et de plus l'idée du devoir ira s'embraser au foyer ardent de l'inspiration religieuse. Car ce qu'elle admire surtout en Rousseau, c'est « qu'il était le seul homme de génie de son temps qui respectât les pieuses pensées dont nous avons tant de besoin; il consulte l'instinct et consacre ensuite toute la force de la réflexion à prouver à sa raison la vérité de cet instinct. » Et tandis que « la philosophie rejette ces persuasions intimes, involontaires, qui ne sont point nées du calcul et de la méditation abstraite, Rousseau leur prête l'appui de son génie, tâche de les fortifier en moi, et loin d'opposer ma raison à mon cœur, il cherche à les réunir pour faire pencher la balance et cesser le combat. » — Cependant la Révolution de 1789 éclata. Pour notre héroïne, c'était la réalisation de ses vœux les plus ardents, c'était la réhabilitation de M. Necker et le triomphe de ses

idées. Elle alla dans son enthousiasme et dans ses espérances plus loin que son père et ne s'arrêta qu'avec les royalistes constitutionnels de 1791. La Terreur cependant glaça cet enthousiasme : elle quitta Paris avant les massacres de septembre et trouva une retraite à Coppet, dans le pays de Vaud. Elle y vécut avec son père, car, malheureuse dans son union, elle refusa d'y recevoir son époux. Elle fut sauvée de l'échafaud par Manuel. Toute une année, elle vécut dans un état d'angoisse et d'oppression inexprimables, comparant depuis les terrasses de Coppet la paix de la nature avec les horreurs déchaînées par la main des hommes. Elle jeta un cri éloquent de pitié pour la reine (*Réflexions sur le procès de la reine*, 1793) et écrivit une *Epître* en vers *au Malheur*, pleine d'un sentiment poétique, prosaïquement rendu. Ses *Réflexions sur la paix extérieure et intérieure* (1794), adressées à M. Pitt et aux Français, sont un appel à toutes les opinions, à l'oubli, à la conciliation. Mme de Staël combat le fanatisme, « la plus redoutable des forces humaines. » Elle s'adresse, dans ces sentiments généreux, surtout aux royalistes, amis de la liberté et aux républicains, amis de l'ordre, espérant mieux pouvoir se faire entendre d'eux. On a pu dire que c'était là véritablement une lettre sans adresse. — Mme de Staël rentra en France sous le Directoire et rouvrit son salon. Elle publia, en 1795, un *Essai sur les fictions*, toute remplie qu'elle était de l'idée de travailler à une restauration littéraire. Elle y développe la théorie du roman qu'elle doit appliquer bientôt. Déjà, dans ses *Lettres sur Rousseau*, elle avait dit : « La véritable utilité d'un roman est dans son effet bien plus que dans son plan, dans les sentiments qu'il inspire, bien plus que dans les événemeuts qu'il raconte. L'amour peut quelquefois donner les vertus que la religion et la morale prescrivent. L'origine est moins céleste; mais il serait possible de s'y méprendre : quand l'objet de son culte est vertueux, bientôt on le devient soi-même. On est vertueux quand on aime ce qu'on doit aimer. » D'ailleurs le rôle du roman est tout naturellement tracé, et sa raison d'être ne saurait être contestée. « Le petit nombre des vérités nécessaires et évidentes ne suffira jamais à l'esprit ni au cœur de l'homme. La précison métaphysique appliquée aux affections morales de l'homme est tout à fait incompatible avec sa nature. » La vraie sagesse consiste donc à s'emparer des fictions et à les mettre à son service : « La philosophie doit être la puissance invisible qui dirige leurs efforts. » Mais elle ne doit pas trop découvrir son but, car « si elle se montrait la première, elle en détruirait le prestige. » Plus le résultat auquel on voudrait que le roman tendît serait moral et philosophique, plus il faudrait parer à tout ce qui peut émouvoir et conduire au but, sans l'indiquer d'avance. Elle ne veut pas de romans spécialement philosophiques, parce que tous doivent l'être. —Ainsi, froissée par le spectacle de la réalité, l'imagination de Mme de Staël se reporte vers des créations meilleures et plus heureuses qui doivent distraire de la douleur et être des consolateurs chéris. Elle se prononce avec force pour le véritable roman naturel, par l'analyse et la mise en jeu des passions humaines; elle repousse les fictions merveilleuses et les allégories, le surnaturel fantastique ou féerique : elle admet les

fictions qui se rattachent à l'histoire, lorsqu'elles ne font que les développer, mais condamne les romans historiques proprememen1 dits. La vie humaine, dans sa réalité, doit être la base du roman, et pour toute vérité on lui demande la vraisemblance. Ajoutons à ces indications, la réflexion si juste qui ouvre le roman de Delphine : « Les événements ne doivent être dans les romans que l'occasion de développer les passions du cœur humain, il faut conserver dans les événements assez de ressemblance pour que l'illusion ne soit point détruite. N'estimons les romans que lorsqu'ils nous paraissent une sorte de confession dérobée à ceux qui ont vécu, comme à ceux qui vivront. Observer le cœur humain, c'est montrer à chaque pas l'influence de la morale sur la destinée : Il n'y a qu'un secret de la vie, c'est le bien ou le mal qu'on a fait. »

II. En 1796, une année après sa rentrée en France, Mme de Staël publia son livre : *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*. La doctrine qui y est renfermée est assez faible et sa vérité complète, sujette à contestations, c'est plutôt l'attention et les sentiments qui l'animent qu'il faut louer : c'est le produit d'un génie cordial et bon, qui excite partout sur son passage des émotions salutaires et bienfaisantes, une sorte de spiritualisme poétique, à la suite de celui de Rousseau, et sans les convictions chrétiennes que Mme de Staël exprimera à la fin de sa vie. Les passions sont, suivant elle, notre unique mal, en ce qu'elles étouffent la semence de la vertu qui se trouve en nous. Ces passions sont au nombre de huit : l'amour de la gloire, l'ambition, la vanité, l'amour, le jeu avec l'avarice, et l'ivresse, l'envie et la vengeance, l'esprit de parti et le crime. A côté de ces passions qui exercent une influence si fâcheuse sur le bonheur des individus et sur celui des nations, il y a des sentiments que l'on peut considérer comme formant la transition vers les ressources que nous trouvons en nous pour combattre les passions : c'est l'amitié, la tendresse filiale, paternelle, conjugale, et la religion. Il y a des gages de bonheur dans toutes les affections, mais à la condition de renoncer à la réciprocité : or comme cette renonciation est toujours difficile, il est plus sûr de s'adresser ailleurs. — On peut être étonné de la place que Mme de Staël assigne à la religion. Elle lui fait évidemment tort, en n'en attendant pas un grand secours dans la lutte contre les passions; l'homme vraiment vertueux, suivant elle, n'est pas celui qui est obligé d'avoir recours aux sentiments religieux pour combatire ses penchants, mais celui « qui exerce toutes les vertus et remplit tous les devoirs, sans se les être nommés, sans les avoir consultés d'avance, et qui, ne faisant jamais d'effort, n'a pas non plus l'idée du triomphe. » Si tel était l'état naturel de l'homme, il n'aurait sans doute nul besoin de la religion. Mais cet homme vertueux, naturellement et sans effort, où le trouver, où le chercher? Elle craint d'ailleurs dans l'abdication que la raison fait à la foi deux choses : que l'homme ne se démette, en matière religieuse, des décisions qui lui appartiennent en propre, et qu'il ne puisse garder aucune mesure dans la croyance au surnaturel. « Les esprits ardents n'ont que trop de penchant à croire que le jugement est inutile et rien ne leur convient mieux que cette espèce de suicide de la raison abdiquant son pouvoir par son dernier acte

et se déclarant inhabile à penser, comme s'il existait en elle quelque chose de supérieur à elle, qui pût décider qu'une autre faculté de l'homme le servira mieux. Les esprits ardents sont nécessairement lassés de ce qui est; et lorsqu'une fois ils admettent quelque chose de surnaturel, il n'y a plus d'autres bornes à cette création que les besoins de l'imagination et, s'exhaltant elle-même, elle n'a de repos que dans l'extrême et ne supporte plus de modifications. » La foi, du reste, suivant elle, n'est pas une faculté qu'il dépende de nous d'acquérir. On espère ou l'on craint, on doute ou l'on croit, selon la nature de l'esprit et des combinaisons qu'il fait naître. « La religion est absolument indépendante de notre volonté, puisqu'elle nous soumet et à notre propre imagination et à celle de tous ceux dont la sainte autorité est reconnue. » Ainsi, au lieu de voir dans la religion la sauvegarde tutélaire, la réparatrice bienfaisante de la liberté de l'être moral, elle voit en elle une ennemie qui brise notre volonté pour nous soumettre aveuglément à celle des autres. Ce point de vue, qui est celui du dix-huitième siècle, a été modifié par Mme de Staël dans la suite. — Les ressources les plus assurées contre ses passions, l'homme les trouve en lui : c'est la philosophie, l'étude, la bienfaisance. La philosophie nous fait reconnaître le devoir de maîtriser nos passions et de les diriger : elle nous apprend à nous placer au-dessus de nous-mêmes pour nous dominer, et au-dessus des autres pour n'en rien attendre. La bienfaisance, qui n'est que la forme appliquée de la bienveillance conseillée par la pitié, nous fait descendre de cette hauteur et nous mêle aux infortunes des hommes pour les guérir et les soulager. L'auteur ne développe que la première partie des matières indiquées par le titre de son ouvrage ; elle ne fait que donner quelques indications sur le rôle du gouvernement des passions qui troublent le bonheur des nations. — Mme de Staël continua la série de ses publications par un ouvrage remarquable intitulé : *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800). Il peut être considéré comme une sorte de manifeste du romantisme naissant. Elle y développe d'abord cette idée féconde et nouvelle que la littérature est l'expression de la société, qu'on y trouve toujours la clef des institutions et des mœurs en vigueur. Quant à la loi qu'elle assigne au développement littéraire et social, c'est celle du progrès, de la perfectibilité indéfinie et irrésistible de l'espèce humaine : les sciences, la philosophie, l'histoire, la poésie même participent à ce progrès, qui est d'ailleurs intimement lié à celui des institutions républicaines. La poésie en particulier est destinée à trouver, dans l'analyse des passions inconnues aux anciens, des accents plus profonds : elle doit puiser aux sources vives de la rêverie et de cette tristesse mélancolique dont Ossian est le type accompli. Il en est de la poésie comme de l'homme : ce qu'il fait de plus grand, il le doit au sentiment douloureux de l'incomplet de sa destinée. Le sérieux triomphera alors du frivole qui trop longtemps a régné dans la littérature : on proscrira toute la fausse noblesse et toute la fausse élégance de notre poésie monarchique, et la littérature, plus éloquente et plus vraie, sera avant tout plus individuelle. Soyons nous-mêmes, s'écrie Mme de Staël aux partisans obstinés du chauvinisme et en même temps,

avec un esprit de divination historique qui juge presque toujours juste, même dans la littérature ancienne moins familière à l'auteur, elle revendique deux éléments que notre littérature a trop méconnus et trop écartés : l'élément germanique et l'élément chrétien. C'est sur eux cependant que repose principalement la société moderne avec toutes ses institutions. La poésie germanique a des beautés inconnues à la littérature classique, et il faut que l'esprit du Nord triomphe sur celui du Midi; quant au christianisme, il est un élément trop important dans notre civilisation moderne, pour qu'on puisse le négliger. Lui aussi a créé des beautés littéraires de premier ordre : et, ne dédaignant pas de se servir des passions pour se rendre accessibles les masses, il peut utilement remplacer la philosophie dont l'influence sur l'esprit humain est bien moins générale, et moins acceptée. — L'ouvrage de Mme de Staël renferme une foule de pensées neuves mais inachevées, de questions à moitié soulevées; il signale des terres nouvelles, entrevues plutôt qu'explorées : son erreur capitale est de placer sous l'invocation de la philosophie du dix-huitième siècle un ensemble d'idées, un avenir littéraire et social, qui est sans rapport avec elle. — C'est à ces conséquences, à cette absence d'une méthode rigoureuse et d'une théorie en tous points achevée que s'attaqua la critique contemporaine. Défendu par la *Décade philosophique*, l'ouvrage de Mme de Staël fut vivement attaqué par M. de Fontanes et par Chateaubriand dans le *Mercure*. La réaction monarchique, religieuse et littéraire, qui date de 1800, devait trouver en Mme de Staël et dans la théorie républicaine du progrès indéfini un adversaire décidé. Déjà le premier consul visait à l'empire, la critique littéraire du *Journal des Débats* réhabilitait le dix-septième siècle et condamnait le dix-huitième, le *Mercure de France* était régénéré et acheté par le pouvoir, M. Laharpe rouvrait au Lycée son cours de littérature. D'un autre côté cependant, il ne faut pas oublier que l'ouvrage de Mme de Staël plaide également, mais à sa manière, la cause du christianisme, en montrant ce qu'il a fait pour l'humanité. Il devançait d'une année le *Génie du christianisme* de M. de Chateaubriand, si improprement appelé de ce nom malheureux, tandis que l'ouvrage de Mme de Staël aurait pu, avec plus de justesse, s'intituler le *Génie de l'humanité*. Il était aussi une apologie du moyen âge, au moyen et par le point de vue de la littérature. — Tandis que Chateaubriand tend à humaniser le christianisme, Mme de Staël parle de christianiser l'humanité. L'un écrit en faveur des autels désertés et des dogmes raillés, l'autre prend parti pour la nationalité méconnue, pour la spiritualité de l'homme, pour sa liberté. L'œuvre de Chateaubriand a eu plus de succès en apparence; telle qu'il l'avait conçue, elle reposait sur une fiction, et il ne prenait dans le christianisme que de brillantes et de chatoyantes manifestations qui ne tiennent à son essence que par le lien le plus lâche et en constituent parfois l'abus le plus choquant. Son action sur la société française a été néfaste, puisqu'elle a compromis la cause de la religion, imprudemment associée à la réaction monarchique et cléricale. L'influence de Mme de Staël, pour s'être montrée plus lente et plus restreinte, a été tout autrement bienfaisante. Elle voulait per-

suader par des principes plutôt que par des émotions esthétiques et des images. Or les principes ne pénètrent que lentement dans les âmes et demandent la longue et rude éducation de l'expérience. La semence, que Mme de Staël a jetée dans un sol ingrat et rocailleux, n'est pas encore recueillie en gerbes dorées; depuis longtemps déjà, les parterres de roses de Chateaubriand sont fanés. Opposés d'abord par leurs amis et rivaux par le génie, quoique pleins d'une admiration réciproque, ils se sont rapprochés plus tard, grâce à Mmes de Duras et Récamier. Chateaubriand surtout, le moins impartial des deux et qui a survécu à sa rivale, a eu l'occasion de modifier et de rectifier ses premiers jugements sur un caractère et un talent mieux connus.

III. En 1802, parut *Delphine*, qui est une touchante personnification des années de pur sentiment de Mme de Staël. Malgré ses efforts de mettre en pratique la théorie développée dans l'*Essai sur les fictions*, le roman de Delphine n'est pas encore tout naturel. Déjà la forme par lettres a quelque chose de convenu et d'arrangé. On a voulu voir des portraits dans les divers personnages du roman : cela est vrai peut-être pour quelques-uns d'entre eux, notamment pour l'héroïne dans laquelle Mme de Staël s'est présentée elle-même. Delphine porte pour épigraphe cette maxime de Mme Necker : « Un homme doit savoir braver l'opinion; une femme s'y soumettre. » Il présente un tableau passionné de la condition malheureuse de la femme au milieu de la société moderne où la bonté a moins de chances de bonheur que l'égoïsme prudent. Ce qui a inspiré ce roman, c'est la haine et le mépris contre ce qu'on appelle communément l'opinion publique. Ce sont les personnes les plus mauvaises de la société dans la main desquelles se réunissent les fils du tissu qui est assez fort pour paralyser la plus énergique volonté. De la crainte qu'inspire cette force mystérieuse est née un pharisaïsme hypocrite qui regarde le dehors comme l'essentiel et étouffe en germes tous les sentiments grands et nobles. Tantôt il se montre sous le masque de la vertu abstraite, tantôt sous celui d'une dévotion ombrageuse. — Delphine est une forte et virile nature qui ne cherche la règle de sa conduite qu'en elle-même et qui, remplie des plus généreux sentiments, est résolue de se laisser guider par eux seuls. La vertu, à ses yeux, n'est que la continuité de ces mouvements généreux, et elle est toujours punie du bien, jamais du mal qu'elle a fait. Malgré sa force de volonté, elle est écrasée par la puissance de l'opinion publique. Déçue dans ses recherches, poussée de renoncements en renoncements, elle est obligée de s'avouer vaincue sans cependant renoncer à son principe. Mais ce dernier a-t-il été mûrement considéré? Que Mme de Staël ait senti qu'il y a bien des points contestables dans la conduite de Delphine, cela résulte du ton mélancolique du livre : « Adieu, êtes-vous heureuse? Avec un esprit si supérieur n'allez-vous pas quelquefois au fond de tout, c'est-à-dire jusqu'à la peine? » Non, l'homme ne doit point braver l'opinion, la femme ne doit point s'y soumettre : toutes deux doivent l'examiner, se soumettre à l'opinion légitime, braver l'opinion corrompue. L'un n'est pas condamné au scandale, ni l'autre à l'hypocrisie : le bien et le mal sont invariables et toutes les convenances s'arrêtent

devant ces limites éternelles. — L'apparition de Delphine souleva une vive critique de la part des journaux monarchiques et classiques coalisés. Tout le pharisaïsme officiel du temps cria à l'immoralité et à l'impiété. Michaud écrivait dans le *Mercure* : « Delphine parle de l'amour comme une bacchante, de Dieu comme un quaker, de la mort comme un grenadier, de morale comme un sophiste. » Cependant Mme de Staël avait un sentiment profond du bonheur dans le mariage, de l'impossibilité d'être heureuse ailleurs, et son livre est un aveu douloureux des obstacles auxquels le plus souvent le bonheur se brise. Quant à ses sentiments religieux, ce sont encore ceux du vicaire savoyard, c'est-à-dire un déisme sentimental. Seuls, les écrivains de la *Décade* défendirent Mme de Staël. — Vers la fin de l'année 1803, un changement eut lieu dans la destinée de Mme de Staël. Napoléon, offensé par ses épigrammes et par les indiscrétions du livre de M. Necker : *Dernières vues de politique et de finances*, prononça contre elle un décret de bannissement. Il voulait bien lui laisser toute la France, si elle lui laissait Paris. Elle devait s'éloigner à quarante lieues au moins de la capitale. Mme de Staël rompit brusquement avec lui en partant pour l'Allemagne. Elle visita Weimar, Iéna et Berlin et s'y familiarisa tant bien que mal avec la poésie et la philosophie allemande qui l'émancipa de celles du dix-huitième siècle. Accompagnée de Schlegel, le précepteur de son fils, elle se fixa, après la mort de son père et un voyage en Italie, à Coppet, où se groupa bientôt autour d'elle une colonie de poètes et de savants. A leur tête se trouvait Benjamin Constant, cet esprit mobile, ce caractère inconstant, ce causeur prodigieusement spirituel qui savait remuer tant d'idées, ouvrir tant d'aperçus et dans lequel Mme de Staël, dont une amie avait dit : « Si j'étais reine, j'ordonnerais à Mme de Staël de parler toujours, » ne trouva pas seulement un hôte agréable, mais un excitateur de premier ordre. Puis venaient Bonstetten, Sismondi, de Barante, Schlegel, Zacharie Werner, Chamisso. La poésie anglaise, dans la personne de Byron, n'y vint qu'en 1816. Plus de trente personnes étaient souvent réunies dans le château et prenaient part à ces longues conversations philosophiques et littéraires sous les ombrages du parc, qui étaient de véritables fêtes de l'esprit. On jouait aussi des drames, des tragédies et l'on en composait. Cependant, dans cette cour si brillante, Mme de Staël était en mal de la capitale et du « ruisseau de la rue du Bac » : elle essaya souvent de s'en rapprocher autant qu'il lui en était permis, mais le séjour des villes de province lui était insupportable. Une fois même, elle vint furtivement à Paris et y fit quelques tours au clair de la lune le long des quais, mais la police fut avertie et elle dut en repartir au plus vite. — Le bruit qu'avait excité l'apparition de Delphine fut bientôt étouffé par celui qu'excita *Corinne* (1807). Le succès en fut instantané, universel. Avec Corinne, Mme de Staël a décidément désarmé ses adversaires. On raconte que Napoléon, à qui tout ce déploiement d'enthousiasme déplaisait fort, inséra lui-même une critique amère du roman au *Moniteur*, mais l'entraînement de la foule fit justice de ces attaques et Mme de Staël fut considérée avec Chateaubriand comme la première gloire littéraire du temps. Il y a deux choses dans Corinne : la peinture de

l'Italie et le roman ou plutôt l'analyse psychologique. La peinture de l'Italie est admirable, mais on sent que c'est une étrangère qui l'a faite; c'est-à-dire qu'elle est idéalisée. La littérature italienne est mieux décrite que l'art, et la société mieux que la nature : cependant l'enthousiasme qui règne dans ces pages et qui fait revivre devant nous ces grandioses merveilles, plus merveilleuses encore par l'auréole qu'y ajoute le souvenir, dénote une âme vraiment artiste et sensible au culte du beau comme au culte du vrai. Corinne couronnée au Capitole ou improvisant au cap Mysène laisse une longue et indéfinissable impression esthétique : c'est un chef-d'œuvre de peinture littéraire. Ajoutons aussi que le mérite de l'ouvrage est encore rehaussé par le coloris admirable et la noble fermeté du style, beaucoup plus correct que celui des ouvrages précédents. — L'idée-mère de Corinne, ainsi que les caractères, sont les mêmes que dans Delphine. Il faut, quand on est femme et qu'on a du talent, choisir entre la gloire et le bonheur, entre le libre emploi de son talent et les intimes douceurs de la vie domestique. En d'autres termes, « la gloire n'est que le deuil éclatant du bonheur; » une femme de génie est nécessairement malheureuse, parce que personne ne la comprend et que les conventions sociales la gêneront toujours. Corinne lutte entre les impérieux besoins de son âme de génie et entre les non moins impérieuses nécessités du devoir et de la vie sociale, entre le principe esthétique et le principe moral. « En cherchant la gloire, dit-elle, j'ai toujours espéré qu'elle me ferait aimer. » Mais son malheur, c'est d'aimer trop passionnément, et sa puissance d'aimer n'est que sa puissance de souffrir. C'est là précisément le sort réservé au génie ici-bas : « De toutes les facultés de l'âme que je tiens de la nature, celle de souffrir est la seule que j'aie exercée tout entière. »

IV. L'ouvrage de Mme de Staël, *De l'Allemagne*, fruit de six années d'études et d'espérances, devait paraître en 1810. Déjà l'impression soumise aux censeurs impériaux s'achevait : la censure avait rayé quelques passages caractéristiques. A propos de Frédéric le Grand, l'auteur avait dit : « Un homme peut faire marcher ensemble les éléments opposés, mais à la mort ils se séparent. » Ce passage fut considéré comme une allusion et supprimé. De même l'observation qu'à Paris la vie était si brillante qu'on y pouvait le plus facilement supporter l'absence du bonheur. Mais la fin du livre fut surtout incriminée : « O France! terre de gloire et d'amour! si l'enthousiasme un jour s'éteignait sur votre sol, si le calcul disposait de tout et que le raisonnement seul inspirât même le mépris des périls, à quoi vous servirait votre beau ciel, vos esprits si brillants, votre nature si féconde? Une intelligence active, une impétuosité savante vous rendraient les maîtres du monde, mais vous n'y laisseriez que la trace des torrents de sable, terribles comme les flots, arides comme le désert. » Après la suppression de ces passages, le livre fut imprimé, mais, par un brusque revirement de la police, toute l'édition fut anéantie et Mme de Staël sommée de quitter la France dans les vingt-quatre heures. Sur sa demande si c'était parce qu'elle n'avait pas fait l'éloge de l'empereur, il lui fut répondu qu'il ne pouvait se trouver dans le livre de place qui fût digne de lui. Le

ministre de la police ajoutait brièvement : « Il m'a paru que l'air de ce pays-ci ne vous convenait point, et nous n'en sommes pas encore réduits à chercher des modèles dans les peuples que vous admirez. » L'ouvrage parut à Londres en 1813. Le livre *De l'Allemagne* est, comme on l'a dit, une entreprise de réaction contre le triple despotisme d'un homme en politique, d'une tradition en littérature et d'une secte en philosophie; en même temps il nous présente la vive image de la soudaine éclosion du génie allemand. — L'Allemagne a surtout conservé le principe de l'enthousiasme. « L'enthousiasme prête de la vie à ce qui est invisible, et de l'intérêt à ce qui n'a point d'action immédiate sur notre bien-être dans ce monde. » Cet enthousiasme, présenté comme le ferment essentiel de l'histoire, heurtait de front le mécanisme du système politique de Napoléon : il ne peut naître que là où de grands soins sont donnés à la culture de la vie intérieure, cette source intarissable de poésie. Cependant l'enthousiasme, tout en respectant, en sauvegardant la liberté individuelle (l'individualisme), ne point isoler l'individu des autres, ni surtout isoler la sphère théorique de la sphère pratique, la pensée de la réalité. M^me de Staël, tout en proclamant l'Allemagne la terre classique de l'enthousiasme et en découvrant combien la vie intérieure y est cultivée avec soin, relève avec une grande justesse de jugement le contraste qui y règne entre les sentiments et les habitudes, entre le talent et le goût. Elle signale de même la disproportion si choquante entre la vie des penseurs et la vie de la nation, entre le pur enthousiasme des artistes et des idéalistes et les mœurs grossières du peuple; nous pourrions ajouter, avertis par une expérience cruelle, entre la pureté lumineuse des théories et le manque de délicatesse, de générosité dans les procédés. Ce sont deux sphères encore juxtaposées et isolées, qui ne se sont point pénétrées. On ne souffre point du joug en littérature, et dans la vie pratique on ne saurait marcher que sous le joug. — La différence entre le caractère français et allemand, telle qu'elle ressort surtout dans la conversation, dans le langage, dans la manière d'exposer ses impressions, de formuler ses jugements et de se conduire en société (les seuls points que M^me de Staël ait pu approfondir), cette différence, disons-nous, est indiquée avec finesse dans le livre *De l'Allemagne*. Passant au domaine de la littérature, l'auteur y montre encore le Français, disposant avec habileté le cadre, la carcasse, l'enchaînement des idées et des faits et s'énonçant à la fois avec clarté et avec éloquence, mais souvent pauvre d'idées et dénué d'originalité. L'Allemand, au contraire, puise à la source même de la beauté littéraire; il observe la nature, il interroge le cœur humain, il peint ses passions. M^me de Staël fait voir avec évidence que le raisonnement combiné avec l'éloquence n'est pas encore la poésie, et que le principe de l'art ne doit pas être cherché dans l'imitation de la nature, mais dans le beau idéal. Elle voudrait délivrer la littérature française de cette tendance exclusive à l'abstraction, à la généralisation et la ramener à l'étude et à la contemplation de la nature vivante. Elle montre également un souci croissant de la moralité dans les écrits : un écrit n'est moral que lorsqu'il sert par quelque endroit au perfectionnement. Le

génie ne doit servir qu'à manifester la bonté suprême de l'âme. — Passant à l'étude de la philosophie allemande, Mme de Staël montre comment, elle aussi, malgré la sphère abstraite dans laquelle elle se meut, est imprégnée du principe de l'enthousiasme. Il est vrai qu'elle n'aime tant ces penseurs allemands que parce qu'elle les croit spiritualistes, tandis qu'ils n'étaient qu'idéalistes, ce qui est loin d'être la même chose, mais même dans l'idéalisme, il y a un gain et comme une conquête sur le naturalisme. Elle note avec bonheur la place de l'élément moral dans toutes ces recherches et regrette seulement qu'avec cette profusion d'idées neuves que répand la philosophie allemande elle dédaigne de mettre en circulation des idées communes, c'est-à-dire accessibles à tous. La voilà entièrement débarrassée des liens de la philosophie française du dix-huitième siècle et elle insiste sur un ordre de doctrines opposé à celui des idéologues. — Il faut relever surtout les pages que Mme de Staël a consacrées à la religion : il s'y révèle une abjuration complète des principes du dernier siècle, et un retour sincère vers le christianisme. Tandis que le dix-huitième siècle alliait toujours le scepticisme et le zèle de la liberté, la religion et le pouvoir absolu, Mme de Staël mêle à l'espoir du progrès un mouvement de confiance religieuse, et, sans abjurer l'enthousiasme, elle s'efforce de le régler en présence de Dieu. C'est évidemment l'Allemagne qui l'a initiée aux vérités chrétiennes, en les lui faisant chercher et trouver par le cœur. Que de pensées justes et profondes on pourrait détacher de cette quatrième partie du livre *De l'Allemagne!* Présentées sans lien, sans développement et comme inconscientes du système auquel elles se rattachent, elles n'en contiennent pas moins le programme du spiritualisme chrétien et du renouvellement théologique contemporain. Nous n'en donnerons que quelques preuves décisives : « Il est difficile, dit-elle, d'être religieux à la manière introduite par les esprits secs, ou par les hommes de bonne volonté qui voudraient faire arriver la religion aux honneurs de la démonstration scientifique. Ce qui touche si intimement au mystère de l'existence ne peut être exprimé par les formes régulières de la parole. Le raisonnement dans de tels sujets sert à montrer où finit le raisonnement ; et là où il finit commence la véritable certitude ; car les vérités du sentiment ont une force d'intensité qui appelle toute notre aide à leur appui. L'infini agit sur l'âme pour l'élever et la dégager du temps. » Que nous voilà loin de l'intellectualisme infécond du dix-huitième siècle ! — « La religion n'est rien si elle n'est pas tout, si l'existence n'en est pas remplie, si l'on n'entretient pas dans l'âme cette foi à l'invisible, ce dévouement, cette élévation de désirs qui doivent triompher des penchants vulgaires auxquels notre nature nous expose. » Voici de quelle manière Mme de Staël définit et caractérise le protestantisme : c'est « la réunion d'une foi vive avec l'esprit d'examen. La raison n'a point fait tort à leur croyance, ni leur croyance à leur raison ; et leurs facultés morales ont toujours agi ensemble... L'esprit humain était arrivé à une époque où il devait nécessairement examiner pour croire. L'examen peut affaiblir cette foi d'habitude que les hommes font bien de conserver tant qu'ils le peuvent ; mais quand l'homme sort de l'examen plus religieux qu'il

n'y était entré, c'est alors que la religion est invariablement fondée; c'est alors qu'il y a paix entre elle et les lumières, et qu'elles se servent mutuellement... Le christianisme a d'abord été fondé, puis altéré, puis examiné, puis compris... Il faut examiner, non dans le but de détruire, mais pour fonder la croyance sur la conviction intime et non sur la conviction dérobée. Il y a d'ailleurs une harmonie préétablie entre la vérité et la raison humaine qui finit toujours par les rapprocher l'une de l'autre. » — Avec quelle précision l'auteur signale l'écueil du rationalisme! « Ces théologiens s'appelaient raisonnables, parce qu'ils croyaient dissiper tous les genres d'obscurité; mais c'était mal diriger l'esprit d'examen que de vouloir l'appliquer aux vérités qu'on ne peut pressentir que par l'élévation et le recueillement de l'âme. L'esprit d'examen doit servir à reconnaître ce qui est supérieur à la raison, comme un astronome marque les hauteurs auxquelles la vue de l'homme n'atteint pas : ainsi donc signaler les régions incompréhensibles, sans prétendre ni les nier ni les soumettre au langage, c'est se servir de l'esprit d'examen selon sa mesure et selon son but. » M^me^ de Staël s'indigne contre ceux qui recommandent la religion uniquement comme un frein pour le peuple, comme un moyen de sûreté publique, comme un garant de plus dans les contrats de ce monde ? « Ne savent-ils pas que les esprits supérieurs ont encore plus besoin de piété que les hommes du peuple? Car le travail maintenu par l'autorité sociale peut occuper et guider la classe laborieuse dans tous les instants de sa vie, tandis que les hommes oisifs sont sans cesse en proie aux passions et aux sophismes qui agitent l'existence et remettent tout en question. » La distinction entre le mysticisme et le dogmatisme est finement observée : « La religion est un commandement; la religion mystique se fonde sur l'expérience intime de notre cœur. » Quelle juste réflexion aussi que celle-ci : « Quoiqu'il soit très sage d'enseigner la morale, il importe encore plus de donner les moyens de la suivre, et ces moyens consistent, avant tout, dans l'émotion religieuse... La plupart des prédicateurs s'en tiennent à déclamer contre les mauvais penchants, au lieu de montrer comment on y succombe et comment on y résiste... Nous attendons d'eux les mémoires secrets de l'âme dans ses relations avec Dieu. » Et encore : « Il n'est pas vrai que la religion rétrécisse l'esprit ; il l'est encore moins que la sévérité des principes religieux soit à craindre. Je ne connais qu'une sévérité redoutable aux âmes sensibles, c'est celle des gens du monde ; ce sont eux qui ne conçoivent rien, qui n'excusent rien de ce qui est involontaire; ils se sont fait un cœur humain à leur gré pour le juger à leur aise. » — Quelle belle conclusion enfin que le vœu qui termine le chapitre IV : « Les hommes dont les affections sont désintéressées et les pensées religieuses; les hommes qui vivent dans le sanctuaire de leur conscience et savent y concentrer, comme dans un miroir ardent, tous les rayons de l'univers; ces hommes, dis-je, sont les prêtres du culte de l'âme, et rien ne doit jamais les désunir. Un abîme sépare ceux qui se conduisent par le calcul et ceux qui sont guidés par le sentiment; toutes les autres différences d'opinion ne sont rien, celle-là seule est radicale. Il se peut qu'un jour, un cri d'union s'élève, et que l'universalité des

chrétiens aspire à professer la même religion théologique, politique et morale, mais avant que ce miracle soit accompli, tous les hommes qui ont un cœur et qui lui obéissent doivent se respecter mutuellement. » — L'influence du livre *De l'Allemagne* en France fut prodigieuse : il brisait le cercle étroit de notre littérature et donnait pleine carrière au romantisme; il faisait connaître le caractère du peuple allemand et de sa littérature, ignoré jusqu'alors. Le dix-septième et le dix-huitième siècle n'avaient point connu l'Allemagne; Charles Villers leva un coin du voile par son *Essai sur l'influence de la Réformation :* il fait voir dans son vrai jour le mouvement de la Réforme et ses héros. Mais, à la suite du livre de Mme de Staël, on voulut connaître cette littérature si riche, si originale, si neuve : on n'y découvrit, il est vrai, qu'un nouveau principe d'art et de littérature, la passion du vrai, du beau, du bien, et même M. Cousin, dans son *Voyage en Allemagne* (1817), n'en rapporta que la passion pour les droits de l'âme et de la conscience et non une connaissance exacte et profonde de la philosophie allemande. Ce n'est que de nos jours que de savants initiateurs ont familiarisé la France avec la science et la critique allemandes. Saint-René Taillandier, H. Blaze, Edg. Quinet, dans la *Revue des Deux-Mondes*, Littré et son école, Neffizer, MM. Ch. Dollfus, E. Renan et d'autres. Quant à Henri Heine, dans ses deux volumes *De l'Allemagne*, il a présenté un tableau très piquant mais peu exact de son pays, et a fait une critique très injuste du livre de Mme de Staël.

V. Mme de Staël quitta Coppet en 1812 : elle s'y trouvait trop à l'étroit, surtout dans son imagination. Elle étudia la carte de l'Europe comme le plan d'une prison d'où il s'agissait de s'évader. Pleine encore de l'amertume causée par la suppression de son livre, voyant des amis frappés par leur attachement pour elle, ou d'autres l'abandonnant pour se rallier à l'empereur, ne voulant pas demander grâce, pas même à propos de la naissance du roi de Rome, auquel elle se borna à souhaiter une bonne nourrice, elle voyagea de nouveau à Vienne, à Moscou, à Saint-Pétersbourg, à Stockholm et à Londres. Elle publia, à Stockholm, ses *Dix ans d'exil*, remplis de sa haine contre Napoléon et de récits charmants de voyages. Elle se maria avec M. Rocca, ancien militaire, auquel elle vouait un culte de reconnaissance, et ne rentra en France qu'avec la Restauration annonçant, dans Louis XVIII qu'elle avait connu en Angleterre, un roi très favorable à la littérature, et converti aux idées politiques anglaises qui lui rappelaient le plus celles de son père. Cependant, c'est précisément de ces idées modérées selon les uns, trop libérales suivant les autres, et flétries plus tard par le nom de doctrinaires, qu'elle devait souffrir durant les deux dernières années de sa vie. Elle se réfugia de ces souffrances, produites par les divergences politiques, dans la famille et dans la fidélité à Celui qui ne peut nous être infidèle. Elle mourut en 1817, disant à M. de Châteaubriand : « J'ai toujours été la même, vive et triste, j'ai aimé Dieu, mon père et la liberté. » — En 1818, furent publiés par son fils et par son gendre ses *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française* : ce devait d'abord être le récit de la vie publique de son père, mais la Révolution

vint forcer son cadre ; Mme de Staël avoue le principe de la Révoltion et en désavoue les excès : elle croit pouvoir la dériver des idées de quelques hommes de génie et surtout de son père. Elle montre partout la supériorité de la morale sur le calcul, au point de vue de la morale même. Le livre se termine par un parallèle entre la France et l'Angleterre, flatteur surtout aux mœurs et aux institutions de ce dernier pays. On a excellemment dit de ce livre, qui reste l'une des meilleures et des plus sages appréciations de la Révolution, qu'il était né de l'inspiration du bon sens et que c'était un livre d'homme écrit par une femme. Il dut subir les attaques assez violentes des représentants de l'école catholique et monarchique. — Mme de Staël a laissé deux enfants, distingués par le cœur. Sa fille a épousé le duc Victor de Broglie, esprit noble et cultivé, qui flotta entre le catholicisme et le protestantisme, la légitimité et les idées libérales ; elle fut très pieuse et très éminente et laissa des *Lettres et Fragments*, pleins des sentiments les plus chrétiens. Elle est la mère du duc Albert de Broglie et d'une fille qui épousa le comte d'Haussonville et qui réunissait en elle, dans un accord à la fois puissant et charmant, la plupart des qualités qui distinguaient la double race d'où elle était sortie ; esprit vaillant, fécond, tourné sans effort à toutes les hautes idées, éprise de toutes les conceptions originales, capable de les réaliser elle-même dans des écrits (*Robert Emmet*, *Marguerite de Valois*, *lord Byron*) dont la virilité a pu rappeler par moments, et malgré la distance, le souvenir de son aïeule. Mme Louise d'Haussonville est morte en 1882, à l'âge de soixante-quatre ans. Le fils de Mme de Staël, Auguste de Staël, occupa une place éminente parmi les philanthropes chrétiens de la Restauration. Il mourut très jeune. — Sources : Baudrillard, *Eloge de Mme Staël*, 1850 ; Vinet, *Tableau de la littérature française au dix-neuvième siècle*, I ; Sainte-Beuve, *Portraits de femmes* ; *Nouveaux Lundis*, II, etc. Les *Œuvres complètes* de Mme de Staël ont été publiées par son fils en 1821, 17 vol. in-8°.

STANLEY (Arthur Penrhyn), doyen de Westminster. — Lamennais a écrit quelque part dans une heure de sérénité : « Si la haine, la colère, l'injure poursuivent pendant sa vie l'homme qui ne connut que le juste et le vrai, la justice s'assied sur sa tombe. » Ce n'est pas assez dire pour Stanley ; c'est l'amour qui s'est assis sur sa tombe pour célébrer et cultiver sa mémoire. Jamais funérailles plus émouvantes ne furent célébrées dans l'antique abbaye. Parmi toutes les couronnes sous lesquelles disparaissait la bière funèbre, on en remarquait une que des amis de France avaient fait déposer avec cette inscription qui résumait bien l'œuvre de celui qui faisait le triste objet de la cérémonie : « Au vaillant apôtre de *l'unité de l'esprit par le lien de la paix.* » — Arthur Penrhyn Stanley naquit le 13 décembre 1815 à Alderley dans le Chestershire, d'une famille alliée à celle des ducs de Derby, qui a fourni à la politique plus d'un homme d'État. On dit que, dans son enfance et sa première jeunesse, cet homme que nous avons connu si ouvert, si gracieux, si prompt à la réplique, causeur charmant, nourri d'anecdotes fines et piquantes, toujours prêt à nouer de nouvelles relations, était atteint de ce qu'on a appelé « la manie anglaise » et qu'il était particulièrement *shy*. État moral que

nous ne connaissons guère de ce côté de la Manche : mélange de timidité, de réserve, de gaucherie, défaut d'expansion, disposition à rester renfermé en soi-même. On trouvera un portrait fidèle de l'écolier dans le livre célèbre qui peint sur le vif la jeunesse anglaise, *Tom Brown's School Days;* il y apparaît sous son prénom d'Arthur. Son père était un des représentants les plus estimables de ce clergé anglican qui remplit au sein de la nation une mission sociale tout autant qu'un apostolat religieux. Administrateur vigilant, zélé pour toutes les œuvres utiles et morales, plus philanthrope que théologicien, très versé dans les sciences naturelles, il n'avait rien du prêtre. Son élévation à l'épiscopat n'avait pas développé chez lui l'orgueil sacerdotal et il regrettait que l'on témoignât plus de zèle pour l'Eglise que pour le christianisme. Dans toutes les questions politiques ou religieuses ses sympathies le portaient du côté libéral ; et il fut le premier évêque qui appuyât une pétition pour modifier le serment d'adhésion aux XXXIX articles. Sa mère était une personne d'une distinction rare, d'une largeur d'esprit et de cœur peu commune, et qui l'a inspiré dans toutes les périodes décisives de sa vie. Sidney Smith disait d'elle, pour indiquer la pureté et la finesse de cette nature d'élite, qu'elle avait une âme *de porcelaine*. Ça été l'heureuse fortune de Stanley d'avoir vécu dans l'intimité de deux femmes supérieures qui l'ont ennobli et adouci sans l'éteindre sous une bigoterie étroite. Sa femme, lady Augusta, de l'antique famille des Bruce, avait fait du salon de l'Abbaye le rendez-vous de tout ce qu'il y avait à Londres de distingué dans toutes les sphères et elle lui laissa comme dernière recommandation le conseil d'entretenir ses relations avec les hommes de science. A quatorze ans de distance, le même jour, le mercredi des Cendres, Stanley perdait sa femme et sa mère. Familier dès sa jeunesse avec la langue des vers, lauréat heureux dans des concours de poésie, à l'université, il chercha à soulager son âme en donnant à sa douleur cette forme poétique qui nous délivre un moment de l'oppression de l'angoisse. Grand admirateur du recueil de Keble, *The christian Year,* il se plaisait à composer chaque année, à propos des fêtes chrétiennes, un cantique et il se promettait de recueillir un jour dans un petit volume tous les chants qu'il avait semés le long de la route. — Avant d'entrer à l'Université d'Oxford, il passa plusieurs années à l'école de Rugby sous la direction du docteur Arnold, dont il resta le disciple bien aimé. Sa reconnaissance et son amour pour son maître se traduisirent plus tard par cette biographie qui raviva l'influence de ce puissant éducateur et fit dire à quelques-uns que l'historien avait prêté de son génie à son héros. Elève brillant de l'Université, il remporta plusieurs prix dans les concours universitaires et, après avoir continué ses études avec le titre et les privilèges de *fellow*, il fut nommé *Tutor* d'un des collèges d'Oxford. Chanoine de Cantorbéry en 1850, il fut rappelé à Oxford en 1853, comme professeur d'histoire ecclésiastique. Avant d'ouvrir son cours il alla visiter la Palestine et il a consigné dans son livre, *Palestine and Sinaï*, les résultats de ses explorations. Il excelle à rattacher la peinture des lieux aux récits du passé et il est servi dans sa tâche d'historien et d'archéologue par une imagination vive qui saisit le côté pittoresque des choses et réussit à vous communiquer les émo-

tions qu'il a lui-même éprouvées. En 1862 il fut chargé par la reine d'accompagner le prince de Galles en Orient; et il a publié sous le nom de *Sermons in the East* les discours qu'il prononçait chaque dimanche devant la caravane royale et dont le sujet lui était tout donné par le site au milieu duquel ils faisaient une halte. En 1863, il fut nommé doyen de l'abbaye de Westminster, placée sous le vocable de Saint-Pierre. — L'éloquence de Stanley ne manquait ni d'ampleur ni de mouvement et si elle appartenait plutôt au genre tempéré elle était lumineuse et persuasive. Ce n'était pas le coup de tonnerre qui terrasse, ni le coup d'aile qui vous transporte; mais il s'emparait de votre attention, il vous charmait, vous touchait et vous élevait sur les sommets ensoleillés ou sereins où l'on ouvre la poitrine avec bonheur à un air vivifiant. Il n'était pas préoccupé de serrer son texte de près, de l'épuiser; c'était plutôt pour lui un thème sur lequel il exécutait les variations que lui inspirait son libre génie tout nourri aux meilleures sources de l'antiquité et plein des souvenirs historiques les plus variés. Il n'improvisait jamais; il prétendait que le travail de la pensée et de l'élocution ne lui permettrait pas d'accompagner sa parole de la même énergie, et refroidirait son débit. Son action oratoire ne manquait pas de force; mais elle n'échappait pas à une certaine monotomie. Du reste personne n'avait l'oreille moins musicale. Il avait pour l'Abbaye de Westminster quelque chose du sentiment des prophètes pour le mont de Sion; il avait l'ambition d'en faire un sanctuaire national, un panthéon pour tous les grands hommes, un asile pour la prière, pour l'élévation des âmes, un lieu de réunion pour toutes les œuvres d'instruction, de charité, de patriotisme, d'ennoblissement. Les dernières paroles qu'on ait pu saisir autour de son lit de mort avaient trait à cette ambition. « Je me suis appliqué, à travers bien des faiblesses, à faire de cette institution un grand centre de vie religieuse et nationale dans un esprit vraiment libéral. » De semaine en semaine, pendant l'hiver, ce lettré, cet artiste, ce gentleman accompli, se faisait le conducteur, dans l'Abbaye, d'une bande d'ouvriers; et, après leur avoir adressé une allocution sur quelque détail historique concernant l'histoire de l'Abbaye, il leur offrait une tasse de thé, le seul breuvage qu'il aimât avec passion. Ses rapports avec la classe ouvrière, dont ses habitudes et ses travaux littéraires le séparaient, lui étaient particulièrement chers; et il rappelait avec émotion les témoignages touchants de reconnaissance qu'il avait recueillis de ces ouvriers. C'est ce sentiment de compassion et de bienveillance pour l'ouvrier, privé toute la semaine des moyens de cultiver son intelligence et de former son goût, qui l'avait conduit à s'associer aux efforts de ces hommes d'initiative qui réclament, dans l'intérêt de la moralité et de l'ennoblissement du plus grand nombre, l'ouverture des musées et des bibliothèques le jour du dimanche. — Causeur charmant, d'une mémoire prodigieuse, plein de souvenirs et d'informations exactes sur les personnes et les choses de tout pays, il aimait à répéter des anecdotes ou des mots heureux qui peignaient une situation, illustraient une discussion aride. Quoique le soir de sa vie eût été bien assombri, sa conversation était animée, enjouée même: il était de ces croyants dont la joie de l'esprit

mesure la force. Il avait trop de perspicacité pour méconnaître les difficultés et les dangers de l'époque, mais il avait la foi « qui rend présentes les choses qui sont à venir » et il ne doutait pas du triomphe du christianisme libéral dans le siècle prochain. — Sa prédication n'avait rien d'agressif ni de militant; il ne faisait pas la critique des dogmes officiels, il les passait sous silence, il les rendait inutiles; il les renvoyait au musée des antiques comme des engins qui ne portaient plus, comme des ressorts qui n'étaient plus nécessaires pour transmettre le mouvement. Sa nature et ses études historiques l'avaient incliné plutôt vers la théologie irénique que vers la polémique; et il s'efforçait de dégager des vieux moules, que la critique historique ou philosophique avait brisés, le parfum de grand prix. « La controverse et l'esprit de parti, disait-il dans une de ses leçons sur les Epitres aux Corinthiens, peuvent aiguiser les facultés naturelles de discussion et de finesse; mais peu de péchés obscurcissent davantage les facultés qui nous permettent de juger sainement des choses spirituelles. » Il était préoccupé avant tout de ramener dans l'enceinte de la religion toutes les conquêtes de la civilisation et de la moralité; il ne voulait pas laisser se constituer en dehors du christianisme un idéal de vie morale qui pourrait suffire aux âmes. — Dans ces trente dernières années il ne s'est pas livré une bataille théologique sans que le doyen de Westminster n'ait porté son drapeau au feu, avec ce courage contenu qui ne se laisse pas emporter parmi les pièges et les embûches du parti ennemi, mais qui ne recule jamais. Tous ces morceaux achevés de polémique, qui forment une page importante de l'histoire religieuse du XIX^{e} siècle en Angleterre, ont été réunis sous le nom d'*Essays on Church and State*. — Sur le problème, tous les jours plus aigu, des rapports de l'Eglise et de l'Etat, il avait adopté les principes de son maître bien aimé. Le docteur Arnold soutenait que l'Eglise et l'Etat, avaient le même but, l'écrasement du mal (*the putting down of moral evil*) et que par conséquent ce n'étaient pas deux sociétés distinctes, mais une seule. Réduire l'Etat au rôle de pourvoyeur des fins matérielles de l'homme, le dépouiller de son caractère moral, lui refuser toute action sur le développement spirituel de l'humanité, Arnold flétrissait cette théorie du nom de jacobine; et il la combattait avec autant d'indignation que la prétention superstitieuse et antichrétienne des clercs de se dérober aux lois du pays et de confier le gouvernement de l'Eglise à une succession de prêtres revêtus de pouvoirs divins. Si cette théorie était appliquée rigoureusement, le droit de cité dans l'Etat ne pourrait être attribué qu'aux chrétiens seuls; et l'on sait, en effet, qu'Arnold refusait obstinément aux juifs l'exercice des droits politiques en Angleterre. Cependant, il est permis de penser que le docteur Arnold était dominé dans cette question par l'horreur des tendances sacerdotales, et qu'il cherchait dans cette union de l'Eglise et de l'Etat les moyens de préserver l'Eglise de la tyrannie du clergé, et de la maintenir en communication constante avec l'opinion publique. En tous cas, c'est bien dans cet esprit que le doyen a appliqué les principes de son maître. Il était trop jaloux de la sincérité et de l'indépendance de la pensée pour vouloir imposer des sentiments et des croyances qui relèvent de la con-

science individuelle, comme conditions de la vie politique; et hier encore, tout en déplorant l'occasion et la manière dont la question se posait, il était convaincu que le moment était venu d'abolir le serment religieux que tout député est obligé de prononcer en entrant dans la Chambre des communes. — Les corps purement ecclésiastiques étaient suspects au doyen : dans ses études sur l'Eglise d'Orient il avait été conduit à dévoiler toutes les turpitudes, les intrigues et les violences qui avaient présidé aux conciles des quatrième et cinquième siècles, et il ne pouvait pas consentir à se prosterner devant les Pères comme devant les interprètes inspirés du christianisme. Il ne se contentait pas de répéter avec un des XXXIX articles que « les conciles ne sont pas infaillibles; » il ajoutait que, par la nature même de leur composition, ils *doivent* être faillibles. La constitution de l'Eglise et la forme de son gouvernement n'avaient à ses yeux de valeur et de prix, qu'autant qu'elles assuraient le développement de la vie morale et l'indépendance de l'esprit. Le Conseil privé de la reine, composé de jurisconsultes éprouvés et prudents, le Parlement avec l'élite de la nation, lui inspiraient plus de confiance que les conciles, synodes ou convocations; et en vérité on ne peut s'empêcher de partager son indifférence pour ces réunions du clergé où, après avoir discuté avec passion sur les vêtements sacerdotaux, sur la position du prêtre devant l'autel, au moment de la communion, on proposait, l'autre jour, de protester solennellement contre l'immodestie des vêtements de femme. Il était frappé de ce fait que la juridiction du Conseil privé de la reine était attaquée par tous ceux qui désiraient établir leur tyrannie dans l'Eglise, et il n'oubliait pas que ces revendications bruyantes de l'indépendance, de l'autonomie de l'Eglise s'étaient produites au moment où les prétentions sacerdotales s'étaient affirmées avec le plus d'arrogance. La situation des Eglises libres d'Ecosse, où le pasteur est souvent à la merci des gros souscripteurs ou du tailleur du coin qui décerne les brevets d'orthodoxie et remplit les fonctions de grand inquisiteur, ne pouvait pas le convertir au système presbytérien. Dans l'état actuel de l'Angleterre, il craignait que la séparation de l'Eglise et de l'Etat ne livrât l'Eglise à l'étroitesse et à la médiocrité : des conseils de paroisse ne lui semblaient pas offrir autant de garanties que le Parlement et comme il ne demandait aux représentants de la nation que d'adapter progressivement l'établissement national aux besoins du temps présent, et qu'il ne prétendait pas les transformer en concile pour définir la foi, il restait convaincu que l'organisation actuelle favorisait mieux que tout autre le progrès, la libre recherche, la sincérité et l'expansion de la vie chrétienne. — Sans vouloir modeler l'Eglise sur ses idées, comme un doctrinaire absolu, et tout en tenant compte des faits accomplis, des habitudes prises, il avait le désir de corriger les injustices commises, de combler les fossés, de rapprocher les diverses sociétés religieuses, de rendre l'Eglise anglicane plus ouverte, plus habitable, plus accueillante pour ceux qui en avaient été brutalement expulsés par l'*acte d'uniformité* en 1662. Dans cette intention il demandait pour tous les dissidents le libre usage des lieux de culte à d'autres heures que celles des services officiels, et dans maintes circonstances il avait tenté

d'ouvrir l'Abbaye à des membres du clergé d'une autre Eglise, comme au révérend Caird, de l'Eglise établie d'Ecosse, au docteur Moffat, le célèbre missionnaire, et même à des laïcs, comme Max Muller, qui avait eu l'honneur de donner ses conférences sur l'*Origine et le développement de la religion* dans la chambre du Chapitre de Westminster. Tout ce qui était étroit, mesquin, sectaire, lui était odieux : l'atmosphère nauséabonde et pesante des sacristies, des vieilles églises, répugnait à ce gardien enthousiaste de l'antique Abbaye ; il aimait les larges horizons et les courants d'air pur. L'existence de partis divers et quelquefois hostiles, dans le même établissement ecclésiastique, ne l'effrayait pas comme une menace pour la prospérité et la durée d'une Eglise. Aussi, bien que le mouvement ritualiste lui parût un peu puéril, et que les prétentions sacerdotales, avec leur accent affecté et leurs déclamations redondantes, fussent particulièrement antipathiques à cet esprit fin, qui ne se piquait de rien, comme un vrai *honnête* homme du dix-septième siècle, il n'approuvait pas les mesures de coercition qu'on employait pour les réduire. Sans souscrire à la casuistique et aux interprétations bien subtiles que ce parti emprunte à la tradition romaine, il rappelait que la lettre du *Prayer-Book* et les oscillations des *Articles de foi* pouvaient autoriser des pratiques ou des affirmations qui ne s'accordaient guère avec le véritable esprit de la Réforme ; mais il estimait qu'il était imprudent de vouloir resserrer les frontières de l'Eglise, et que la liberté était un bien assez précieux pour être achetée ou conservée au prix de quelques orages ou de quelques excentricités. Cependant, il surveillait ce mouvement avec une vigilance inquiète, et il se demandait souvent si ce parti creusait un fossé ou jetait un pont entre l'Eglise anglicane et l'Eglise romaine. Du reste, depuis l'acte du parlement de 1865, le joug des formulaires a été singulièrement allégé ; l'ecclésiastique n'est plus mis en demeure, au moment de l'ordination, de déclarer qu'il adhère sans réserve à tout ce qui est contenu dans le *Prayer-Book* ; il n'est pas tenu de professer que les XXXIX Articles ne renferment rien de contraire à la parole de Dieu. A ce serment si précis, le Parlement a substitué la déclaration qu'on adhère à la doctrine de l'Eglise anglicane contenue dans le *Prayer-Book* et les Articles, dans un sens général et sans insister sur toutes les doctrines qui peuvent se rencontrer dans les formulaires. Le doyen estimait que cette adhésion vague et sans couleur équivalait à l'entière abolition de toute signature, et il invitait le chef du ministère libéral à prendre l'initiative de cette mesure qui devait rendre à la conscience protestante sa souveraineté. — Stanley était le représentant le plus en vue de la *Broad Church* ; mais il n'était pas le chef d'un parti. La *Broad Church* (l'Eglise large) n'a ni les intérêts, ni la discipline, ni le shibboleth d'un parti. Elle ne cherche pas à se constituer à part, à se retirer dans ses retranchements ; elle est ouverte à tous sans condition, et elle est toujours prête à s'unir aux autres partis pour travailler ensemble au triomphe du bien et de la vérité. Le libéralisme, dans toutes les sphères, est bien moins un corps constitué de doctrines, qu'une manière d'aborder les problèmes de l'esprit et une influence morale. Mis en présence des masses disciplinées, des partis dogmatiques, il paraîtra manquer de cohésion, inca-

pable d'accomplir des mouvements d'ensemble; mais il n'est jamais redoutable qu'au lendemain d'une défaite, et il se répand dans la société, jusque dans les rangs ennemis, comme une vapeur insaisissable, qui amollit les résistances et fait mettre bas les armes. Stanley, d'ailleurs, était trop artiste, trop ondoyant, trop délicat, trop respectueux des nuances d'opinion, et de l'indépendance des caractères pour donner une consigne et imposer la discipline, sans laquelle il n'y a pas de parti puissant. Il pouvait être un excitateur des esprits, un porte-drapeau; mais il n'avait ni les aptitudes ni les faiblesses d'un chef d'école. C'était un brillant tirailleur qui ne prenait pas de mot d'ordre et qui choisissait son moment pour entrer en ligne. Quand ses amis conçurent le projet de réunir dans un volume et de lancer dans le public une série d'articles animés de l'esprit moderne, il comprit tout de suite que c'était faire le jeu de l'ennemi et lui indiquer le lieu où il devait envoyer ses bombes; il ne collabora pas aux *Essays and Reviews*. Mais quand le feu fut ouvert, il ne resta pas sous sa tente et il apporta au secours de ses amis et de la liberté menacée sa plume alerte et vaillante. Ce trait suffit à marquer ce mélange de finesse, de prudence et de hardiesse qui prête à cette physionomie une originalité attrayante. — L'esprit et le cœur chez lui étaient vraiment *catholiques* au sens étymologique du mot; il savait découvrir, chez les hommes et dans les partis les plus contraires, la parcelle de vérité qui se cache sous des amas de superstitions et de grossièretés, et il la mettait en lumière avec joie, comme un habile orfèvre s'attache à bien sertir le diamant qu'il a taillé. Il y mettait une sorte de coquetterie; et l'on était tenté de lui reprocher, comme au pieux Neander, de ne présenter au lecteur que des bergeries charmantes sans le moindre loup rôdant aux alentours. Il savait trop comment les dogmes naissent et meurent pour nous proposer la chimère dont se sont éprises les imaginations catholiques, d'une doctrine qui a été professée toujours, partout et par tous; mais il aimait à retrouver, sous des expressions et des costumes divers, ces sentiments éternels qui sont la substance de l'âme humaine et qui nous consolent et nous fortifient, au milieu des cris discordants des disputes théologiques, comme la douce mélodie d'un chant de notre enfance. Son cœur aimant et doux, où n'habita jamais le ressentiment, inspirait cette largeur de l'intelligence, et il appliquait aux personnages, comme aux idées du passé, cette courtoisie, cette bienveillance, cette charité « qui ne soupçonne pas le mal, » et qui présidait à tous ses rapports avec les contemporains. Dans toutes les Eglises, ses sympathies le portaient du côté de ceux qui souffraient, qui sont opprimés et persécutés. Partout où il distinguait un ferment de vie, un effort pour secouer le linceul de la routine, pour serrer la vérité de plus près, pour affranchir l'âme humaine, il encourageait du geste et de la voix les pionniers, les initiateurs. Il ne mesurait pas son intérêt à la conformité avec ses vues, et il jugeait les hommes et les Eglises bien moins sur leur *Credo* que sur leur caractère et leur dévouement aux biens invisibles. Ainsi personne n'a témoigné plus d'intérêt et d'admiration à l'œuvre du Père Hyacinthe, non qu'il la trouvât suffisante et définitive, mais parce qu'elle réintroduisait dans l'organisme pétrifié de l'Eglise

romaine un souffle de sincérité et d'indépendance. — Stanley n'a pas traité, directement et à fond, la question des miracles. Ce n'était pas sa tactique d'attaquer de front des problèmes aussi complexes, et qui impliquent des solutions philosophiques très nettes. Il s'efforçait d'enlever à ces questions, qu'on jette souvent dans un public mal préparé comme un épouvantail, leurs côtés tragiques, et d'apaiser tout à la fois les angoisses de la piété et les indignations des savants. Il désintéressait la piété de ces problèmes critiques et historiques, qui troublent les ignorants et les âmes pieuses, et il n'irritait pas la science en s'arrêtant devant les faits qu'elle ne peut pas vérifier. — Stanley n'a été ni un Calvin ni un Baur: il appartient à un autre ordre. Il ne se plaisait pas sur les hautes cimes de la spéculation où la vie individuelle s'arrête et où l'on ne rencontre dans une atmosphère raréfiée que des abstractions. Il avait le goût et la curiosité de tout ce qui est vivant et il recherchait avec passion tout ce qui lui permettait de contempler la forme humaine sous tous les aspects; mais partout où une figure originale se dressait dans le présent comme dans le passé, il y courait toujours prompt à admirer ce qui était noble et sincère. Il avait le sentiment que, dans ce siècle de transition, tous les matériaux n'étaient pas encore rassemblés et n'avaient pas reçu leur forme définitive et qu'il était prématuré de tenter une de ces constructions monumentales que le passé nous a léguées; et il trouvait opportun de ramener l'intempérance du dogmatisme au respect d'une vertu trop négligée, l'humilité intellectuelle. Mais il était trop historien, il était trop imbu des principes ou plutôt des habitudes d'esprit qui ont fait la grandeur de l'Angleterre pour s'abandonner à une critique négative et pour approuver l'œuvre des démolisseurs. Comme on a pu résumer l'œuvre des Réformateurs en disant qu'ils ont réintroduit la morale dans la religion, on ne sera pas loin de la vérité en soutenant que ce fut l'ambition et l'honneur de Stanley, d'avoir réintroduit l'humanité dans la théologie, la moins humaine de toutes les sciences, sous la forme scolastique et ascétique que lui ont imposée certains docteurs. En poursuivant cette visée, il faisait œuvre de conservateur beaucoup plus que ceux qui relèvent les vieux bastions pour tenir à distance l'esprit moderne. Son dernier ouvrage, *Christian Institutions*, est tout inspiré par ces principes et peut être a-t-il provoqué tant de colère parce que l'auteur se contente de raconter et qu'il réintroduit le mouvement, le changement, la diversité là où la science et l'art hiératique avaient figé et pétrifié les idées et les institutions, croyant les soustraire à la discussion et leur assurer l'éternité. Si l'esprit est le talent de découvrir entre les objets les plus divers ou les plus éloignés des ressemblances inattendues, l'auteur a fait preuve dans ce livre de l'esprit le plus fin, le plus délié. Il montre par exemple que les vêtements sacerdotaux qui semblent distinguer une caste, un ordre privilégié sont un témoignage anonyme et irrécusable de l'égalité primitive des clercs et des laïcs; car ces vêtements ne sont pas autre chose que les habits des ouvriers et des paysans du premier siècle. Il a pris soin de marquer dans la conclusion de la Préface l'idée maîtresse qui se dégage de cette étude historique si ingénieuse et si riche en détails pi-

quants. « Premièrement ce qui existait dans les temps primitifs de l'Eglise ne peut pas être condamné comme incompatible avec son essence dans les siècles postérieurs; et secondement ce qui n'existait pas dans temps primitifs ne peut pas être imposé comme indispensable à la vie de l'Eglise. » — Voici la liste des principaux ouvrages de Stanley: *Life and Correspondance of Dr Arnold*, 2 v.; *Sinaï and Palestine*; *Lectures on the History of the Jewish Church*, 3 v.; *Lectures on the History of the Eastern Church*, 1 v.; *Saint-Paul's Epistles to the Corinthians*, 1 v.; *Historical memorials of Cantorbury*, 1 v.; *Historical Memorials of Westminster Abbey*, 1 v.; *Sermons in the East*, 1 v.; *Essays on questions of Church and State*, 1 v.; *Lectures on the History of the Church of Scotland*, 1 v.; *Addresses and Sermons delivered at Saint-Andrew's*, 1 v.; *Addresses and Sermons delivered during a visit to the limited States in* 1878, 1 v.; *Memoirs of Edward and Catherine Stanley*. E. FONTANÈS.

STRASBOURG. Le rôle que cette ville a joué dans l'histoire religieuse se lie étroitement à l'histoire de la province dont Strasbourg est la capitale. Les événements principaux qui s'y rapportent ont trouvé leur place dans l'article *Alsace* et dans les notices biographiques de ses principaux théologiens. Nous y renvoyons nos lecteurs pour nous borner ici à des indications purement bibliographiques à l'usage de ceux qui voudraient porter leur attention sur la matière. — Nous nommerons d'abord dans l'histoire générale de l'Alsace et de Strasbourg les ouvrages de Laguille, *Histoire de la province d'Alsace*, Strasbourg, 1727; Schoepflin, *Alsatia illustrata*, Colm., 1751-61, trad. par Ravenez, Mulhouse, 1849-52. — *Alsatia diplomatica*, Mannh., 1772; Grandidier, *Histoire de l'église de Strasbourg*, 1776-78 (inachevée). — *Œuvres inédites*, Colm., 1665-68; Friese, *Vaterlænd. Gesch. der Stadt Strassburg*, Strassburg, 1791-1801; Hermann, *Notices historiques sur la ville de Strasbourg*, 1817-19; Strobel, *Vaterlænd .Gesch. des Elsasses*, Strassburg, 1841-49; Spach, *Histoire de la Basse-Alsace et de la ville de Strasbourg*, Strasbourg, 1858; Lorenz-Scherer, *Geschichte des Elsasses*, Berlin, 1871; Schwarz, *populære Kirchengeschichte von Strassburg*, Basel, 1877; Glöckler, *Geschichte des Bisthums Strassburg*, Strassb., 1879-82. Vu le nombre considérable de monographies consacrées à des points spéciaux de l'histoire de Strasbourg, nous n'en pourrons mentionner que les plus importantes. La plupart ont été publiées dans des revues scientifiques, où on les trouvera sans peine, telles que la *Revue d'Alsace*, Colmar, depuis 1849; *Alsatia*, 1858-1876; *Revue catholique*, Strasbourg, 1859-70; *Bulletin de la Société pour la conservation des monuments historiques*, Strasbourg, depuis 1856; *Katholisches Kirchen-und Schulblatt*, Strassb., 1840-57; *Evangelisches Kirchen-und Schulblatt*, Strassb., 1834-48, depuis 1852. Parmi les sources manuscrites, qui sont encore très nombreuses malgré la destruction des bibliothèques de Strasbourg, nous citerons avant tout *les Archives communales de Strasbourg* (inventaire sommaire publié par M. Brucker en 1878), *les archives départementales du Bas-Rhin* (inventaire sommaire publié par M. Spach, 1863-72, voyez ses *Lettres sur les archives*, Strasbourg, 1862) et *les Archives*

de Saint-Thomas (répertoire mss. rédigé par M. le professeur C. Schmidt). Certains documents tirés de ces archives ont été copiés et réunis par des particuliers, entre autres par M. Heitz (à la bibliothèque de l'Université); d'autres ont été publiés par Kentzinger, *Documents historiques*, 1818, et par M. Wiegand, *Urkundenbuch des Stadt Strassb*, premier volume, jusqu'en 1266 (Strassburg, 1879). La suite (treizième et quatorzième siècles) est sous presse. M. Virck a publié le premier volume (*Politische Korrespondenz der Stadt Strassburg im Zeitalter der Reformation*, 1517-1530) de la 2ᵉ série qui renfermera des pièces du seizième siècle. — Temps anciens (premier au dixième siècle) : *Chroniques de Closener et de Kœnigshofen*, édition Hegel, Leipzig, 1870-71 (avec une introduction sur l'histoire et la constitution de Strasbourg, des notes et des suppléments sur les ordres monastiques, la cathédrale, la situation des juifs); Rettberg, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Gœtt. 1846-48 (inachevé); Friedrich, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Bamb. 1867-69. — Moyen age. Onzième-quinzième siècle. *Flagellants:* Schneegans, le grand pélerinage des Flagellants. (Revue d'Alsace, 1837, 1ᵉʳ vol., p. 87). — *Sectes panthéistes, Amis de Dieu, Docteurs mystiques :* les travaux qui s'y rapportent et parmi lesquels ceux de M. le professeur Schmidt brillent au premier rang, sont soigneusement énumérés dans les ouvrages de M. Jundt, relatifs au même sujet; *Panthéisme populaire*, Paris, 1875, pages 37, 57. *Les amis de Dieu*, Paris, 1879, pages 4-6. — *Sectes vaudoises et hussites :* Roehrich, *die Winkeler in Strassburg*, (Mittheilungen aus der Gesch. des ev. Kirche des Els., 1855, vol. 1, p. 3 et suiv.); Jung, *Friedrich Reiser*, (dans Timotheus, Strassburg, 1822, vol. 2, p. 37 et suiv.). — *Ordres monastiques :* Schweighæuser, *Trifolium seraphicum*, (mss de la collection Heitz, à la bibliothèque de l'Université). Stoffel, *Geschichte der 21 wirklich in unserm Elsass bestehenden religiœsen Orden*, Colm., 1860; C. Schmidt, *Les dominicains de Strasbourg*. (Revue d'Alsace, 1854, p. 241 et ss.). — *Notice sur le couvent et l'église des dominicains de Strasbourg*, 1876. — *Histoire du chapitre de Saint-Thomas pendant le moyen âge*, Strasbourg, 1860. — Citons encore du même auteur : *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du quatorzième et au commencement du quinzième siècle*, Paris, 1879. — Seizième siècle. Outre les archives des villes de Strasbourg, celles des villes de Bâle, Zürich, Berne et autres, renferment des documents nombreux sur cette période. M. le professeur Baum a copié et réuni près de 3,000 pièces dans les 22 volumes de son *Thesaurus epistolicus reformatorum alsaticorum* (maintenant à la bibliothèque de l'Université). Les écrits des réformateurs de Strasbourg ainsi que ceux de Luther, Mélanchthon, Zwingle, Œcolampade, Calvin, les chroniques strasbourgeoises telles que celle d'*Imlin*, publiée par R. Reuss, Colmar, 1875, et les innombrables pamphlets du temps fournissent également des matériaux précieux. Les principaux historiens de la réforme à Strasbourg sont : Jung; *Beiträge zu der Gesch. der Ref.*, Strassburg, 1830; Roehrich, *Gesch. der Ref. im Elsass und bes. in Strassburg*, Strassburg, 1830-32; Bussière, *Histoire de l'établissement du protestantisme à Strasbourg* 1856; — *Histoire du développement du protestantisme à Strasb.*

et en Alsace, 1859; Baum, *Capito und Butzer*, Elberfeld, 1860; Rathgeber, *Strassburg im 16 Jahrh*, Stuttgart, 1871. Consultez aussi les histoires générales de l'Eglise et les biographies des réformateurs. — *Sectes* : Roehrich, *Zur Geschichte der Strassburgischen Wiedertæufer*, 1852; *Clemens Ziegler*, 1857; Hauth, *Les anabaptistes à Strasb.*, 1860. — *Histoire politique :* Hollænder, *Strassb. im schmalkaldischen Kriege*. Strassb., 1881; R. Reuss, *die Beschreibung des bischœflichen Krieges anno* 1592, Strassburg, 1878. — Deuxième moitié du seizième siècle. Trensz, l'*Eglise de Strasbourg sous Marbach*, Strasb., 1857; Ihme, *die inneren Zustænde der ev. luth. Kirche zu Strassb*, (Zeitschrift für luth. Theologie 1872); A. Schweizer, *die. prot. Centraldogmen*, I; C. Schmidt, *Jean Sturm*, Strasbourg, 1855. — *Culte et discipline :* Herrenschneider, *La liturgie de Strasbourg*, 1853; Roehrich, *Strassburgische Kirchenordnungen*, (Mittheil I, p. 183 et s.), *unsere alten Gesangbücher*, (p. 392 et s.); Rittelmeyer, *die evang. Kirchenlieder Dichter des Elsasses*. (Beit. zu den theol. Wissenschaften, Iena, 1854, p. 137 et s.) — *Eglise de langue française :* Graf, *Gesch. der ref. Gemeinde von Strassburg*, 1834; Mäder, *Notice historique sur la paroisse réformée de Strasbourg*, 1853; R. Reuss, *Pierre Brully*, Strasbourg, 1879; *Notes pour servir à l'histoire de l'église française de Strasbourg*, 1880. — Dix-septième et dix-huitième siècles. A défaut de travaux d'ensemble, nous renverrons aux œuvres des théologiens de l'époque (Jean Schmidt, Dannhauer, Dorsch, Seb. Schmidt, Bebel), ainsi qu'aux écrits de controverse (entre Weisslinger et Malsch, Scheffmacher et Pfaff, entre le convent ecclésiastique et les piétistes, surtout Haug, *Zeugniss der Liebe*, etc., 1708 et *Bericht von der pietistischen Bruderschaft*, 1706). Voyez aussi C. Schmidt, *Mémoire d'un jésuite pour la conversion de la ville de Strasbourg en* 1686, Paris, 1854; Dèz, *La réunion des protestants de Strasbourg à l'Eglise* en 1687; *Recueil des édits, arrêts du conseil souverain d'Alsace* (1647-1770); *Recueil d'ordonnances du roi* (1657-1758), Colmar; Boegner, *Etude historique sur l'Eglise protestante de Strasbourg considérée dans ses rapports avec l'Eglise catholique*, 1681-1727, Strasbourg, 1851; Roehrich, *die Jesuiten und die Kapuziner* (Mittheil II, p. 186 et s.), *die Strassburg. Kirche in der Mitte des 17 tend und des 18 ten Jahr.* (*ibid*, p. 251 et s., 288 b. et s.); *die Anfænge der neuen zeit in der Strassburg. Kirche* (Mittheil III, Strassb., 1881, p. 365 et s.); W. Horning, *Beitræge zur Kirchengesch des Els. vom* 16-18 *Jahrh*. Strasb., 1881. — Révolution : (Maeder) Gieseler, *protest. Kirche in Frankreich von* 1787-1846, Leipzig. 1848; *Blætter der Blessig Stiftung*, 1847-50; *Documents pour servir à l'histoire religieuse en Alsace pendant la Révolution*, Mulhouse, 1859; Winterer, la *persécution religieuse en Alsace*, Rixh., 1876; Frayhier, *Histoire du clergé catholique d'Alsace avant, pendant et après la grande révolution*, Colmar, 1877; Schickelè, *Etat de l'Eglise d'Alsace avant la révolution*, Colmar, 1877. — Dix-neuvième siècle : Le futur historien aura à chercher les éléments d'un tableau de cette époque dans les publications périodiques, les nécrologues et oraisons funèbres, dans les biographies (de Blessig, par Fritz, 1818, de Bruch, par Gerold, 1874, de Baum, par Mathilde Baum, 1880, et autres), dans les rapports des

sociétés religieuses et dans les centaines de brochures polémiques échangées tant entre catholiques et protestants qu'entre les différents partis de l'église protestante. On trouvera des notices sur presque tous les pasteurs alsaciens et leur contemporains activité littéraire dans la *Denkschrift der theol. Gesellschaft zu Strassburg*, 1828-1878. — Pour le *mouvement théologique et les affaires ecclésiastiques,* consultez les *Beitræge zu den theolog. Wissenschaften,* 1851-55; les rapports de la conférence pastorale (*Archiv*, 1843 et suiv.); la *Revue de théologie*, 1850-1869; la *Revue Chrétienne*, depuis 1854; le *recueil officiel des actes du Directoire*, depuis 1840 et les journaux religieux, *Sonntagsblatt*, *Kirchenbote*, *Fri-densbote*, *Progrès religieux*, *Lien*, *Témoignage*, etc. Citons encore Spach, *Œuvres choisies* et *Moderne Kulturzustænde im Elsass*, 1873.— *Eglises de Strasb.* Strobel, *Alt St-Peter*, 1824; Edel, *die Neue Kirche,* 1825; Kopp, *Rückblicke auf die Gesch, der Neuen Kirche*, 1872; Heinemann, *Sanct-Aurelien*,, 1865; Lambs, *Jung Sanct-Peter*, 1854; Heitz, *die Sanct-Thomas Kirche*, 1841; Schneegans, *L'église de Saint-Thomas*, 1842; Roehrich, *Sanct-Wilhelm*, 1856. — La liste des ouvrages s'occupant de la *cathédrale* se trouve à l'art. *Münster*, dans Krauss : *Kunst und Alterthum in Elsass-Lothr.*, Strassburg, 1876. — *Fondations de Saint-Thomas et séminaire protestant:* liste des brochures dans le catalogue de la collection Heitz, par R Reuss, Strasbourg, 1868. — *Collège Saint-Guillaume :* Roehrich, das *Studienstift*, *Sanct-Wilhelm*. (Mittheil. II, p. 41 et suiv.) — *Gymnase protestant :* Strobel, *Histoire du Gymnase*, 1838; Boegner, *relation des solennités de la troisième fête séculaire du Gymnase*, 1838; Jundt, *die dramatischen Aufführungen im Gymnasium*, 1881; R. Reuss, *les colloques scolaires au gymnase protestant,* 1881. — *Université et faculté de théologie protestante :* Chéruel, *l'ancienne université et l'académie moderne*, Strasbourg, 1866; Schricker, *Zur Gesch. der Univ.*, Strassburg, 1872; R. Reuss, *les statuts de l'ancienne université*, 1873; Rathgeber, *Statuta universitatis*, 1874; Lichtenberger, *la faculté de théologie de Strasbourg*, Paris, 1875. — Erichson, *Denkschrift der theol. Studentenverbindung Wilhemitana zu Strassb.*, 1882. — *Bibliothèques :* (Jung), *Notice sur l'origine des bibliothèques publiques*, 1844; R. Reuss, *les bibliothèques publiques de Strasbourg*, Paris, 1871; Rathgeber, *die handschriftlichen Schætze der früheren Strassburger Stadtbibliothek*, 1876; Hottinger, die *Kaiserliche Universitæts- und Landesbibliothek*, 1875. — *Art religieux :* Krauss, *Kunst und Altherthum in Els-Loth*, art. Strassburg; Woltmann, *Gesch. der deutschen Kunst im Elsass*, Leipzig, 1876; Ménard, l'*Art en Alsace-Lorraine*, Paris, 1876; Gérard, *les artistes de l'Alsace pendant le moyen âge*, Colmar, 1872. — *Musique :* Lobstein, *Beitræge zur Gesch. der Musik im Elsass und besonders in Strassburg*, 1840; Art. dans le vol. 3 et 7 de *Archiv der Strasburger Past. Konf.* — *Coutumes, superstitions, légendes :* Stœber, *die Sagen des Elsasses*, St-Gallen, 1851; *Sagenbuch*, Strasb., 1842; et surtout l'*Alsatia*. — *Sociétés religieuses :* les rapports de la *Société biblique*; Boegner, *Kurze Geschichte der Bibelgesellschaft*, 1816-1866; de la *Société évangélique*, depuis 1840, — d'*Évangélisation* depuis 1844; des *Missions Missions freund*, depuis 1837. — De l'*Union*

évangélique libérale, depuis 1872, etc. — *Œuvres de bienfaisance:* Reboul, *Paupérisme et bienfaisance dans le Bas-Rhin*, Strasbourg, 1858; Hackenschmidt, *Armuth und Barmherzigkeit im Elsass*, Strassb., 1880; *die Neuhofanstalt*, 1850 ; R. Reuss, *Œuvre de bienfaisance pour les pauvres honteux protestants*, 1780-1880; voir le *Kirchenkalender für Els-Loth*, Strassb., 1873 et suiv. — *Sectes :* voir la note à l'art. Elsass-Lothr, dans la *Real-Encyclopædie fur prot. Theol. und Kirche* de Herzog et Plitt. — *Juifs :* Fischer, *Etude sur l'histoire des Juifs dans les terres de l'évêché de Strasbourg*, Metz, 1867, et autres ouvrages mentionnés dans le *catalogue Heitz*. A. Erichson.

SURNATUREL (Le).— Qu'est-ce que le surnaturel ? L'Académie française définit le surnaturel « ce qui est au-dessus des forces de la nature ; » et elle définit la nature « l'universalité des choses créées. » Il résulterait de ces définitions que Dieu seul est surnaturel, et seul peut accomplir des actes surnaturels. A une condition cependant, c'est que Dieu soit distinct de la nature. Supposez, en effet, que Dieu ne diffère du monde que comme l'être en soi diffère de ses manifestations ou l'idéal de la réalité ; supposez que les choses dites créées ne soient que les modes d'agir ou d'exister de la divinité ; que la *natura naturata* et la *natura naturans* ne forment qu'une seule et même substance, sous deux aspects opposés, mais inséparablement unis ; enfin, supposez un panthéisme quelconque, et le surnaturel est tout simplement l'absurde et l'impossible : c'est *surdivin* qu'il faudrait dire alors. Ou supposez seulement que Dieu agisse toujours nécessairement, qu'un déterminisme absolu gouverne éternellement son être et son activité, Dieu n'est plus en vérité qu'une force de la nature, la première de toutes, la force universelle qui comprend toutes les autres, dont toutes les autres sortent par une évolution nécessaire ; il n'y a plus de raison pour lui attribuer une intelligence et une volonté conscientes ni pour le distinguer de la nature où tout son être s'épuise, où toute son activité se verse et s'enferme. Nous retombons dans le panthéisme, et le surnaturel est encore l'absurde et l'impossible, parce qu'il serait le *surdivin*. — Or, Dieu n'est réellement distinct de la nature que s'il est personnel, c'est-à-dire s'il possède une volonté intelligente et consciente, c'est-à-dire encore, s'il est libre. La liberté est la condition première du surnaturel. A le bien entendre, elle est elle-même le surnaturel. Nous définirions volontiers la nature, l'ensemble des choses et des êtres, enchaînés les uns aux autres, enchaînés en eux-mêmes par les liens d'une causalité nécessaire ; ou, si l'on veut, l'ensemble des choses et des êtres dont le développement est tout entier et nécessairement déterminé par l'action des forces qui agissent en eux et sur eux. Ainsi entendue, la nature est le domaine du déterminisme, et le surnaturel est le domaine de la liberté. Qu'on veuille bien le remarquer : le surnaturel ne supprime pas, ne nie pas la nature ; ce serait se supprimer, se nier soi-même ; pour qu'il y ait quelque chose de surnaturel, il faut qu'il y ait quelque chose qui soit naturel. Les partisans du surnaturel ont cru quelquefois utile, pour le défendre, de mettre en question la réalité des lois qui régissent les forces de la nature ; ils ont fait remarquer que ces lois n'étaient après

tout que des généralisations de l'expérience, des abstractions, par conséquent, des créations de l'esprit humain auxquelles rien dans le monde réel ne répondait exactement; ils ont parlé de la contingence, de l'élasticité, de la variabilité de ces lois. Ce sont là des considérations qui ne peuvent avoir d'autre effet que de compromettre la cause du surnaturel auprès de nos contemporains, de plus en plus convaincus de la fixité des lois de la nature. Non, le déterminisme règne dans la nature, et la science a raison de le constater et de le proclamer. Mais, la nature n'est pas tout l'être; elle n'est qu'un degré inférieur de l'être : il y a au-dessus d'elle le monde de la liberté, le monde des êtres qui se connaissent et se possèdent, qui ne sont pas seulement déterminés, mais qui se déterminent. A ce point de vue, Dieu n'est pas le seul être surnaturel. Toutes les créatures auxquelles il a donné la liberté sont rendues, par ce don glorieux, supérieures à la nature, et peuvent être appelées, elles aussi, en un sens, surnaturelles. L'homme, par tout un côté de son être, par celui où il est placé sous le gouvernement des forces physiques, chimiques, physiologiques, etc, appartient à la nature; mais, en tant que se gouvernant lui-même, disposant de sa personne, disposant de la nature en vue de ses desseins, il appartient au monde surnaturel. La créature libre avec le Dieu personnel, d'un côté, et le surnaturel, de l'autre, sont des affirmations étroitement solidaires. Qui admet les premières devra logiquement admettre la troisième; qui nie celle-ci ne pourra maintenir les deux premières qu'au prix d'une flagrante inconséquence. — Cela ressortira avec plus de clarté de ce qui nous reste à dire du témoignage de la conscience morale et de la conscience religieuse. Nous ne rappellerons pas comment la conscience morale postule avec l'autorité absolue qui est la sienne, la liberté de l'homme et la personnalité de Dieu, c'est-à-dire l'existence d'un monde surnaturel. Nous voulons seulement faire remarquer que, posant comme un axiôme la valeur souveraine du bien, la conscience morale affirme par là même que toutes choses n'existent que pour servir à la réalisation du bien. Or, le bien ne pouvant, toujours d'après la conscience morale, être réalisé que par la liberté, il faut qu'une place ait été réservée à cette dernière, au sein du déterminisme de la nature. Il suit de là que l'homme, en sa qualité d'être moral, c'est-à-dire appelé à réaliser le bien, est supérieur à la nature ; il ne doit pas se laisser déterminer absolument par elle; il doit se déterminer et même la déterminer, dans la mesure où le triomphe du bien l'exige. Voilà l'idéal. L'homme réel ne répond pas complètement à cette souveraineté que lui propose, que lui impose sa conscience morale. Il y répond si peu et il consent si aisément à se laisser asservir, que c'est une question fort débattue de savoir s'il est libre en fait. Ceux-là mêmes qui affirment avec le plus de résolution qu'il l'est, sont contraints de confesser que sa liberté est toute enveloppée, toute pénétrée de nécessité. Pour triompher de la nature mauvaise qui est devenue la sienne, pour recouvrer et réaliser sa liberté, l'homme sent le besoin d'un secours supérieur. Ainsi, de quelque côté que l'on envisage la question, la conscience morale postule ou suppose le surnaturel. — La conscience religieuse le fait avec encore plus d'éclat.

Qu'est-ce que la religion ? C'est, dit-on couramment, l'union de l'homme avec Dieu. Mais, suivant les uns, l'homme est passif dans cette union; suivant d'autres, c'est Dieu. Les premiers entendent la religion d'une détermination imprimée par Dieu à l'homme tout entier qui ne fait que la subir; les seconds entendent la religion d'une aspiration, d'un mouvement de l'homme vers un Dieu immobile qui se laisse approcher, contempler, adorer. Ces façons d'entendre la religion sont, l'une aussi bien que l'autre, des produits de la réflexion des philosophes ou des théologiens. L'humanité n'a jamais compris de la sorte ses rapports avec la divinité. Nulle part et à aucune époque, elle n'a cru et pratiqué une religion qui n'admît pas tout à la fois une action de Dieu sur l'homme et une action de l'homme sur Dieu, qui ne fût pas un échange réciproque entre les deux, un donner et un recevoir mutuels. Ce qui réalise donc le rapport essentiel entre l'homme et Dieu, c'est la liberté, et le surnaturel, dans le sens large où nous l'avons défini, est comme l'élément où se meuvent l'âme humaine et l'esprit divin, vivant l'un dans l'autre, l'un pour l'autre. — Cette nécessité du surnaturel, pour qu'il y ait religion, devient encore plus évidente, quand on considère l'homme tel qu'il est en réalité, et quand on le met en présence de cette vie supérieure dont il porte en lui-même l'idée et le besoin. L'homme se sent séparé de l'être infini par son ignorance, par sa culpabilité et par son asservissement au mal. Il faut que ces trois obstacles soient enlevés pour qu'il soit capable de s'unir avec Dieu. Or, Dieu seul peut se faire connaître à l'homme; Dieu seul peut assurer le pardon ; et seul aussi, il peut affranchir du mal et régénérer. Toutes ces actions sont des interventions positives de la liberté divine dans le cours de la nature et dans la vie de l'individu. Ce sont des actions surnaturelles. Vue par ce côté, la religion peut être définie le recours de la misère humaine à la pitié divine, et la présupposition fondamentale, la condition même de son existence est la foi au secours divin, c'est-à-dire la foi au surnaturel. On sait le rôle que joue la prière dans toutes les religions ; elle est, dans toutes, la manifestation la plus authentique et l'exercice le plus nécessaire de la piété. Or, elle n'est rien si elle n'est pas une action de l'homme sur Dieu, provoquant une action de Dieu sur l'homme (voir l'art. *prière*). Aussi bien c'est un fait qu'il n'y a pas eu de religion sans surnaturel, comme il n'y en a pas eu sans prière. Chose étrange : on a prétendu tirer de là un argument contre le surnaturel. On pourrait tout aussi bien conclure de l'existence d'une multitude de fausses religions, qu'il ne peut pas y en avoir une de vraie. N'est-il pas manifeste, au contraire, que c'est parce que la nécessité de la religion et celle du surnaturel sont l'une et l'autre fondées dans la nature humaine, que partout les hommes ont eu des religions même erronées, et ont cru à un surnaturel, même absurde et controuvé? — Comme c'est surtout dans le domaine religieux que la question du surnaturel est posée, ce terme a été réservé pour désigner le surnaturel divin, c'est dans ce sens restreint et spécial que nous l'emploierons désormais dans cet article. — Dans le christianisme, le rôle du surnaturel est considérable et caractéristique. Il ne s'y présente pas comme une addition accessoire, comme un ornement ou comme une preuve. Le surna-

turel, dans l'Evangile, c'est l'Evangile même. Tout entier, celui-ci est une intervention de Dieu pour affranchir l'homme captif du péché et pour le créer à nouveau, une entreprise de Dieu pour rompre le fatal enchaînement du mal et lui substituer l'heureuse solidarité du bien. Christ en qui il se résume est, si l'on peut ainsi parler, le surnaturel incarné, Dieu fait homme. Supprimer le surnaturel dans l'Evangile, ce n'est donc pas se débarrasser de quelques pièces surajoutées, de quelques superfétations gênantes, enfin de quelques parties extérieures dont il puisse se passer; c'est supprimer sa substance même, ce qui le fait être une action secourable de Dieu, c'est-à-dire justement ce qui l'a fait appeler Evangile. — Le surnaturel se traduit, se rend visible et palpable par des actes surnaturels qu'on appelle miracles. L'idée du miracle est plus étroite que celle du surnaturel. Elle s'attache à des actes particuliers, tandis que l'idée du surnaturel comprend, dans sa généralité, le Dieu personnel, les êtres libres formés à son image, tout un monde aussi multiple et aussi complexe que l'univers matériel qui resplendit à nos regards. Le miracle est une des manifestations du surnaturel; nous le définirions volontiers une action spéciale de Dieu. — On distingue les miracles spirituels et les miracles matériels. Les premiers constituent le fond même de toute vie religieuse. C'est d'eux que nous parlions quand nous rappelions tout à l'heure cet échange incessant qui s'établit entre l'âme pieuse et son Dieu : la conversion, l'assurance du pardon, la victoire sur la tentation, la réalisation du bien à tous ses degrés et sous toutes ses formes, la communion avec Dieu, l'intelligence de sa parole et de sa pensée ne se produisent pas sans une intervention spéciale et effective de Dieu. Ce sont des miracles spirituels qu'on a pu appeler les miracles permanents. Ils se répètent et se renouvellent sans s'épuiser dans toute âme vraiment religieuse. On pourrait aussi les appeler miracles nécessaires, parce qu'il ne saurait y avoir, sans eux, de communion réelle avec Dieu. Contester la possibilité ou la réalité de ces miracles reviendrait à contester la possibilité ou la réalité de toute religion vivante. On ne peut du reste les démontrer à autrui : ils sont affaire de foi et d'expérience individuelle. Nous rangeons dans la catégorie des miracles spirituels les faits d'*inspiration* (voir ce mot). Ils se distinguent de ceux dont nous venons de parler par leur degré, mais non par leur nature; ils s'en distinguent aussi par leur finalité : ils ont en vue, non plus seulement, le développement de la vie spirituelle d'un individu, mais celui de la révélation divine dans le monde; ils font de celui en qui ils s'opèrent un organe spécial de Dieu parmi les hommes. — Les miracles matériels ou extérieurs s'accomplissent dans le monde visible, sur la matière organisée ou inorganisée. Ils sont nombreux dans les documents de la révélation chrétienne, et s'y présentent sous des formes diverses : guérisons de malades, multiplication de pains, résurrection de morts, etc. On ne saurait soutenir que ces miracles soient nécessaires à la vie religieuse au même degré que les premiers, ni qu'ils doivent se répéter constamment et en tout lieu. Le mot de miracle, tout seul, désigne ordinairement les miracles extérieurs, et c'est surtout au sujet de ces miracles-là que s'est engagée une controverse déjà ancienne et qui n'est pas près

de finir : on conteste à la fois leur réalité et leur possibilité. — La première chose à faire dans cette discussion, c'est de marquer nettement le caractère des miracles dont il est question. Il ne s'agit pas de toute espèce de faits surnaturels qu'on pourrait imaginer ou dont on pourrait recueillir la description dans les diverses religions et dans les diverses légendes des peuples. Il s'agit des miracles chrétiens. Or, quelle est l'idée que nous donnent du miracle les documents évangéliques qui nous ont conservé les récits de ces faits extraordinaires? Nous y rencontrons toujours le miracle rattaché au plan divin de la rédemption et accompli par un homme (ou un ange) employé à ce grand ouvrage. Il est vrai que la rédemption est avant tout une œuvre spirituelle. Mais, ainsi que le fait remarquer Rothe, Dieu ne veut pas agir magiquement sur l'âme humaine, ce qui serait détruire son caractère moral et la faire descendre de la dignité de personne à la condition inférieure de chose; il prend donc un détour et passe par le monde extérieur pour pénétrer jusqu'à l'esprit. Il accomplit des actes extraordinaires, qui apparaissent comme étant en dehors et au-dessus du cours naturel des choses, qui ne peuvent s'expliquer par le seul fonctionnement des forces et des lois de la nature, qui ne peuvent se comprendre que par l'intervention d'une puissance supérieure. De tels faits éveillent l'attention, provoquent la réflexion, placent vivement ceux qui en sont témoins en présence du Dieu Tout-Puissant. — Si le miracle se bornait à révéler la toute puissance de Dieu, il aurait un caractère peu moral et peu religieux : la conviction que Dieu possède un pouvoir sans limite et peut faire ce qu'il lui plaît, n'a rien de très relevé ni de très sanctifiant. Mais toujours le miracle révèle en quelque façon avec la puissance de Dieu sa bonté : par le seul fait qu'il se produit comme un acte de Dieu, il donne une preuve sensible de sa sollicitude pour les hommes; il le fait voir, intervenant pour éclairer, pour secourir, pour sauver. Quand il n'a pas pour but immédiat de guérir un homme de quelque mal ou de le consoler de quelque douleur, et même quand il a ce but, le miracle est ainsi fait qu'il présente comme une image visible des miracles spirituels du royaume de Dieu; il symbolise en quelque mesure l'œuvre de rédemption. Enfin le miracle signale l'instrument humain par lequel il est accompli comme un envoyé spécial, chargé d'une mission de Dieu auprès des hommes. Il rend attentif à la vérité que cet organe de la pensée divine doit proclamer. Le miracle est donc un prodige (τέρας), la puissance de Dieu en action (δύναμις), un signe (σημεῖον), et ce sont les noms donnés au miracle dans le Nouveau Testament, traduction des noms qui le désignent déjà dans l'Ancien. — Le miracle ne produit pas nécessairement la conviction. En présence de ce fait religieux, comme en présence de tous les autres, l'homme reste un être libre et moral. Il ne peut pas, cela est vrai, ne pas être étonné, effrayé ou ravi. Mais il peut ne pas croire. Le miracle est une manifestation qui peut n'être pas comprise, une preuve qui peut être tournée. Le miracle est à sa façon un appel de Dieu, qui peut rester sans réponse. Il révèle la présence et l'action de Dieu, mais à ceux qui croient en Dieu ou sont disposés à croire en lui. Ceux qui ne croient pas en Dieu ou ceux qui ne veulent pas le reconnaître, trouvent toujours un

moyen d'échapper à la démonstration du miracle, parce que l'évidence de la manifestation divine, tout en y étant pour ainsi dire palpable, n'y est pourtant pas absolue. Spinoza n'avait pas tort quand il faisait observer que le miracle étant fini, ne pouvait manifester avec une pleine évidence l'infini. Les considérations morales doivent s'ajouter à l'impression sensible pour qu'un fait, quel qu'il soit, paraisse une révélation de Dieu.— Il s'en faut que les Evangiles nous montrent tous les témoins des miracles de Jésus-Christ devenir ses disciples et ses croyants. Jésus-christ fait des miracles pour prouver qu'il est le Messie et qu'il provient du Père (Matth. XI, 1-5; XII, 28; Jean V, 36; X, 36-38; XIV, 11; cf. Act. III, 16; IV, 18; 1 Cor. XII, 5); cela n'aurait jamais dû être contesté. Il n'en est pas moins vrai qu'il ne fait pas grand fond sur une foi qui n'aurait pas d'autre cause que les miracles (Jean II, 24); qu'il félicite ceux qui ont cru sans voir (Jean XX, 29); qu'il regarde comme le signe d'un degré inférieur de spiritualité le besoin de voir des miracles pour croire (Jean IV, 48); qu'il exige une certaine foi des malades qui veulent être guéris par lui (Matth. IX, 28-29; cf. Act. XIV, 9); que cette foi préalable est, d'après lui, non seulement la condition et la mesure, mais la cause du miracle (Matth. IX, 13; Marc X, 52; Luc VII, 50, etc.) et qu'il est dit en Matth. XIII, 58, qu'il ne fit pas beaucoup de miracles dans un endroit à cause de l'incrédulité des habitants. — Tels sont les caractères des miracles dont on conteste la réalité et la possibilité. Quant à leur réalité, nous ne pouvons entreprendre de la démontrer ici; c'est une question qui ne saurait être décidée en bloc, par des considérations générales; il faut pour chaque miracle ou pour chaque document racontant des miracles un examen critique particulier. Tout ce que nous voulons dire ici, c'est que la réalité d'un miracle se constate de la même manière que celle de tout autre fait historique; que le miracle le plus significatif et le plus essentiel, celui de la résurrection de Jésus-christ, est aussi le plus certifié; que les épîtres incontestées de saint Paul constituent une base solide et inébranlable pour fonder la réalité des miracles; et enfin qu'il serait facile de montrer que, sans miracles, l'histoire de Jésus-Christ serait plus étonnante et plus surnaturelle qu'elle ne l'est avec des miracles; pour mieux dire, elle serait antinaturelle. « J'ai besoin des miracles, disait Rothe avec raison, pour comprendre l'histoire. » — Nous examinerons rapidement les principales objections faites à la possibilité du miracle. Nous ne relèverons pas celles qui proviennent d'un point de vue franchement panthéiste. Il est évident que le panthéisme ne peut admettre pas plus le miracle que le surnaturel. L'un comme l'autre supposent une distinction réelle entre Dieu et le monde. C'est seulement sur le terrain de la personnalité de Dieu que la question peut se poser. D'après ce que nous avons dit plus haut, la personnalité de Dieu entraîne, à nos yeux, la réalité du surnaturel et la possibilité du miracle. Toutefois, il s'est rencontré des théistes, fermement convaincus de la personnalité de Dieu, et non moins fermement convaincus de l'impossibilité du miracle. Leur grande objection est ce qu'ils appellent l'immanence de Dieu. Ils ont raison d'abandonner l'ancien déisme qui mettait un abîme entre Dieu et le monde, et ne concevait pas qu'après avoir

créé la grande machine de l'univers, le créateur eût encore à s'occuper de la faire marcher. Dieu n'est séparé de son œuvre ni par sa grandeur, ni par son indifférence. Il l'enveloppe et la pénètre de sa puissance, de son esprit, de sa sollicitude; c'est sa volonté qui a fait l'existence universelle et qui la maintient; s'il cessait, ne fût-ce qu'un instant, de vouloir l'univers, celui-ci disparaîtrait dans le néant comme un rêve. On fait bien de reprendre au panthéisme cette vérité de l'immanence divine qu'il a merveilleusement développée, qui fait sa force et son principal attrait auprès des âmes religieuses, mais qui ne lui appartient pas exclusivement. Saint Paul s'écriait: « Nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes en lui. » (Act. XVII, 28). On peut aller aussi loin qu'on voudra dans cette affirmation de l'immanence divine, à la condition que l'on maintienne avec une égale force la transcendance de Dieu. Dieu est dans le monde, mais il est distinct du monde et supérieur au monde, là est la vérité complète. Sans la transcendance, l'immanence n'est plus qu'un mot pour déguiser la confusion, l'idendité de Dieu avec le monde. Sans l'immanence, la transcendance n'est qu'un mot pour déguiser l'inutilité de l'hypothèse d'un Dieu. Qu'on ne se laisse pas tromper par de grandes expressions, l'une de ces perfections sans l'autre, c'est, en réalité, la négation de Dieu même. Mais l'une et l'autre réunies donnent le Dieu vivant et vrai; et, du coup, elles fondent la possibilité du miracle. Dieu est distinct du monde par sa personnalité, par sa volonté, intelligente et consciente, par sa liberté, c'est le surnaturel. Dieu est dans le monde, c'est pourquoi il peut y agir et s'y manifester: c'est le miracle. S'il était hors du monde, il ne pourrait agir dans le monde; s'il n'était pas transcendant au monde, il ne pourrait pas se distinguer de lui et, par conséquent, agir sur lui. L'immanence de Dieu n'est une objection réelle à la possibilité du miracle que lorsqu'elle est poussée jusqu'à l'identification de Dieu avec le monde, de la volonté de Dieu avec les forces et les lois de la nature, enfin jusqu'à la négation de la transcendance divine. Mais, c'est alors la négation de la personnalité de Dieu, le panthéisme (cf. W. Beyschlag, *die Visions hypoth.* dans les *Stud. u. Kritik.*, 1870 p. 238-248). — Le théisme fait d'autres objections à la possibilité du miracle. Celles-là sont renouvelées du déisme dont les théistes se plaisent à dire tant de mal. Le miracle, dit-on, est en contradiction avec l'immutabilité divine: il suppose que Dieu n'agit pas toujours d'une manière identique et semblable à elle-même; qu'il varie quelquefois son action. Il n'est donc pas toujours le même. Or, l'immutabilité n'est-elle pas le caractère nécessaire de l'être absolument parfait? S'il changeait, ce ne pourrait être que pour cesser d'être parfait ou pour le devenir davantage, deux suppositions également inadmissibles. De plus, le sentiment religieux réclame un Dieu en qui l'on puisse se confier absolument, parce qu'il reste éternellement le même. Tel n'est pas le Dieu du miracle, puisque c'est un Dieu changeant. S'il a changé une fois à notre profit, qui nous garantit qu'il ne changera pas une autre fois à notre détriment? Ainsi, le miracle, mettant de la mutation dans l'être infini, porte atteinte du même coup à la notion philosophique et à la notion religieuse de Dieu. L'objection confond

deux choses qui doivent être distinguées : Dieu et son action. Dieu ne saurait changer, mais l'action de Dieu peut changer. On peut se représenter telle occurence où l'action de Dieu doit changer, pour que Dieu même ne change pas. Du moment que l'on admet la liberté dans les créatures, on doit admettre la possibilité qu'elles prennent des résolutions, en face desquelles Dieu modifiera son attitude et son activité à leur égard, sous peine de n'être plus le Dieu saint et bon. L'immutabilité morale de Dieu entraîne la variabilité dans l'action divine en face de la variabilité humaine. La divinité impassible et immobile, qui agit éternellement de la même manière, à la façon d'une force aveugle et fatale, qui n'est pas plus maîtresse de sa puissance que le soleil n'est maître de sa chaleur et de sa lumière, n'est pas plus le Dieu qu'il faut à l'âme humaine que la divinité mobile et capricieuse qui change sans raison et sans cesse. Le miracle ne s'accorde ni avec l'une ni avec l'autre de ces deux notions. Il est l'œuvre d'un Dieu immuable dans son caractère moral et dans ses desseins, d'un Dieu qui a mis la liberté dans sa créature et n'est que fidèle à lui-même en en tenant compte dans sa propre activité ; il se rattache à tout un vaste plan conçu et exécuté par l'amour infini et éternel (cf. *Jahrb. f. deutsche Theologie*, II, *die Geschichte d. Lehre v. d. Unveränderlichkeit Gottes*, de Dorner). — On objecte alors, non plus l'immutabilité, mais la sagesse de Dieu. Cette sagesse infinie a eu plus de prévoyance et d'habileté que les partisans du miracle ne supposent, dit-on. Le Créateur a tout arrangé de telle sorte qu'il n'eût plus jamais à intervenir; que les égarements de la liberté humaine fussent inévitablement corrigés par le cours naturel des choses, et que le mouvement de l'existence, gouverné par les lois générales de l'univers, ramenât finalement tous les êtres dans l'ordre et dans le bien. Cette conception d'un ordre universel, et, comme on dit aujourd'hui, d'une évolution universelle conduisant tous les êtres, à travers mille transformations et mille vicissitudes jusqu'au sommet du bien et du bonheur, n'est-elle pas plus conforme à l'idée que nous devons nous faire de la sagesse et de l'amour infinis, que la supposition du miracle qui amène sans cesse le divin mécanicien à mettre la main à sa machine pour réparer tantôt un rouage, tantôt un autre? Il y a, en effet, dans cette conception, un optimisme généreux qui attire et séduit ; mais, quand on va au fond, on s'aperçoit que, sous ces belles apparences, se cache une doctrine de fatalisme qui ne peut être acceptée ni par la conscience morale ni par la conscience religieuse. En effet, dans ce point de vue, l'œuvre morale, l'œuvre de la rédemption ou, si l'on veut, du perfectionnement des hommes est confiée, non à la liberté, mais à l'ensemble des choses. Peut-on bien encore parler de liberté, quand tout a été prévu et prédéterminé dans l'ordre universel, et quand la conclusion finale de tout développement est assurée d'avance et inévitable? Ce qu'il y a de certain, c'est que cette doctrine tend à inspirer le quiétisme le plus complet, l'indifférence la plus entière quant à nos résolutions et à nos actes. Puisque l'ordre universel doit à la fin ramener dans l'harmonie tous les êtres, pourquoi m'inquiéterais-je de moi-même? Pourquoi prendrais-je la peine de lutter? A quoi bon entre-

prendre prématurément de m'affranchir de cette passion dont le temps me libérera certainement, et dè me donner à grand effort cette vertu dont le mouvement naturel des choses ne manquera pas de m'orner? Je n'ai qu'à m'abandonner au fleuve de l'existence et à me laisser bercer par ses flots. Je sais qu'ils ne peuvent me porter que vers d'heureux rivages. Voilà pour le point de vue moral. — Au point de vue religieux, cette doctrine tend à éliminer Dieu de notre vie spirituelle, pour mettre à sa place un anonyme, un impersonnel, un inconscient, l'ordre universel. Elle ne nous permet pas de voir la main de Dieu dans les événements de notre vie, ni de reconnaître sa voix dans les appels qui arrivent à notre conscience. Partout, les lois générales, les forces de la nature, le cours des choses, l'ordre éternel. Nulle part, un Dieu qui pense à moi, qui me cherche, qui m'appelle, auquel je parle et qui me répond. Cette belle conception peut inspirer de la résignation, de la sécurité; mais elle éteint la prière dans les âmes. D'ailleurs, ces comparaisons si usitées de l'horloger qui doit à plusieurs reprises retoucher son horloge mal faite ou usée pour en réparer et en renouveler les rouages, n'ont guère de rapport avec le miracle. Quel est le rouage de la nature que le miracle ait pour objet de réparer? Pourrait-on citer un seul miracle de l'Ancien ou du Nouveau Testament qui trahisse une pareille prétention? C'est de la réparation de l'homme qu'il est uniquement question : les miracles chrétiens n'ont pas d'autre but. Est-ce que l'on voudrait dire que l'homme est justement un de ces rouages de l'univers que l'on ne doit pas supposer susceptibles de se déranger, et par conséquent, de réclamer une réparation de la main de celui qui les a faits? Cela signifierait que l'homme est toujours ce qu'il doit être, dans le plan du Créateur; qu'il ne peut pas pécher, c'est-à-dire qu'il est sans liberté : nous reconnaissons sans hésiter que, dans ce cas, le miracle ne se comprendrait pas. Mais, si l'on croit que Dieu a fait l'homme libre, c'est-à-dire capable de s'élever à la plus haute dignité, mais capable aussi de déchoir et de se perdre, on doit penser que l'amour divin s'est réservé les moyens de venir au secours de la créature à laquelle il a confié un si glorieux, mais si périlleux pouvoir. En créant l'homme à son image, Dieu a introduit la liberté au sein du déterminisme de la nature, et non pas seulement la liberté de l'homme, mais la sienne aussi. En constituant de la sorte le monde moral avec ses chances redoutables et avec ses sublimes perspectives, il a fait quelque chose de plus grand, de plus digne de lui qu'une machine admirable, fonctionnant sans se déranger jamais, *in sæcula sæculorum*; mais, il s'est engagé, si l'on peut ainsi parler, à intervenir pour sauver l'homme de ses égarements, et pour le sauver sans détruire sa liberté; il a fondé la possibilité du miracle (cf. Charles Bois, *Evangile et liberté*, 1869, p. 184-211). — Au fond de ces objections, se cache une conception du miracle qui a été trop longtemps celle de la dogmatique chrétienne. Une notion plus exacte l'a remplacée chez les partisans intelligents du miracle, mais elle a été retenue par ses adversaires qui la trouvent commode sans doute pour leur plaidoirie. C'est cette définition du miracle en vertu de laquelle il est une violation ou une sus-

pension momentanée des lois de la nature. On voit d'ici toutes les conséquences qu'on peut tirer contre le miracle d'une telle définition : Dieu se contredit, il veut les lois de la nature, et il les viole ; un seul miracle serait le bouleversement de l'univers, car tout se tient dans le monde, et violer une loi, c'est les violer toutes, etc. Le malheur est que cette définition du miracle, ne se rencontre aujourd'hui, nous le répétons, que chez ceux qui attaquent le miracle. Pour nous, nous l'avons défini une action spéciale de Dieu. Il nous reste à montrer qu'une action de Dieu, pour être spéciale, n'est point nécessairement contraire aux lois de la nature. On peut supposer avec Rothe (*Zur Dogmatik*, p. 96-104) deux sortes de miracles, que nous appellerons, les uns, miracles absolus, les autres miracles relatifs. Nous n'examinons pas ici la question de savoir si cette distinction est bien fondée. Nous ne mettons pas en doute, assurément, que des actes créateurs soient en tout temps et partout possibles à Dieu, mais nous sommes porté à penser qu'il n'y a pas de miracle où Dieu fasse complètement abstraction de ce qui existe déjà, et crée quelque chose d'absolument nouveau, sans se servir à aucun degré de quelque chose d'ancien. Nous inclinons à croire que Dieu part toujours de ce qui est pour lui faire enfanter ce qui n'est pas. La multiplication des pains, l'eau changée en vin que Rothe cite comme les exemples de miracles au sens absolu supposent et font entrer comme éléments dans le prodige soit l'eau soit le pain. L'action de Dieu n'est pas absolue du moment qu'elle est relative à quelque chose d'existant (cf. O. Flügel, *das Wunder u. die Erkennbarkeit Gottes*, 1869, p. 34-40). — Admettons toutefois pour la clarté de la discussion, qu'il y ait des miracles absolus. La puissance créatrice y agit seule ; elle fait purement et simplement que ce qui n'était pas est. La nature, ses forces, ses lois sont absolument absentes du phénomène. Elles ne sauraient donc y être ni violées ni suspendues ni contrariées. Le conflit n'est pas possible du moment qu'il n'y a qu'un seul acteur, Dieu. Seulement, par le fait que ces créations nouvelles sont accomplies au sein de la création déjà existante, elles sont placées sous le gouvernement des lois qui régissent cette dernière. Introduits par un acte absolu de Dieu, ces faits nouveaux entrent dans l'enchaînement des causes et des effets, sous l'action des forces universelles, dans l'échange des actions et des réactions, enfin se comportent comme tout fait naturel, selon leur caractère propre, et ne troublent en aucune façon l'ordre de la nature (cf. Ch. Renouvier, *Essai de critique générale*, t. II, p. 333-342). — Dans les miracles dits relatifs, la puissance divine emprunte ses matériaux à la nature, les traite conformément aux lois de la nature, avec le concours des forces de la nature, et elle produit ainsi des faits qui ne fussent jamais sortis de la nature livrée à elle-même. L'action de Dieu est ici analogue à l'action de l'homme. Le savant qui connaît les forces et les lois physiques sait les faire servir à ses desseins, il les combine, il les neutralise les unes par les autres ou les associe, et crée, en quelque sorte, des corps que la nature n'eût point produits toute seule. Celui qui connaît les forces et les lois agissant dans le monde organisé, sait, par une culture appropriée, par une sélection intelligente

produire des plantes et même des animaux tout autres que ceux de la nature. Dans toutes ces actions, l'homme se montre capable d'ajouter à la nature sans violer la nature. Or le pouvoir de l'homme est limité de tous côtés par son ignorance. Mais que Dieu exerce une action du même genre dans le monde, comme il n'y a pas de limite à son savoir, comme il tient en ses mains toutes les forces de l'univers, il pourra produire des faits qui étonneront, qui sembleront peut-être des violations manifestes des lois de la nature, et qui pourtant auront été accomplis avec le concours de ces lois. Il faut se rappeler ce qui arrive constamment sous nos yeux : quand plusieurs forces agissent ensemble sur un point, si une force nouvelle s'ajoute à elles, la résultante peut être fort peu semblable et même diamétralement contraire à ce qu'elle eût été sans cette adjonction. Mais cette résultante se produit sans altérer ni la nature ni les lois d'aucune des forces qui agissaient avant l'intervention de la force nouvelle. Chacune d'elles continue à agir comme auparavant, et son action entre pour sa part dans l'effet final. Ainsi, Dieu, qui n'est pas seulement intelligence et volonté mais qui est aussi puissance, peut ajouter son action à celle des forces de la nature sans violer leurs lois, quelque extraordinaire que soit le résultat de cette intervention. Que l'on ne parle donc plus du bouleversement qu'apporterait dans le monde le miracle, violation ou suspension des lois de la nature. C'est une conception et c'est un argument qui ont ensemble vieilli, et ne sont plus de mise. — Nous en dirons autant d'autres objections plus fameuses que solides, qui reposent d'ailleurs sur cette définition inexacte et délaissée du miracle. Hume (*Essai sur les miracles*) niait jusqu'à la possibilité de constater et de prouver un miracle : la négation des lois de la nature ne peut être attestée, disait-il, par l'expérience dont la certitude est fondée sur la régularité et la permanence des lois de la nature; d'ailleurs, ajoutait-il, il faudrait connaître parfaitement toutes ces lois pour décider sûrement qu'un fait leur est contraire ou supérieur. Ce qui n'empêche pas les auteurs de cette objection de rejeter la réalité de certains faits uniquement parce que ces faits seraient surnaturels. On ajoutait encore qu'il sera toujours plus probable que les gens se sont trompés ou ont voulu tromper, qu'il ne le sera qu'une loi de la nature a été violée. Rothe (*Zur Dogm.*, p. 109-110) a fort bien répondu en quelques mots à ces difficultés qui ne prouvent guère que la ferme résolution de ne croire à aucun miracle, en fût-on témoin soi-même. Stuart Mill (*System of logic*, II, p. 110) déclare que tout ce que Hume a démontré, c'est qu'aucune preuve ne peut prouver un miracle à un athée, ou à un déiste qui se croit en état d'établir par arguments que Dieu ne saurait intervenir pour produire le fait en question. Nous ne citons que pour mémoire et non sans sourire l'objection de M. Renan qui demande pour croire à un miracle qu'il soit plusieurs fois répété devant une commission de l'Institut[1]. — Nous ne pouvons quitter ce sujet sans signaler un ouvrage de M. C. Malan fils, *Les miracles sont-ils réellement des faits surnaturels?* (Paris, 1863), où est exposé un point de vue original et profond. L'auteur soutient que nous connaissons en Jésus-Christ la vraie nature humaine, et que nous la voyons en lui possédant et exerçant les pouvoirs mira-

culeux qui lui appartenaient dans la pensée du créateur et que le péché lui a fait perdre. Il suit delà que les faits que nous appelons surnaturels sont les vrais naturels, et que ceux que nous appelons naturels sont *sous-naturels*. Ceux qui auront lu les premières pages de cet article comprendront qu'il n'y a pas un abîme entre la pensée de M. Malan et la nôtre. — Reste une autre question à éclaircir: quel est le rôle que doit jouer le miracle dans l'apologétique chrétienne? D'après la description que nous avons donnée de l'action des miracles évangéliques, il semble que c'est surtout pour les contemporains qu'ils ont été accomplis, et qu'ils ne sont plus nécessaires au même degré pour des lecteurs ou des auditeurs de l'Evangile, éloignés à tous les points de vue des premiers témoins. Rothe s'écrie: « J'ai besoin, moi, des miracles pour comprendre l'histoire; mais, si vous ne pouvez les accepter, je ne vous les imposerai pas: *beneficia non obtruduntur*.» Nous ne pouvons que souscrire à la pensée profonde qui se cache sous ces paroles paradoxales. Il est certain que l'on ne peut aujourd'hui donner les miracles comme des preuves de révélation, puisqu'ils sont prouvés en même temps que la révélation et par les mêmes arguments : il est certain que des miracles, quels qu'ils soient, ne peuvent fonder la vérité d'une doctrine quelconque puisque c'est la doctrine qui prouve, en très grande partie, l'origine divine du miracle et ne permet pas de l'attribuer à des puissances d'erreur (Matth. XII. 24-33). Il est certain enfin que l'essentiel pour la vie religieuse, n'est pas de croire à tous les miracles qui sont racontés ni à aucun en particulier, sauf à un seul qui les contient tous en principe et qui est le plus grand de tous, savoir Jésus-Christ possédant la vie en lui-même et la donnant à ceux qui croient en lui. Pourquoi donc tenons-nous tellement à la possibilité et à la réalité des miracles? Ce n'est point par un attachement peu spiritualiste à des actes extérieurs, à des prodiges. Nous tenons à la possibilité du miracle, parce que la négation de cette possibilité, qu'elle soit faite au nom du déterminisme universel ou au nom de l'idée de Dieu, nous ravit le Dieu dont notre conscience religieuse ne saurait se passer, le Dieu distinct de la nature et supérieur à la nature, le Dieu libre et personnel, le Dieu qui vient au secours de l'humanité, le Dieu qui entend les prières et les exauce, le Dieu qui a tant aimé le monde qu'il a donné son fils unique pour sauver le monde. Nous tenons à la réalité des miracles : 1° parce que seuls ils nous font comprendre la réalisation historique de la révélation. Sans eux, nous ne pourrions nous expliquer, par exemple, comment Jésus-Christ a pu croire qu'il était le Messie, et surtout le faire croire; 2° parce que la négation des miracles dont sont remplis les documents évangéliques entraîne après elle la négation du caractère historique de ces documents. Si les miracles qu'ils rapportent sont faux, nous ne sommes plus assurés d'avoir des renseignements authentiques sur Jésus-Christ, son caractère, sa doctrine, son œuvre. Nous n'avons plus aucune certitude de connaître et de posséder notre Sauveur. Jésus-Christ nous échappe avec les miracles qui lui sont attribués. Tels sont les grands intérêts engagés dans la question du surnaturel et du miracle. — La littérature du sujet est abondante. Nous devons choisir. Les ouvrages que nous indiquons ici en indiquent d'autres à leur tour :

J. Müller, *Disput. de miraculorum J. Christi natura*, 1839-1841; K. J. Nitzsch, dans les *Stud. u. Kritik.*, 1843; J. Kœstlin, *De miraculorum quæ Christus et primi ejus discipuli fecerunt, natura et ratione*, 1860; *die Frage üb. d. Wunder*, dans les *Jahrb. f. deutsche. Theol.*, 1864; Joh. Hirzel, *Ueber das Wunder*, 1863; R. Rothe, *Zur Dogmatik*, 1863; Auberlen, *die gœttliche Offenbarung*, 1861; Beyschlag, *die Bedeutung des Wunders*, 1862; Steinmeyer, *die Wunderthaten d. Herrn*, 1866; *Schleiermacher, s. Lehre vom Wunder u. vom Uebernaturlichen*, de Lommatzsch, 1872; Charles Bois, *Du surnaturel*, 1860; *Du surnaturel, réponse à M. Réville*, 1861 (supplément de la *Revue chrétienne*, août 1861); *De la valeur religieuse du surnaturel*, 1866; *le Miracle et les lois de la nature*, 1879; Réville, dans la *Nouv. Revue de théol.*, mars 1861; F. Pécaut, *De l'avenir du théisme chrétien*, 1864; *Le christianisme libéral et le miracle*, 1869; Fr. Godet, *Les miracles de J. C.*, 1867; Charles Byse, *Le surnaturel*, 1880; *Critique philosophique*, cinquième année: *Les miracles*, p. 1 ss; *Les lois naturelles*, p. 16 ss.; R. Collins, *The phylosophy of J. C. as unfolded in the physical aspect of his miracles*, 1879; Ghiringhello, *La critica scientifica ed il Sovrannaturale*, Torino, 1866-1880. CHARLES BOIS.

T

TAÏPINGS. — On donne ce nom aux célèbres insurgés qui tinrent en échec pendant quatorze ans (1850-1864) le gouvernement chinois; ils nous intéressent au point de vue religieux par les rapports qu'ils eurent avec les missionnaires protestants et les emprunts qu'ils firent aux croyances chrétiennes. — Le promoteur de cette révolution, Hung-Sin-Tseuen, né en 1813, exerçait la profession de maître d'école. Les paroles de missionnaires protestants qu'il entendit en 1833 à Canton, sans en comprendre le véritable sens, et surtout une série de visions qu'il eut en 1837, le convainquirent qu'il était destiné à être revêtu des insignes impériaux et appelé à détruire les idoles. L'étude de plusieurs *traités* chrétiens le détermina à fonder, en 1844, de nombreuses communautés « d'adorateurs de Dieu. » En 1847, il entre en relation avec le missionnaire américain Roberts, mais bientôt il le quitte, et, en 1850, ses nombreux amis et partisans se mettent à détruire les idoles nationales. La guerre était dès lors déclarée entre eux et le gouvernement impérial. Sin veut renverser la dynastie détestée des Mandchoux qui avait détrôné la dynastie nationale des Mings, et établir à sa place celle des Taïpings, c'est-à-dire « de la paix générale. » L'armée révolutionnaire qu'il a réunie s'empare en 1853 de Nankin, dont Sin fait sa capitale, pendant qu'il remet à dix vice-rois l'administration des provinces qu'il a conquises (près de la moitié du Céleste empire). En 1860, Sin appelle auprès

de lui le missionnaire Roberts en qualité de ministre des affaires étrangères. Mais les dévastations et les excès de cruauté auxquels se livrèrent ses partisans déterminèrent contre eux une réaction générale ; en 1864, Nankin leur fut enlevé après un siège long et sanglant : la perte de cette capitale entraîna la ruine du parti. — Sin proclamait, comme principe fondamental de sa révolution, les dix commandements ; il répandait la Bible par milliers d'exemplaires, et fit composer à l'usage du peuple des livres de piété et des recueils de cantiques. Il proscrivait le culte des images. Il admettait la Trinité dans le sens arien. Jésus avait été envoyé par son père dans le monde pour éclairer les hommes et les sauver par sa mort expiatoire. Sin, frère cadet de Jésus, était venu sur la terre pour faire connaître les enseignements de Jésus et pour détruire les démons, c'est-à-dire la dynastie des Mandchoux. Cette prétention nous montre que Sin était bien plus un révolutionnaire politique qu'un réformateur religieux ; c'est donc à tort qu'on a vu dans les Taïpings des chrétiens arrêtés dans leur œuvre de propagande par la persécution. Les Taïpings pratiquaient le baptême, mais ignoraient la sainte cène ; ils repoussaient l'usage du vin et du tabac. Le commerce de l'opium était chez eux puni de mort, mais ils toléraient la polygamie. Ajoutons qu'ils avaient adopté la sanctification du sabbat. — Voyez Baseler, *Missions-magazin*, 1861-1862. E. MONTET.

TALMUD. — NOTES PRÉLIMINAIRES. Avant de parler de la vaste compilation qu'on désigne par le nom de Talmud, il sera utile de fixer le sens de ce mot, et celui d'un certain nombre d'autres termes qui figureront dans cet article. — *Talmud,* dérivé de la racine *lâmad* « apprendre », signifie *enseignement*, *étude*, de même que *talmîd* veut dire *disciple, étudiant*. Les deux mots sont, que nous sachions, le seul exemple d'une semblable double formation de la même racine ; ce sont des néohébraïsmes qui appartiennent au langage des derniers siècles avant J.-C. *Talmîd*, il est vrai, se rencontre une fois, dans le premier livre des Chroniques (XXV, 8) ; mais l'hébreu classique ne connaît que le nom de *meschârêt* (serviteur) donné à Josué ; puis les disciples des écoles des prophètes sont appelés *les fils des prophètes*, expression qu'emploient encore les docteurs ou rabbins, en nommant un auditeur de leurs écoles *bar bê rab* « le fils de la maison du maître ». A l'origine, *talmîd* devait être un nom abstrait comme *talmud*, et il y a eu, ce semble, un dédoublement où l'on a réservé le sens d'étudiant au premier, et celui d'étude au second. Dans cet ordre d'idées, *talmud*, « étude, » est opposé à *ma'aséh*, « œuvre », et l'on discute laquelle des deux est la plus méritoire ; on se décide pour la plus grande valeur de l'étude, parce que celle-ci mène infailliblement à l'œuvre. C'est comme nous dirions, que la théorie doit précéder la pratique qui en découle. Il est probable qu'on disait d'abord d'une manière plus complète *talmud tôrâh* « étude de la loi » (cf. mischnah *Pêah*, I, 1). Bien plus tard, le nom de *talmud* a été appliqué au recueil qui renferme les extraits de toutes les *études faites sur la Loi* ou sur la Bible depuis l'époque d'Ezra ou le cinquième siècle avant l'ère vulgaire jusqu'à la fin du cinquième siècle après cette ère. — Le Pentateuque, dans sa rédaction actuelle, ne fut achevé que peu de temps

avant Ezra. Le grand *sofèr* (scribe, ou plutôt érudit) marque l'époque où la loi fut close, et devenait un objet d'étude. On lisait la Tòrah et on l'expliquait en public devant le peuple assemblé (Néh. VIII, 8). On n'y ajoutait plus rien, et aucune décision, aucune prescription ne pouvait plus y être introduite. Cependant toute législation, religieuse ou civile, et la loi de Moïse était à la fois l'une et l'autre, a besoin d'être développée. Aussi Néhémie et ses successeurs, quel que fût le nom des hommes chargés de la direction de la nation, édictèrent-ils des ordres, des règlements qui, sans entrer dans la Tòrah, n'en avaient pas moins force de loi. La défense « qu'aucune charge n'entre dans la ville le jour du sabbat » (Néh. XIII, 19) avait ce caractère. — L'explication de la Loi, les additions et gloses qu'on y ajoutait prirent le nom de *midrasch*; les lois nouvelles, formulées avec concision et netteté, s'appelèrent *halâchâh*. Ici encore nous avons deux noms que la langue classique ne connait pas. Comme pour *talmid* et *talmud*, l'un des deux termes se lit dans le 2me livre des Chroniques (XIII, 22 et XXIV, 27), tandis que l'autre, bien que probablement aussi ancien, ne se rencontre pas dans l'Ecriture. Au début, le midrasch interprète la loi et en fait disparaître les obscurités; il en précise davantage le sens et la portée, et devient une glose perpétuelle, qui complète le texte du livre auquel il s'attache. Dans cet ordre d'idées, les Chroniques parlent d'un *midrasch* sur le livre des Rois, et d'un *midrasch* du prophète Idô. Le verbe *dârasch*, d'où ce nom dérive, signifie chercher, s'enquérir, sens qu'a, en arabe, *talaba*, qui a donné naissance au mot *taleb* « étudiant ; » seulement dans cette dernière langue, c'est le disciple qui *cherche* à s'instruire, tandis qu'en hébreu, la racine s'applique au maître qui, à la suite de ses *recherches*, instruit le disciple. La *halâchâh*, au contraire, est indépendante et ne se rattache à aucun texte, bien qu'elle s'inspire, comme on peut s'y attendre, de l'esprit de la Tòrah. Ne faire entrer dans la ville aucune marchandise le jour du sabbat, n'est qu'une manière de sanctifier le jour du repos et d'éviter tout tumulte qui en amènerait la profanation. — Cependant, comme la halâchâh est ainsi, au dernier ressort, une conséquence de la loi, elle peut, si elle est rattachée à son principe et formulée à la suite du verset qui renferme ce principe, se convertir en un midrasch et se confondre avec lui. De là, ces deux manières sous lesquelles la halâchâh se présente plus tard, lorsqu'on se décide à l'écrire. Elle peut être exposée à la suite de l'explication des versets de la Tòrah et se transforme ainsi en midrasch, ce qui a lieu dans les recueils connus sous les noms de *Mechiltâ* pour l'Exode, de *Sifrâ* pour le Lévitique, et de *Sifrê* pour les Nombres et le Deutéronome. Le nom complet, dont on devrait désigner ces recueils, serait le *Midrasch halâchâh* « décision législative, placée à la suite d'un verset qui en est la base. » Rarement on se contente de placer la décision, reçue par tradition, au-dessous du verset, sans la faire précéder d'une déduction, par les règles d'une logique spéciale, des paroles du verset; l'énoncé de la halâchâh cesse alors d'être une addition postérieure, il devient le résultat d'une interprétation. Mais la halâchâh se présente aussi à part et séparée de tout texte biblique ; au moment de sa codification, elle est alors rangée d'après

les matières qu'elle embrasse. Le livre qui renferme dans ce cas la halâchâh s'appelle *Mischnâh*. Avant d'aborder celle-ci, nous avons encore à mentionner un mot qui, à l'origne, paraît avoir été le synonyme de halâchâh; c'est le *Minhag*. — *Halâchâh* n'est pas, comme on l'a prétendu, un araméïsme qui remplace *hilchatâ*, mot que la version d'Onkelos donne comme traduction de l'hébreu *mischpât* (Exode XXI, 9). Car *mischpât* est d'ordinaire rendu dans cette version par « jugement » *dîn*, excepté dans le passage cité de l'Exode, où il s'agit de traiter la servante israélite selon le droit en vigueur pour une fille libre. Halâchâh, selon nous, est un néohébraïsme, imité par la version chaldéenne, et vient de la racine *hâlach* « marcher »; il signifie la marche à suivre, la règle de conduite, exactement comme l'arabe *sîrat*, qui vient de *sâra* (voir déjà R. Nathan, *Aruch*, s. v.). Ce terme se distingue alors bien peu de *minhag*, de la racine *nâhag* « conduire », qui signifie également « règle de conduite ». Toutefois, l'usage a parfaitement distingué les deux termes : minhag est la coutume établie dont on ne connaît ni la cause ni l'origine, tandis que la halâchâh est comme un article de loi dont on ne connaît peut-être pas la date; mais elle est toujours considérée comme si elle avait été une fois promulguée et formulée, puisqu'à la rigueur on l'attribuerait à Moïse lui-même, qui l'aurait reçue de Dieu sur le Sinaï (*halâchâh lemôschéh missinaï*). — Midrasch et halâchâh, interprétation et décision, se rapportent à la partie législative de l'Ecriture, aux cérémonies et pratiques du culte et au droit civil. Les textes bibliques qu'ils ont à traiter commencent au chapitre XII de l'Exode; par là débute en effet la Mechiltâ (voy. ci-dessus. p. 1008). Mais la Genèse, les premiers onze chapitres de l'Exode et d'autres parties du même livre, telles que le passage de la mer Rouge, la construction de la tente d'assignation, les derniers chapitres du Deutéronome, enfin tous les livres historiques et prophétiques étaient également étudiés, interprétés, commentés. L'histoire très abrégée des personnages mis en scène, parut beaucoup trop courte pour l'imagination du peuple, avide d'entendre parler de ses ancêtres; la tradition fournit de larges et riches suppléments. Certains événements importants dans la vie de la nation avaient été racontés avec trop de simplicité; la légende colorait les récits et en multipliait les accidents. Les paroles des prophètes furent amplifiées et adaptées souvent aux siècles postérieurs et servaient dans les réunions des synagogues à corriger les mœurs, à consoler les malheureux, à ranimer les espérances de la nation. Une sentence, empruntée aux Proverbes, était dépouillée de sa forme concise et rendue plus intelligible par les développements qu'on donnait au précepte de sagesse, et par les paraboles qu'on y ajoutait pour donner une réalité sensible à une règle trop abstraite. Nous venons de dépeindre ce qu'on appelle dans l'ancienne littérature postbiblique la *Hagâdâh* « exposition », ou, sous une forme aramaïsée, *Agâdâ*, ou bien encore *midrasch hagâdâh*, dont le sujet varie selon le caractère du passage, en dehors de la législation, qu'il s'agit d'annoter. La hagâdâh devient ainsi exégèse, histoire ou légende, homélie et parabole (voy. Zunz, *Gottesdienstliche Vortræge*, Berlin, 1832, p. 57 et suiv.). — Dans le cours des défi-

nitions que nous venons de donner des divers termes rabbiniques, on a pu s'apercevoir de ce qu'il y a d'indécis et de flottant dans le sens de quelques-uns d'entre eux. Si nous possédions des documents authentiques et datés depuis l'époque d'Ezra, on pourrait suivre l'histoire des mots et de leur application; malheureusement ces documents n'existent pas, et à part *talmid* et *midrasch* que nous lisons dans les Chroniques, nous ne possédons aucun texte d'une chronologie certaine, qui remonte au delà de la fin du deuxième siècle après J.-C. Le mot ἐξηγηταί de Josèphe (*A. J.*, XIII, vi, 2), qui traduit évidemment l'hébreu *baâlê hagâdâh* (voy. mon *Essai sur l'histoire de la Palestine*, 1867, p. 159) atteste du moins l'existence de la *hagâdâh* pour le dernier siècle avant l'ère chrétienne. Au moment où la littérature rabbinique nous ouvre ses sources, le sens propre de chacun de ces mots n'est pas établi; nous nous trouvons alors en face du Talmud. — Le Talmud se divise en deux grandes parties : 1° la *Mischnâh*; 2° la *Guemârâ* qui est la glose perpétuelle de la Mischnâh. La Guémârâ est celle de Jérusalem, et forme alors avec la Mischnâh le *Talmud jerouschalmi* « Talmud de Jérusalem », ou celle de la Babylonie, et devient, jointe à la Mischnâh, le *Talmud Babli*, « Talmud de Babylone ». A part des variantes, pour la plupart insignifiantes, la Mischnâh est la même dans ces deux Talmuds.

I. La *Mischnâh*, de *schânâh*, qui dans l'hébreu postérieur a pris le sens d'apprendre, d'étudier, ne se distingue guère de l'ancien *lâmad*, racine de *talmud*. La forme plus correcte serait *mischnêh*; mais on rencontre pour les verbes, au troisième radical faible, encore d'autres exemples, où la différence des significations se reflète dans le changement des formes. Or, mischnêh tire son sens de *schânâh* « répéter, faire une seconde fois », tandis que mischnâh (pluriel *mischnayôt*), comme nous venons de le dire, signifie dans le langage moderne « enseignement ». Les pères de l'Eglise, comme Epiphane, ne l'en ont pas moins rendu par δευτέρωσις, en considérant le mot comme un abrégé de *mischnêh hattôrâh* (Deutéron. XVII, 18), et l'ouvrage comme *une seconde loi* après celle de Moïse. — Notre Mischnâh a pour auteur R. Iehouda *hannâsi*, « le chef de la nation, « surnommé aussi *hakkâdosch* « le saint », sixième descendant du grand Hillêl, le Babylonien (c. 150 à 210). On dit aussi simplement Rabbi, le Maître par excellence. Sa Mischnâh n'était pas la première en date ; il y avait avant lui, pour le moins deux recueils portant ce nom, dont l'un avait pour auteur R. Akiba, le même dont le nom est mêlé à la révolte des Juifs sous Adrien, et l'autre fut composé par R. Mêïr, un des docteurs de la seconde moitié du deuxième siècle, qui a le plus contribué au relèvement des études rabbiniques après les rigoureuses interdictions qui suivirent la défaite de Bettar. On parle encore d'autres Mischnâh ; mais il est douteux, alors, si ce mot désigne simplement l'enseignement d'un rabbin, ou un livre de décisions sur une matière déterminée, ou bien un code complet. La Mischnâh de R. Akiba, et surtout celle de R. Mêïr, embrassaient tous les sujets de la législation civile et religieuse. Celle de R. Iehouda paraît avoir été la plus complète ; c'est la seule qui se soit conservée, grâce à la richesse de son contenu, et probablement aussi par suite de la grande situation de son

auteur. Nous savons, du reste, que pour la composer, R. Iehouda rassembla tous les éléments qui subsistaient des écoles anciennes, qu'il voyagea et se rendit auprès des maitres les plus célèbres de son temps, et qu'il prit finalement la Mischnâh de R. Mëïr pour base de son travail. Souvent il la copie textuellement, souvent il l'abrège, d'autres fois il la développe en ajoutant les renseignements qu'il a puisés ailleurs, voire même dans les archives de sa famille. Gamliel I, ou l'Ancien, qu'on connaît par les Actes des Apôtres (v. 34), Gamliel II, ou G. de Iabnêh, Simon III, le père de R. Iehouda, et surtout les hommes sortis des écoles de Schammaï et de Hillêl, son aïeul, devaient fournir à l'auteur des matières étendues pour la composition qu'il méditait et à laquelle il consacrait une grande partie de sa vie. — La Mischnâh est divisée en six sections appelées *sedârîm* « ordres » (*series*); chaque section comprend un certain nombre de traités ou *masséchét* (pl. *mesachtôt*) « tissus » (*textus*), qui se décomposent en *perâkîm* « chapitres, » et *halâchôt* (pl. de *halâchâh*) « paragraphes. » Chaque paragraphe contient une ou plusieurs décisions. Exemple : « Les ouvriers peuvent réciter le *schemâ* (premier mot d'une série de versets que l'Israélite est tenu à réciter matin et soir et qui se composent de Deut. VI, 5 à 9 et de Deut. XI, 13 à 21) en restant sur la cîme des arbres ou sur le haut de l'échafaudage; mais ils ne peuvent pas en faire autant en faisant la prière » (M. *Berâchôt*, chap. II, § 4). Ici la décision ne rencontre pas de contradicteur. Ailleurs, les opinions ne sont pas d'accord. Exemple : « La prière du matin peut se faire jusqu'à midi. R. Iehouda (bar Elâ'i) dit : jusqu'à dix heures » (*ibid.*, chap. IV, § 1). Comme ce R. Iehouda est l'antagoniste ordinaire de R. Mëïr, on peut en conclure que la permission de prier jusqu'à midi exprime l'opinion de ce dernier docteur et que le paragraphe, sauf l'addition de la restriction introduite par R. Iehouda, est emprunté à la Mischnâh de R. Mëïr. — Remarquons à cette occasion qu'on nous présente presque toujours une opposition entre deux ou plusieurs docteurs de la même époque. Ainsi, en face de R. Eliézer b. Hyrkanos, on voit le nom de R. Josué; R. Akibâ est combattu par R. Ismaël ou R. Tarphôn, et ainsi de suite. Nous verrons le même fait se reproduire parmi les docteurs de la Guemârâ. — Voici un paragraphe où il se produit trois avis différents : « Le *schemâ* du soir peut être récité... jusqu'à la fin de la première veillée (c'est-à-dire jusqu'à dix heures), c'est là l'avis de R. Eliézer; les docteurs disent : jusqu'à minuit; R. Gamliel (de Iabnêh) le permet jusqu'à l'apparition de l'aurore » (*ibid.*, chap. I, § 1). Ajoutons en passant que les docteurs mentionnés dans ce paragraphe ne désignent probablement pas, comme à l'ordinaire, R. Mëïr et son école qui appartiennent à une époque postérieure; ce sont plutôt les rabbins contemporains de R. Eliézer et de R. Gamliel. L'avis de R. Gamliel est suivi de ces mots : « Il arriva un jour que les fils de R. Gamliel rentrèrent d'un festin et qu'ils lui dirent : nous n'avons pas encore récité le *schemâ*. Le père leur répondit : Tant que l'aurore n'a pas paru, vous êtes tenus à réciter le schemâ » (*ibidem*). De tels développements sont assez rares dans la Mischnâh et sont intercalés ici par le petit-fils en l'honneur de son grand-père. D'ordinaire, on se borne à rapporter brièvement la

halàchâh, telle qu'elle était adoptée dans l'école. Lorsqu'il y a divergence d'opinion, on évite généralement de donner les raisons de l'un et de l'autre des docteurs et à plus forte raison d'exposer la discussion qui s'est engagée entre eux, bien que nous possédions quelquefois les actes ou procès-verbaux où le rédacteur de la Mischnâh a puisé ses renseignements. L'amour de la concision a amené souvent une certaine obscurité dans nos textes qui ne deviennent intelligibles que par le recours au texte original. Exemple : « S'il arrive qu'en étudiant la Loi, quelqu'un est arrivé à Deutéronome, chap. VI, versets 4 à 9 (versets qui forment le *schemâ*), et que cette étude coïncide avec l'époque de la journée à laquelle la récitation de ces versets est devenue obligatoire, il n'y satisfait qu'autant qu'en étudiant la Loi, il aura eu aussi l'intention de remplir ce devoir. — Entre les deux chapitres (Deut. VI, 5 à 9 et XI, 13 à 21) il est permis (de s'interrompre et) de donner et de rendre le salut comme marque de respect; mais au milieu d'un chapitre on ne peut le faire que par crainte (d'un châtiment qu'on s'attirerait, en négligeant de saluer ou de rendre le salut) » (*ibid.*, chap. II, § 1). La seconde partie de ce paragraphe a besoin, pour être comprise, d'être précédée des mots suivants : « Si, en récitant le *schemâ*, quelqu'un rencontre son maître ou son supérieur. » En effet, la Mischnâh de R. Mêïr portait ces mots et le rédacteur de notre Mischnâh les a retranchés mal à propos. Les exemples que nous venons de citer et qui tous sont empruntés aux deux premiers chapitres du même traité donnent une idée exacte des procédés de R. Iehouda hannâsî, qui sont les mêmes partout. Il transcrit dans son code, souvent textuellement, ce qu'il rencontre dans les recueils antérieurs, avant tout dans la Mischnâh de R. Mêïr; il y ajoute, s'il y a lieu, les opinions de divers docteurs qu'il a entendues dans les écoles ou trouvées dans d'autres notes qu'il avait à sa disposition; il retranche ce qui lui paraît superflu et ces coupures ne sont pas toujours heureuses.— Voici les noms des six sections et un résumé des sujets qui sont exposés dans chaque section. 1° *Sêder Zerâ'îm* « section des semences. » Elle contient 12 traités (*mesachtôt*) qui concernent la loi sur les prières et eulogies, les dîmes et autres impôts de l'agriculture, les mélanges de plantations qui sont interdits, sur l'année sabbatique, sur les portions des récoltes qu'il faut abandonner aux pauvres, etc. — 2° *Sêder Mô'êd* « section des fêtes ». Elle renferme dix traités relatifs au sabbat, aux pâques, au premier jour de l'an, au jour du grand pardon, à la fête des tabernacles, etc. 3° *Sêder Nâschim* « section des femmes ». Les sept traités qui la composent donnent les lois sur le mariage, le divorce, le lévirat, la femme soupçonnée d'adultère, le naziréat et les vœux. 4° *Sêder Nezîkîn* « section des dommages. » Elle développe dans dix traités toute la législation civile et criminelle, ainsi que la procédure et la composition des tribunaux. 5° *Sêder Kodaschîm* « section des sacrifices. » Les objets des dix traités de cette section se rapportent aux diverses offrandes et victimes, ordonnées dans le Lévitique ; à l'époque de la rédaction de la Mischnâh, c'est-à-dire après la destruction du temple, ces prescriptions n'avaient plus aucun côté pratique. Il faut cependant en excepter le traité de *Houlîn*, qui contient les règles à suivre pour l'abatage du

bétail et pour la constatation de l'état sanitaire de l'animal tué. 6° *Sêder Tâharôt* « section des choses pures », euphémisme employé pour « des choses impures ». C'est encore le Lévitique, et surtout les chapitres XI à XIII, qui fournissent les textes aux douze traités, contenus dans cette section. Les cas d'impureté sont multiples pour les vases, les maisons, les hommes, les femmes, etc., et bien qu'un nombre considérable de ces prescriptions soient également hors d'usage, elles sont néanmoins énumérées et jugées. — Les docteurs dont les noms figurent dans la Mischnâh, portent le titre de *tannâ* (pluriel *tannâîm*) « maître », dérivé de *tenâ*, version araméenne de *schânah* « enseigner », verbe qu'on a donné plus haut comme la racine de *mischnâh*, qui, en araméen, est rendu par *mitnîtâ*. Tannâ désigne le maître qui a vécu avant la mort de R. Iehouda hannâsi, et dont le nom a eu l'honneur d'être mentionné dans son ouvrage. Il est impossible de donner ici tous les noms des tannâîm ; dont quelques-uns se rencontrent fort rarement sous la plume du rédacteur. Nous nous bornons aux plus considérables et aux plus anciens. Le premier en date est Siméon le Juste, probablement le contemporain d'Alexandre (Abôt, ch. I, § 2). Iôsê (Joseph) ben Ioëzer de Serêdâh et Iôsê ben Iôhânân de Jérusalem paraissent avoir vécu au temps des prêtres grécomanes. Ils ouvrent la série des couples (*souggôt*), qui dirigèrent, on ne sait pas exactement à quel titre, les affaires religieuses de la nation sous les Asmonéens. Siméon ben Schâtah, qui formait avec Iehouda ben Tabbaï un des couples, était même le frère de Salomé, la femme du roi Alexandre Jannée. Le dernier couple, qu'on cite, ce sont les deux grands chefs d'école Schammaï et Hillêl. La Mischnâh connaît surtout leurs disciples, appelés constamment *Bêt Schammaï* et *Bêt Hillêl* « maison de Schammaï et maison de Hillêl. ». Nous avons déjà parlé du fils de Hillêl, Gamliel I^er^, l'Ancien, de R. Gamliel de Iabnéh (Iamnia), petit-fils de Gamliel I^er^ et grand-père de R. Iehoudâ. R. Iôhanân, ben Zakkaï, témoin de la destruction du temple, fonda l'école de Iabnéh, et y attacha certains privilèges de la ville sainte, afin d'établir l'unité religieuse à la place de l'unité nationale qu'on venait de perdre. Gamliel II raffermit l'omnipotence de cette école en lui assurant l'appui de l'autorité romaine, et fit plier sous son joug jusqu'à son beau-frère, R. Eliézer, et jusqu'à R. Josué, dont le caractère ferme et indépendant lui portait ombrage. Celui-ci, R. Tarphon, dont on a voulu reconnaître le nom dans le Tryphon de Justin, R. Akibâ, le fougueux patriote, R. Ismaël, chef d'école dans le Midi ou le Darôma, R. Eleazar ben Azaria, qui remplaça un instant Gamliel, destitué par les docteurs que sa conduite hautaine avait irrités, sont les noms les plus célèbres et les plus souvent cités pendant l'époque qui précéda la guerre d'Adrien. Dans la période suivante, nous mentionnerons R. Iehouda ben Elâï, renommé par son éloquence; R. Néhémie, qui combat souvent les interprétations de R. Iehoudâ; R. Iôsê ben Halaphta, l'auteur de la chronique *Sêder ôlam*, R. Siméon ben Iôhaï, le franc contempteur des Romains qui, par suite des persécutions qu'il s'est attirées, est devenu le héros de la légende rabbinique ; R. Méïr, l'ami du philosophe Oenomaos de Gadara et d'Elisée le mécréant ; ce furent ces docteurs qui transplantèrent la science juive de la

province de Judée, dévastée par la dernière révolte, en Galilée, à Uscha, Sepphoris et Tibériade. (On peut lire les noms de tous les traités de la Mischnâh chez Herzog, *Real-Encyclopædie*, vol. XV, *s. v.* Thalmud, et les noms des docteurs qui y sont mentionnés, chez Wolf, *Bibliotheca hebr.*, vol. II, p. 403 et suiv.; cf. ses *Catalogus doctorum gemaricorum*, etc. p. 865 et suiv.; puis son *Historia doctorum misnicorum præstantium*, etc., vol. IV, p. 341 et suiv.). — Le langage de la Mischnah est un hébreu abâtardi. Des mots vulgaires remplacent les anciens termes hébraïques, l'araméen, déguisé sous des formes hébraïques, fait invasion partout. (Par exemple : à la place de *hifrid*, araméen *afrêsch*, on dit *hifrisch*; *hèchin*, araméen *atkên*, devient *hitkîn*; à *kârâh*, on substitue *ârâ*; *lifnê*, araméen *min kôdâm*, devient *kôdam*. Les quatre exemples sont empruntés au commencement du même paragraphe 1 du chapitre 1er de *Iômâ*.) La construction de la phrase, déjà fort changée dans les dernières compositions prosaïques de la Bible, est relâchée et plate comme l'araméen qui est le langage parlé du pays. Cependant la Mischnâh renferme aussi une quantité énorme de dénominations de plantes, de vases et de toute sorte d'objets, qui remontent souvent à une antiquité assez haute, et que l'Ecriture n'avait eu aucune occasion d'employer. La disposition des paragraphes et des chapitres dans chaque traité est sans ordre ni méthode. Les halâchôt se suivent sans lien logique, et les traités débutent la plupart du temps par des accessoires infimes, qui supposent déjà un grand nombre de prescriptions, qu'ils sont destinés à réglementer. Nous avons donné plus haut (p. 1013) la discussion sur l'heure extrême, où il est permis de réciter le *schemâ*. Or cette discussion se lit à la tête du traité, sans qu'on l'ait fait précéder d'une halâchâh qui prescrit cette récitation, ni d'une indication des chapitres du Pentateuque, dont le *schemâ* se compose (voy. la préface de Mamimonide à son *Sêfer hammitzvôt* « livre des préceptes », qui sert d'introduction à son grand ouvrage *Mischnèh tôrâh* « Deutéronome », où l'auteur, en donnant le plan de son ouvrage, indique implicitement tout ce qu'il y a de défectueux dans la disposition de la Mischnâh.) Le titre et le contenu des sections, tels que nous les avons donnés plus haut (p. 1012), indiquent suffisamment qu'il y a là des traités qui n'ont aucune raison d'être classés dans le *sêder* auquel ils ont été attribués. Pourquoi le traité des prières et des eulogies est-il placé dans la section des semences? Quel rapport y a-t-il entre la section des femmes et le naziréat ? A cette dernière question, on a répondu que (Nombres chap. V, vers. 11, à chap. VI, vers. 21), la législation relative au naziréen se trouve après celle qui concerne la femme soupçonnée d'adultère. Certes, c'est par cette raison que se détermina le rédacteur ; mais est-elle fondée en logique? Il est certain que, dans chaque section, les traités se suivent selon le plus ou moins grand nombre des chapitres de chaque traité, de façon à ce que celui qui a plus de chapitres précède celui qui en a moins. Mais c'est un ordre mécanique qui ne saurait satisfaire personne (voyez *Zeitschrift für jüdische Theologie*, vol. II, p. 474 à 492 (article de M. Geiger); *Revue des études juives*, vol. III, p. 205 à 210 (article de J. Derenbourg). — Nous n'avons parlé ni des répétitions, ni des

contradictions dont l'œuvre de R. Iehouda est remplie. Tel paragraphe se lit plusieurs fois dans la Mischnâh ; dans certain traité, les premiers chapitres sont en opposition flagrante avec les derniers, et on y reconnaît le fait grave que l'auteur a puisé à des sources différentes sans faire aucun effort pour les mettre d'accord (voyez Frankel, *Hodogetica*, p. 271, et *passim*). Malgré ces grandes et incontestables imperfections, la Mischnâh du Nâsi fut acclamée par toutes les écoles de la Palestine et de la Babylonie. — Toutefois, les adversaires ne manquèrent pas. On vante beaucoup la charité et la modestie (*ânâvâh*) du riche et puissant Iehoudâ; mais l'humilité n'était pas la qualité maîtresse des descendants de Hillêl, et l'ami et familier d'Antonin, on ne sait plus lequel des sept empereurs qui portaient ce nom, avait sa cour dont l'opulence offusquait plus d'un docteur rigide ou envieux. On cite surtout le spirituel et savant Bar Kappârâ, ou Eliézer ben Hakkappâr, qui ne cessait de poursuivre de ses railleries le fastueux chef de la nation, et dont les piqûres lui étaient bien sensibles. Bar Kappârâ et d'autres rabbins tentèrent même de composer à leur tour des Mischnâïot, sans qu'ils pussent réussir à les faire adopter. Cependant il en est resté des fragments considérables dans un ouvrage dont il est difficile de déterminer la date, le lieu d'origine et le caractère. Il porte le nom de *Tôsafôt*, en araméen *Tôseftâ* « additions ou supplément. » Faut-il placer cette composition au troisième ou au cinquième siècle? A-t-elle été rédigée en Galilée ou en Babylonie? Ce sont là des questions qu'on n'est pas encore parvenu à résoudre. Telle que nous la possédons, la *Tôsefta* suit, à peu d'exception près, servilement l'ordre de la Mischnâh que tantôt elle commente, tantôt elle complète, tantôt elle contredit. Souvent elle est inintelligible sans le paragraphe de la Mischnâh auquel elle se rapporte ; d'autres fois elle semble nous donner le texte original dans lequel R. Iehouda a fait ses coupures, et nous conserver l'image fidèle des vives discussions des écoles que la Mischnâh a résumées dans des articles de code secs et arides. Ailleurs encore, elle suit sa propre voie indépendante et donne des *halâchôt* que le Nâsi ignorait ou avait laissées de côté. La *Toseftâ* paraît ainsi un assemblage des fragments de provenance très diverse, et dont les éléments ne descendent pas plus bas que le commencement du troisième siècle. Presque tous ses paragraphes sont cités dans la Guemârâ de Jérusalem et dans celle de Babylone où ils sont appelés *mischâïôt hisôniôt*, ou, en araméen, *baraitôt* (plur. de *mischnâ hisônâh*, *baraitâ*) « mischnâh extérieure, » c'est-à-dire apocryphe. On nommait donc ces *halâchôt* apocryphes, par rapport à la Mischnâh de Rabbi, comme cela avait eu lieu pour la Bible, où l'on distingua entre les livres admis dans le canon et ceux qui restèrent en *dehors*, savoir les *sefârîm hisônîm*. (L'ouvrage le plus important sur la Mischnâh est de Z. Frankel, *Hodogetica in Mischnam*, Leipzig, 1859 (en hébreu). Sur le langage de la Mischnâh, on peut comparer : Abraham Geiger, *Lehr-und Lesebuch zur Sprache der Mischnâh*, en deux fascicules, dont le premier contient les éléments de la grammaire, et le second une chrestomathie et lexique, Breslau, 1845 ; L. Dukes, *Die Sprache der Mischnâh*, Esslingen, 1846; J.-H. Weiss, *Studien über die Sprache der Mischna*, en hébreu, Wien, 1867.)

II. La *guemârâ*, ou *guemra*, nom formé de la racine *guemar* (hébr., *gâmar*), qui signifie « achever, parfaire, » sens qui s'est conservé dans l'hébreu postbiblique et dans l'araméen talmudique, et qui cependant ne saurait être appliqué à la *guemârâ*, qu'on n'a pas eu l'intention de qualifier de « parfaite. » La racine se rencontre du reste à un grand nombre d'endroits où ce sens est inadmissible. Souvent notre mot se lit comme variante de *halâchâh* ou *hilchatâ* (voy. Raschi sur le Talmud de Babylone. *Pesâhîm*, 82[b]), ou de *talmud* (voy. *Berachôt*, 5[a] et Graetz, *Gesch. der Juden*, IV, p. 421). On lui supposait donc le sens de décision ou d'enseignement. Nous préférons ce dernier. *Guemârâ* ajoute, selon nous, un quatrième terme aux trois termes que nous connaissons déjà, *tôrâh*, *talmud* et *mischnâh*, pour indiquer un nouvel enseignement, l'étude de la Mischnâh. *Guemar* est devenu, dans le langage des docteurs de Babylone, un nouveau synonyme de *lâmad*, tandis qu'en Galilée on paraît avoir employé également un nouveau mot, *oulfân* (de *yelaf*; voy. surtout Talmud de Jérusalem, *Jebâmôt*, 6[b]), qui traduit du reste également *talmoud* et *mischnâh* (voy. *Targoum* de II Rois XXII, 14). Au surplus, le nom de talmud a été presque toujours employé pour la Guemârâ sans la Mischnâh; *guemârâ* et *talmud* passaient donc pour avoir le même sens. Cependant, afin de ne passer sous silence aucune opinion, nous devons ajouter que beaucoup de savants ont rendu *guemârâ* par *tradition*, version qu'il serait impossible d'appliquer comme titre à nos recueils (voy. *Commentaire* de R Samuel ben Mëïr sur *Pesâhim*, fol. 105[b]). — Nous avons déjà dit que la Mischnâh de R. Iehouda a été considérée comme le texte autorisé des *hâlâchôt* ou décisions, rendues par les tanâïm et leurs prédécesseurs jusqu'à la mort de ce docteur; c'était donc le code de la loi orale (*tôrâh schebbéal pèh*), de même que la Tôrâh était « le code écrit » (*tôrâh schebbiktâb*). Ces deux dénominations ont conduit à une erreur singulière que nous devons signaler. On a soutenu que, pour conserver à la loi orale son caractère particulier, et afin d'éviter le danger de toute confusion avec la loi écrite, il était interdit d'écrire la Mischnâh qui, malgré son étendue, aurait été transmise d'une génération à l'autre par la tradition, et apprise par cœur. « Ceux qui mettent les halâchôt par écrit équivalent à ceux qui brûlent la Tôrâh, » est-il dit à plusieurs endroits au nom de R. Iôhanân, docteur célèbre de la première moitié du troisième siècle. Au nom des disciples de R. Ismâël, chef d'école du commencement du deuxième siècle, on cite le passage suivant : « On conclut du verset Exode XXXIV, 27, qu'on peut écrire les paroles de la loi, mais que cela est défendu pour les halâchôt » (*Temoura*, 14[b]). Le même verset donne lieu à une observation encore plus explicite : « Les paroles transmises oralement ne doivent pas être mises par écrit, et ce qui a été ordonné par écrit, ne doit pas être dit par cœur » (*ibid.*, et *Guittîn*, 60[b]). Nous ferons observer tout d'abord qu'il est question dans ces passages de halâchôt détachées qu'on aurait pu, d'après l'opinion de ces rabbins, croire tirées de l'Ecriture, et non pas d'un ouvrage considérable comme notre Mischnâh, où chaque paragraphe avait sa place déterminée. Il est bien arrivé que des versets, tirés de la sagesse de Ben-Sirâ, aient été

pris comme empruntés aux Proverbes ; pourquoi n'aurait-on pas confondu une courte halàchâh avec un verset du Pentateuque. D'autre part, le *metourguemân*, ou interprète qui, pendant les lectures sabbatiques, était chargé d'accompagner chaque verset, récité en hébreu, de la version araméenne ou grecque, était obligé de traduire par cœur, sans avoir le *targoum* sous les yeux. Le rouleau du Pentateuque était placé devant le lecteur, et, pour éviter toute erreur dans la récitation du texte sacré, il lui était défendu de se fier à sa mémoire ; le traducteur, au contraire, devait être exercé de manière à pouvoir traduire chaque verset d'après l'hébreu sans lire la version sur un livre, bien que ce livre fût écrit et que le metourguemân l'eût étudié chez lui, avant de se rendre à la synagogue. Il semble que la Mischnâh avait, elle aussi, été écrite, et que le même procédé était appliqué toutes les fois que la discussion s'engageait dans l'école sur un des paragraphes. Il n'était pas lu ; le maître qui dirigeait les débats, l'avait étudié d'avance, et l'exposait sans avoir un exemplaire de la Mischnâh devant lui ; mais le maître, comme ses collègues et ses disciples, en avaient évidemment des copies chez eux, et avaient connaissance de tous les passages qui se rapportaient au sujet de la leçon. « Avant d'aller apprendre (*lemigmâr*) chez votre maître, dit R. Mescharschia à ses fils, lisez et étudiez d'abord la mischnah, et ensuite rendez vous chez lui » (*Keritôt*, 6ª). Ajoutons qu'il est puéril d'attacher plus d'importance qu'elle ne la mérite, à une boutade, comme celle-ci, qu'écrire une halàchâh était un acte aussi coupable que brûler la Tôrâh. On a fait la même comparaison pour ceux qui mettent par écrit des prières et des eulogies, ou des agadôt et des homélies. Puis on s'étonne de voir, que le même docteur, naguère si fougueux, lise lui-même dans un *livre d'Agâdôt*, ou voie un autre le faire, sans prononcer d'autre menace que celle-ci, que ce rabbin n'allait plus oublier ce qu'il avait appris par sa lecture. En matière de théologie, ce n'étaient pas les rabbins du Talmud qui avaient seuls le privilège d'être quelquefois trop bouillants. Puis il ne faut pas trop insister sur les propos contraires, attribués au même rabbin ; avec des notes, prises dans un cours, on mettrait encore aujourd'hui le professeur le plus circonspect souvent en contradiction avec lui-même. — Et la guémârâ est, pour une grande partie, composée de pareilles notes. Les maîtres paraissent avoir, beaucoup moins souvent qu'on ne le suppose, rédigé eux-mêmes les observations dont ils accompagnaient les paragraphes de la Mischnâh. De là presque à chaque page des remarques, précédées de mots, comme ceux-ci : Rab Iehouda dit : Rab dit ; ou Rab Iheouda dit : Samuel dit ; ou R. Abba dit : R. Iôhanân dit, etc., etc. Ce sont toujours les disciples qui rapportent les interprétations et les opinions qu'ils ont entendues à l'école. Il arriva aussi, qu'au *bêt hammidrasch*, lorsque le nombre des élèves était trop considérable, le docteur eut à ses côtés un rapporteur ou *diseur* attitré, qui leur transmettait ses paroles. Le nom que portaient ces diseurs était *amorâê* (de *amar*, dire), et ce nom fut bientôt étendu à tous les docteurs qui vécurent après le rédacteur de la Mischnâh. C'était comme une marque de déférence envers le grand *nâsi* ; la même humilité se révèle dans l'affectation des rabbins qui, à un certain

moment, ne s'appellent plus *hachâmim* « savants, » mais *talmîdê hachâmim* « disciples des savants, » et, chez les Grecs, lorsque les σοφοί s'appellent φιλόσοφοι. On finit par distinguer l'époque des *Tannâim* de celle des *Amorâim*; pour les premiers rabbins de la seconde période, qui avaient été encore les contemporains et les disciples immédiats de R. Iehouda, le nom restait flottant, parce qu'ils se refusaient d'accepter le titre d'amôra auquel s'attachait moins de considération qu'à celui de Tannâ. — Comme les lecteurs du *targoum* dans les synagogues, le rapporteur de l'explication de la Mischnâh fut appelé aussi *metourguemân*, mais le nom d'amôrâ l'emporta. Il est curieux de faire observer que le sens de ce terme est aussi peu sûr que celui de tous les autres termes dont nous avons parlé. Car on l'a traduit également par « interprète, » de *âmar* « exposer. » Peut-être aussi tire-t-il son origine d'une formule très répandue dans la guêmârâ, *amar mâr* « le maître a dit, » et qui précède d'ordinaire la citation d'une mischnâh, d'une baraitâ, ou bien aussi d'un passage d'une égale autorité. Dans cet ordre d'idées, les opinions, communiquées ainsi par les maîtres à leurs interprètes, portèrent le nom de *schema'atâ* « ce qu'on avait entendu. » Dans un passage du Talmud (*Sanhedrîn*, 98[b]) on traite de frivole « celui qui, assis devant son maître (en qualité d'interprète) pense tout à coup à ce qu'il avait entendu ailleurs (*schema'ata'*), et qui, au lieu de débuter par les mots : mon maître dit (*amar mâr*), commença : nous avons appris à tel ou tel endroit. »

A. En Palestine, où le fils de R. Iehouda, Gamliël III (vers 210 jusqu'à 225), succéda à son père dans la dignité de nâsi, les écoles adoptèrent la Mischnâh comme base de leurs études. La valeur personnelle plus grande de Iehouda II, fils de Gamliël III, consolida le règne définitif de l'œuvre. Toutes les copies, répandues dans les écoles, n'étaient pas tout à fait identiques. L'auteur lui-même avait apporté, à un âge avancé, quelques changements à son travail, ce qui en constituait une première et une seconde édition; ses deux premiers successeurs paraissent y avoir introduit des opinions que celui-ci n'avait pas cru devoir y consigner, et peut-être quelques-unes de leurs propres décisions; enfin les docteurs contemporains ou auditeurs de Rabbi ne craignaient souvent pas de changer les textes arbitrairement, surtout lorsque l'école de Sepphoris fut devenue moins importante que celle de Tibériade. — Sepphoris avait pris le rang de Iabnèh, depuis que la province de Judée avait été devastée et dépeuplée par la guerre de Bar-Koziba et l'on y introduisit certaines habitudes, qu'après la destruction du temple Iabnèh avait empruntées à Jérusalem. La célébrité de Sepphoris s'était déjà établie par un grand nombre de docteurs renommés avant cette époque, et Halafta, son fils Iôsé, et bien d'autres qui allaient régulièrement aux grandes fêtes rendre hommage au Nâsi de Iabnèh, avaient eu leur domicile dans cette ville. Lors de la reconstitution de l'enseignement rabbinique sous Antonin Pie, il ne restait dans la Judée, ou le *Dârôm* (le sud) que peu de savants à Lydda; l'autorité principale était en Galilée, et les juifs affluaient de préférence et en masse dans la ville, où siégeait ordinairement le nâsi. La citadelle, située sur

une hauteur près de Sepphoris et occupée par une forte garnison, en avait fait le centre de marchés très fréquentés. Mais les mœurs des habitants étaient dissolues; les docteurs s'en retirèrent peu à peu, et Tibériade, où R. Iehoudâ avait séjourné pendant les dernières années de sa vie, et où R. Iôhanân transportait son école, l'emporta bientôt sur Sepphoris. Ces deux villes étaient du reste les plus importantes pour les études rabbiniques; car Césarée de Palestine, où R. Abbâhou jouissait d'une grande réputation et dont les savants (*Hachmê Kisrîn*) sont souvent nommés, ne parvint jamais à devenir une ville d'études sérieuses; R. Abbâhou lui-même envoya son fils s'instruire à Tibériade. — La conversion des empereurs au christianisme amena la ruine successive des écoles juives de la Palestine. Lydda et tout le *Dârôm* succombèrent d'abord sous les coups d'Ursicinus, général des armées de Gallus; Sepphoris, en Galilée, fut moins maltraitée et la communauté juive s'y maintint, bien que réduite à un état de grande misère; Tibériade eut son tour, et en 359 le patriarchat juif s'éteignit par un nâsî, qui, comme le chef de la famille, hasard singulier, s'appelait Hillêl. Rome n'avait-elle pas aussi commencé et fini par un Romulus? — La rédaction de la guémârâ de Jérusalem, nommée brièvement *Ieruschalmî*, se ressentit de cette fermeture violente des écoles. C'est un travail hâtif et inachevé. Les trois premières sections de la Mischnâh sont annotées complètement; les notes deviennent plus maigres pour certains traités de la quatrième; un seul traité de la cinquième et un seul également de la sixième, les plus importants pour la pratique du culte, ont été commentés, mais imparfaitement. Quelques parties sont élaborées, d'autres obscures et seulement intelligibles par la collation des passages analogues de la guemârâ de Babylone, d'autres encore résistent à la sagacité des plus habiles talmudistes, parce qu'on a copié une sorte de sténographie, faite de la main des disciples, sans qu'on eût le temps de la transcrire (comparez Z. Frankel, *Introductio in Talmud Hiersolymitanum*, Breslau, 1870, p. 48 et suiv.). On verra plus loin, à l'occasion de la guemârâ de Babylone, ou du *Bablî*, que pour celle-ci il fallut un grand nombre de savants et bien des efforts pour arriver à une rédaction passable. — On nomme communément R. Iôhanân (199 à 279), comme rédacteur du Ierouschalmî, ce qui ne peut avoir d'autre sens que celui-ci : R. Iôhanân, qui étudia à Césarée, enseigna à Sepphoris et fonda la grande école de Tibériade, qui, pendant plus d'un demi-siècle, avait discuté et expliqué toutes les parties de la Mischnâh devant des milliers d'élèves, et qui était l'autorité la plus incontestée des deux côtés de l'Euphrate, avait jeté les premières bases du Ierouschalmî, et ses opinions indépendantes qui contredisent ou modifient souvent les décisions de la Mischnâh même, y sont exposées avec plus d'ordre que celles des autres docteurs et rédigées déjà de manière à avoir subi le moins de mutilations possibles. R. Iôhanân était du reste le type le plus accompli du palestinien, et plus spécialement du galiléen. Aux charmes d'une grande beauté physique il joignait une rudesse d'esprit agressive. Bien que disciple de R. Osa'iâ qui, ainsi que Bar Kappârâ (voy. ci-dessus, p. 1016) faisaient opposition par

leurs *baraïtôt* à la Mischnâh de R. Iehouda à Lydda dans le Dârôm, R. Iôhanân n'aimait pas plus les habitants de Lydda que les Babyloniens. « Lorsqu'un jour R. Simlaï le pria de l'instruire, R. Iôhanân l'interrogea sur le lieu de sa naissance et sur son domicile. — Je suis de Lydda et habite Nehardea (en Babylonie, voy. Jos. *Antiq.*, XVIII, IX, 1 et 9), répondit R. Simlaï. — On n'instruit, reprit R. Iôhanân, ni un homme de Lydda, ni un babylonien, à plus forte raison on ne saurait s'occuper de toi qui es né à Lydda, et habites Nehardea » (B. *Pesâhim*, 82[b]; cf. cependant, J. *ibid.*, 32[a]). Mais il accordait aux *baraïtôt* presque autant de valeur qu'à la Mischnâh, et était par là en désaccord avec son ami Hilfaï ou Ilfaï (Alphée), qui disait : « Placez-moi sur la rive du fleuve, et si je ne parviens pas à prouver que chaque décision, contenue dans une baraïta, peut se déduire d'un paragraphe de la Mischnâh, jetez-moi à l'eau » (J. *Ketbouôt*, 31[a]). Ce défi de Hilphaï est reproduit dans le Babli sous une forme légendaire ; après un ou deux siècles et en passant l'Euphrate les simples paroles de ce partisan de la Mischnâh ont donné lieu à un conte moral auquel le merveilleux ne manque pas. « Ilfaï et R. Iôhanân étudièrent la loi. Un jour ils éprouvèrent une grande gêne. Allons, dirent-ils, et faisons le commerce afin de pourvoir à nos besoins. Ils étaient assis au-dessous d'un pont vermoulu pour rompre le pain, lorsqu'arrivèrent deux anges que R. Iôhanân entendit dire l'un à l'autre : jetons ce pont sur eux et tuons-les, puisqu'ils abandonnent la vie éternelle pour la vie passagère. Laisse-les en repos, dit le second ange, l'un d'entre eux a devant lui un grand avenir. — R. Iôhanân entendit cet entretien, mais Ilfaï n'entendit rien. Questionné par son ami, Ilfaï convint qu'il n'avait rien entendu ; R. Iôhanân en conclut que c'était à lui que le grand avenir était prédit. Il communiqua donc à Ilfaï son intention de retourner à ses études. Ilfaï ne le suivit pas dans cette voie, et pendant qu'il se livrait aux affaires, on vint offrir à R. Iôhanân la place de chef d'école. Ah, dit-on à Ilfaï, si mon maître avait continué à étudier la loi, on n'aurait pas offert la dignité à l'autre maître ! Ilfaï (pour prouver sa science), alla alors se suspendre au mât d'un vaisseau et dit : si quelqu'un veut m'interroger sur une bâraïtâ de R. Hiyyâ ou de R. Osa'iâ, que je ne déduis pas d'une décision de la Mischnâh, je me laisserai choir de ce mât et je me noyerai » (*Ta'anit*, 21[b]). L'exemple que nous donnons peut-être prématurément, servira à faire voir une des différences capitales entre la Ierouschalmi et le Babli. — En dehors des docteurs de la guemârâ de Jérusalem que nous avons nommés, nous mentionnerons encore comme les plus considérables : R. Ianaï à Sepphoris, le maître de R. Iôhanân, R. Siméon ben Lâkisch, ou Resch Lâkisch, le disciple et plus tard le collègue et ami de celui-ci ; Lévi b. Sisaï, élève distingué de Rabbi, aussi versé dans la littérature biblique que dans les connaissances rabbiniques, et qui, méconnu en Palestine, alla enseigner à Poum-Bedîta et y mourut ; R. Ami et R. Assi, les deux amis inséparables, R. Mânâ, fils et disciple de R. Iônâh, et R. Iôsê b. Aboun, les deux derniers docteurs remarquables du Ierouschalmi. Ce sont ceux-ci qui presque partout terminent la discussion sur les questions halachiques. La glose perpétuelle de

R. Iôhanân, déjà considérablement augmentée, reçut des accroissements notables par R. Iôzê, et son fils Samuel (vers la fin du quatrième siècle), qui peuvent être considérés comme la fin des amorâïm de la Galilé. (Voy. Lerner, dans *Magazin für die Wissenschaft d. Judenthums*, 1881, p. 192). Nous dirons plus loin quelques mots des rabbins venus à Tibériade de la Babylonie pour s'y instruire et y enseigner. — Le Ierouschalmi, né sur le sol de la Palestine, a pour nous l'avantage de nous peindre, mieux que ne le peut le Babli, l'activité des écoles durant les premiers siècles, la vie publique dont il reste toujours de fortes traces chez un peuple qui continue à habiter le pays où il avait joui de son indépendance, et de faire allusion à certaines institutions juives fort intéressantes qu'en Babylonie on ne connaissait pas. De ce nombre sont les confréries pieuses, *habonurôt* (pl. de *habourâh*), qui ont plus d'un rapport avec les *collegia* de Rome. Il paraît qu'à l'instar des prêtres qui formaient comme une caste à part, des hommes d'une grande piété s'étaient associés de bonne heure à Jérusalem, en soumettant leur vie à certains devoirs rigoureux qui n'étaient obligatoires que pour le sacerdoce. Plus les prêtres étaient relâchés depuis Alexandre Iannaï, plus ces hommes dévots devinrent sévères et rigides. La plus célèbre de ces confréries fut celle des Esséniens. Mais toutes ne se cloîtraient pas, ni ne se détachaient de la vie publique. Au contraire les membres des confréries (*habêrîm* en araméen, *habrâïâ*) que nous connaissons par la Mischnâh, et plus encore par le Ierouschalmi, s'occupaient activement de tous les besoins de la communauté. Le service des synagogues, la digne célébration du sabbat et des fêtes étaient de leur ressort. Ils fréquentaient les pauvres et leur distribuaient des aumônes; ils visitaient les malades, ensevelissaient les morts, consolaient les veuves et les orphelins. Tandis que les savants se livraient à l'étude, les *habèrim* s'occupaient des bonnes œuvres. Il y en avait qui se mettaient au service des rabbins, et leur procuraient ainsi tous les loisirs pour vaquer à leur propre instruction et à l'instruction de leurs disciples. Les confréries avaient leurs repas fraternels aux néoménies, repas certes moins sobres que ceux des Esséniens, puisqu'une halâchâh nous apprend qu'il ne fallait pas appliquer le nom de fils « adonné à la dissolution et à l'ivrognerie » (Deuter. XXVI, 20), à un *hâbêr* qui s'est laissé aller à des excès dans une réunion pieuse (M. *Sanhédrin*, VIII, 2). — La langue de la guemârâ de Jérusalem est la même que celle des versions araméennes de la Bible, surnomées *hierosolymitaines*. Cependant les formes sont plus vulgaires; les élisions et contractions plus fréquentes. Le dialecte hiérosolymitain de l'araméen chrétien qu'on connaît maintenant surtout par la publication de l'*Evangeliarium* jette une grande lumière sur beaucoup de mots d'une analyse difficile. Au fond, nous avons dans cette guemârâ l'image fidèle de la langue parlée en Galilée avec toutes les incorrections et négligences pour lesquelles la population de cette province septentrionale de la Palestine a été si souvent stigmatisée par les Rabbins. On s'imagine facilement ce que pouvaient être de simples notes, prises ainsi par les élèves pendant l'exposition de l'amârâ dans la Bêt-hammidrasch, et nous avons déjà dit, qu'en partie du moins, ces notes n'ont pas été élaborées. (Sur

le Ierouschalmi, il faut surtout voir : Z. Frankel, *Introductio in Talmud hierosoblymitanum*, in-8°; ouvrage écrit en hébreu; Geiger, *Die Jerusalemische Gemara im Gesammtorganismus der talmudischen Litteratur*. dans la *Jüd. Zeitschrift*, vol. VIII, p. 278 ss.)

B. La propagation de la Mischnâh en Babylonie se fit surtout par la famille de R. Hiyyâ, qui, originaire de la Babylonie, était devenu un des familiers le plus intimes et le disciple le plus distingué de R. Iehouda. Quel était jusqu'au commencement du troisième siècle l'état des études en Mésopotamie? Tous les éléments positifs pour répondre à cette question nous font défaut. Il n'est pas douteux qu'après la dernière grande immigration en Palestine sous Ezra, de grandes et florissantes communautés juives ne soient restées dans le royaume des Parthes. Nous savons par Josèphe (*Ant. juives* XVIII, IX, 1 et 9) que les contributions pour le temple, provenant de ces contrées, étaient concentrées à Nehardea; il y avait donc une administration régulière des affaires du culte, et il est impossible que cette administration se soit bornée à des envois d'argent à Jérusalem. On peut supposer que les réunions pour la prière et l'instruction dont on voit déjà des traces dans le livre d'Ezéchiel, étaient instituées en Babylonie, et c'est des rives de l'Euphrate qu'Ezra apporta son ardeur pour la sanctification rigoureuse du sabbat et pour l'enseignement de la loi. Du reste, les prédications de saint Paul prouvent que la synagogue et l'école se trouvaient partout, où il y avait des Juifs pendant les siècles qui précédèrent l'ère chrétienne. S'il en était ainsi en Grèce et à Rome, à plus forte raison l'instruction religieuse devait être répandue en Babylonie. Retenus par leurs intérêts dans leur nouvelle patrie, les Juifs n'en avaient pas moins les yeux tournés vers la ville sainte, où la jeune génération allait souvent s'instruire et rapportait chez elle le fruit de ses études. Le roi Hyrcan, après avoir été dépouillé de son trône, chercha un refuge chez les Juifs de Babylonie. Hérode fit venir un prêtre Babylonien pour lui conférer la première dignité du sacerdoce; cependant ce n'était pas encore le moment des grands-prêtres ignorants, et il faut que ce Hananël, c'était là son nom, ait pu dans son pays natal apprendre le service très compliqué et très difficile du temple. Il est probable que Hillêl avait puisé une grande partie de son savoir aux écoles de sa patrie. Au moment de son élévation comme chef d'école, il paraît avoir été inconnu à Jérusalem. Ceci résulte des circonstances, racontées à cette occasion par le Talmud (J. *Pesahim* 33[a]), et l'on sait quel cas il faut faire des légendes dont on se plaisait à entourer les premières années du séjour de Hillêl dans la capitale de la Judée. La renommée du grand Babylonien attira sans doute à Jérusalem beaucoup de jeunes gens qui saluèrent dans leur maître leur conpatriote. Mais les arrivants avaient certainement été préparés dans les écoles de leur pays et y retournaient plus tard. Hanania, neveu de R. Josué, quitta au commencement du deuxième siècle la Palestine pour se rendre dans la *gôlah*, comme on nommait la Babylonie et sans doute pour y fonder une école (B. *Sanhedrin*, 32[b]). Il y avait donc là un centre de populations qui cultivaient la science. Vers le même temps, R. Akîba, dans ses perpétuelles

pérégrinations, rencontra à Nehardea Néhémie de Bêt-deli, qui lui rapporta une décision de R. Gamliël l'ancien, qu'on avait oubliée à Iabnêh (M. *Iebâmôt*, xvi, 7). Néhémie, et, à son exemple bien d'autres docteurs qui avaient séjourné à Jérusalem, où il y avait même une synagogue des Babyloniens, étaient donc rentrés dans leur patrie. On dut surtout quitter la Judée quand les Romains envahirent la Palestine, et se mettre à l'abri sous la protection des Parthes. A Nisibe aussi, R. Iehouda ben Batyra et sa famille jouissaient d'une grande réputation; un R. Iehouda y vivait avant la destruction du temple. Du temps de R. Iehouda hannâsî vécut à Sepphori R. Nathan, qui était le fils du chef de la captivité, (*Rôsch Golâh*, en araméen : Résch Geloutâ). C'est à cette occasion que nous entendons pour la première fois ce titre, qui avait un caractère officiel et qui subsista sous les Arsacindes, les Sasanides et sous la domination des Arabes. Mais aucun évènement particulier ne justifie vers la fin du deuxième siècle la création de ce titre, et tout paraît, au contraire, indiquer qu'il remonte à l'époque où la situation des Juifs de la Perse fut réglée, et le gouvernement éprouva le besoin, que cette fraction des sujets eût son représentant. Si ces docteurs de la Babylonie ne sont guère cités dans nos sources, il importe de remarquer qu'elles ne parlent pas beaucoup plus des Rabbins de la Palestine avant Hillêl; et on ne saurait donc tirer aucune conclusion de ce silence. Les discussions des écoles commencent à prendre un corps depuis que la Mischnâh leur sert de texte. — Nous sommes donc disposé à croire que la Babylonie ne fut pas dépourvue de maîtres sous le règne des Séleucides, dont l'ère fut même pendant longtemps l'ère des Juifs dans tous les pays. Il en a été de même sous les Arsacides, et Artaban III, le dernier roi de cette dynastie, paraît avoir été l'ami de Rab Abba Aricha, connu sous le nom de Rab, « maître » par excellence. Rab, neveu de R. Hiyyâ, avait écouté à Sepphoris l'enseignement de R. Iehoudâ hannâsi, et c'est lui qui apporta la Mischnâh en Babylonie. Le texte de ce recueil paraît y avoir subi moins de fluctuations qu'en Galilée, où les nombreux contemporains et disciples du rédacteur étaient moins timorés, lorsqu'il s'agit d'y apporter quelque changement. L'activité de Rab était immense; la guemârâ de Babylone le nomme à tout propos. A Soura, où il fonda son école (vers 219), il était entouré de plus de 1200 étudiants, avides d'entendre les explications de la Mischnâh et des baraitôt, qu'il avait apprises chez les auteurs, Rabbi et R. Hiyyâ. Il propagea les lois rigoureuses au sujet de ce qui est permis ou défendu, alors en vigueur en Galilée, dans les contrées babylonniennes où elles étaient encore inconnues. L'enseignement scientifique eut surtout lieu deux fois par an, un mois au printemps et un second mois en automne, à la *sidra*, nom que portait l'école; l'instruction populaire était donnée à la foule pendant une semaine avant le commencement de chaque fête. La ville regorgeait alors de tant de monde qu'il fallait dresser des tentes sur les places publiques ou dans les environs. — A son retour de la Palestine, Rab fut accueilli avec empressement par son ami, Mar Samuel. Samuel, dont la légende s'est emparée à cause de sa grande célébrité, n'a probablement jamais quitté sa patrie, et tout ce qu'on raconte de sa rencontre avec Rabbi, dont il aurait guéri

une dangereuse ophthalmie, ne paraît qu'une fable, inventée pour faire ressortir ses connaissances médicales, ou bien, pour créer des rapports entre un docteur aussi distingué et le grand nâsi. Samuel était, ce semble, versé dans toutes les sciences de son temps et de son pays. L'astronomie n'avait pas de secret pour lui, et il se vantait de se retrouver aussi facilement dans les voies du firmament que dans les rues de Nahardea, sa ville natale. En jurisprudence il eut pour collègue au tribunal de Nahardea Karnâ, et la supériorité de ces deux magistrats était si bien reconnue, qu'on les surnomma : les juges de le Gôlâh. Les décisions de Samuel en affaires civiles ont force de loi. Samuel était un patriote babylonien, et il entretenait d'excellents rapports avec la dynastie des Sasanides; parmi les Juifs, on l'apelle quelquefois le roi Schâbour. Rab et Samuel étaient unis par les liens d'amitié sincère, que les continuelles discussions rabbiniques ne troublaient pas. Car les deux docteurs étaient rarement d'accord, et à Nahardea on combattait constamment les opinions émises à Soura. Jusque dans sa prononciation Samuel trahissait le Babylonien et Rab le Galiléen. Samuel qui était resté dans son pays, distinguait soigneusement les lettres gutturales, comme on parle souvent plus correctement une langue que, jeune encore, on a apprise à l'étranger, tandis que Rab avait apporté de son séjour dans le nord de la Palestine tous les défauts de la prononciation galiléenne. Par son attachement à la Babylonie, Samuel était le type le plus opposé à R. Iôhanân, qui était Palestinien jusqu'au fond de l'âme. Celui-ci traita Samuel avec dédain, et il fallut la réputation toujours croissante du savant chef de l'école de Nahardea, pour que R. Iôhanân éprouvât un jour le désir de s'y rendre pour faire la connaissance personnelle de Samuel, au moment même où la nouvelle de sa mort lui fut apportée. A côté des opinions rapportées dans le Bablî directement par Rab et Samuel il y en a de nombreuses, qui sont données en leur nom par Rab Iehouda b. Ieheskiël (Ezechiel, 220 à 299) qui fut disciple de l'un et de l'autre. Rab eut à Soura comme successeur R. Huna (212 à 297) qui cultivait ses champs en même temps qu'il présidait en automne et au printemps les deux *séances* annuelles (*metibtâh*) de l'enseignement. Il était aussi célèbre par sa science profonde que par son inépuisable générosité. A Nahardea R. Nahman b. Jacob (235-324), riche et fier patricien, remplaça Samuel, jusqu'au moment où, cette ville étant détruite (259), il transféra son école à Schechan-Zib sur le Tigre. R. Iehouda, qui excitait souvent la mauvaise humeur de R. Nahman et de son orgueilleuse femme Ialta (pour *Aialta* « biche », fonda une nouvelle *metibtâ* à Poum-Bedita. — C'est de Samuel que R. Iehouda tenait son affection ardente pour la Babylonie. On cherchait à cette époque jusque dans l'Ecriture la preuve que ce pays était préférable à la Palestine, et qu'il était interdit de le quitter pour se rendre à Tibériade. R. Zéêra, ou Zêra dut s'échapper secrètement pour aller continuer ses études en Galilée, parce qu'il était surveillé par son maître, R. Iehouda qui avait deviné son intention. C'est que sous le règne des Asarcides, les Juifs avaient mené en Mésopotamie une vie calme et paisible, et aucune loi d'exclusion ne les frappait. Ils se battaient courageusement dans les armées des Parthes contre les Romains, qu'ils détestaient comme les

conquérants de la terre sainte qui avait été leur propriété. En Babylonie ils savaient bien qu'ils foulaient un sol étranger, auquel ils ne pouvaient avoir aucune prétention. « Les ordonnances du gouvernement ont force de loi, » c'est là un axiome posé par Samuel, et qu'aucun docteur de la Galilée n'aurait émis pour la législation romaine. « L'heure de la délivrance aura sonné, dit un autre docteur, lorsque tu verras un cheval parthe attaché à un poteau de la Palestine. » On comprend ainsi les terreurs de Trajan pendant sa guerre avec les Parthes; il savait bien de quel côté se tournaient les yeux des Juifs que la catastrophe de Bettar n'avait pas encore anéantis. Nahardea et Sourâ étaient presque des villes juives comme plus tard Lucène et Tolède en Andalousie. Les choses n'allaient guère plus mal sous les Sasanides. A part quelques vexations de la part des mages, qu'on supporta d'autant plus impatiemment qu'on avait pris l'habitude de la paix et de la tranquillité, les écoles étaient florisantes, et le chef de la captivité (*Rêsch Geloutâ*) jouissait à la cour d'une grande considération et y occupait une position officielle importante. Lorsque Nahardea fut détruite par des hordes palmyriennes, au service de l'empire romain, Poum-Badîta, ville située non loin de Soura la remplaça bientôt et partagea dorénavant avec Soura la gloire des études rabbiniques.

Nous nous sommes arrêté quelque temps aux trois principaux amoréens de la Babylonie, Rab, Samuel et Rab Iehoudâ, parce qu'ils remplissent presque toutes les pages du Bablî. Les docteurs qui leur succèdent, et parmi lesquels nous aurons à citer des hommes d'une grande valeur, prennent pour sujet de leurs discussions les opinions émises par les rabbins et conservées peut-être par l'entremise de Rab Iehouda luimême. On les commente, recherche les raisons de leurs décisions, les met en contradiction avec eux-mêmes par suite des hâlachôt, prononcées par eux à différentes époques, dans des circonstances dissemblables, ou bien aussi peut-être mal rapportées. On cherche à mettre d'accord par des subtilités ce qui par sa nature répugne à toute harmonie. On aimait en Babylonie beaucoup plus ces jeux d'esprit qu'en Palestine, et le Bablî donne bien mieux que le Ierouschalmî l'idée de ces débats stériles qu'on appelait, à cause de leur véhémence et de leur âcreté le *pilpoûl*, mot qui dérive de *pilpelin* « grains de poivre. » Rien que nous sachions, dans l'histoire de l'enseignement, ne peut être comparé aux écoles rabbiniques de la Palestine et surtout de la Babylonie. Les universités chrétiennes du moyen âge furent à certains moments fortement agitées par des questions dogmatiques ou philosophiques qui soulevèrent des discussions ardentes et passionnées. Beaucoup de ces luttes nous paraissent aujourd'hui vides, mais l'issue souvent funeste que pouvait avoir pour son auteur la condamnation de sa doctrine justifie l'acharnement qu'il met à la défendre. Rien de pareil dans les débats journaliers des écoles juives. On argmente froidement, sans autre mobile que le désir de démêler la vérité dans une question sans importance; souvent ce n'est pas même l'intérêt de la vérité qui pousse des deux côtés à la discussion, on veut simplement montrer les ressources de son esprit et paraître plus habile que l'adversaire. L'école devient une salle d'escrime où tous les fleurets sont boutonnés. Car rarement il se rencontre un maître

assez bilieux pour menacer d'une exclusion temporaire de l'école ou d'excommunication un disciple trop entêté. Eh bien, pendant près de trois siècles les meilleures intelligences juives de la Mésopotamie se consacrèrent consciencieusement et, avec la conviction de faire l'œuvre la plus méritoire, les unes à diriger ces discussions, les autres à y prendre part! Certes, nous l'avons déjà dit, à l'approche des fêtes et pendant les sabbats et les fêtes, le grave docteur se déridait et choisissait pour le grand public des sujets plus attrayants empruntés à l'histoire, à la légende, à la morale; mais alors il dérogeait, en s'occupant de matières indignes de lui. Nous devons ajouter, en l'honneur de Rab et de Samuel, que leurs noms se trouvent très souvent parmi les prédicateurs, et que, dans leur vie, ils donnent l'exemple de toutes les vertus qu'ils recommandent à leurs auditeurs. Ils sont généreux jusqu'à la prodigalité, modestes et affables avec tout le monde, empressés de faire pénétrer partout l'étude et l'instruction. Mais si les questions de droit, dont la solution était surtout le fort de Samuel, avaient un côté pratique pour les partis intéressés, les problèmes posés avant tout par Rab ne s'expliquent que par la tendance de vouloir tout réglementer dans la vie journalière de l'Israélite sans rien laisser à l'arbitraire. L'uniformité poussée à ses limites extrêmes, garantit, il est vrai, l'union et la concorde dans les communautés dispersées. Quel que fût l'endroit où l'on se trouvait, on y rencontrait le même culte. Un court passage, tiré au hasard d'un traité du Babli, donnera au lecteur une idée de la manière dont les amorâïm discutaient les questions de droit. — Pour faire sentir la brièveté à laquelle on s'applique dans les livres talmudiques, nous mettons entre parenthèses tout ce que nous ajoutons au texte pour le rendre plus clair: — « Il est dit : Quand un gardien remet (l'objet qui lui a été confié) à un (autre) gardien, Rab décide que (ce gardien) est libre de toute responsabilité (des accidents). R. Iôhanân soutient qu'il est responsable. Là-dessus, dit Abay, selon l'opinion de Rab, non seulement un gardien sans gages qui met à sa place un gardien payé, dont la responsabilité est plus grande, n'est pas coupable, mais aussi un gardien à gages qui se fait remplacer par un gardien non salarié, bien que la responsabilité de celui-ci est moins grande. Pourquoi? parce que l'objet reste confié à un homme raisonnable. — De même pour R. Iôhanân, la responsabilité du premier gardien n'existe pas seulement lorsque, ayant été salarié, il s'est fait remplacer par un gardien qui ne l'est pas, cas où la responsabilité a été diminuée, mais aussi quand, étant non salarié, il a choisi un gardien salarié, ce qui augmente cependant la responsabilité. Pourquoi? parce que le propriétaire peut dire : je ne voulais pas mettre mon dépôt entre les mains d'autrui. — Rab Hisdâ observe: L'opinion de Rab n'a pas été émise explicitement, mais on l'a tiré du cas spécial que voici : Des jardiniers remettaient tous les jours leurs bêches à une vieille; un jour ils les confièrent à l'un d'entre eux qui, entendant le bruit d'une noce, sortit et remit son dépôt entre les mains de la même vieille. Pendant qu'il allait et venait, les bêches furent volées. Râb, à qui on demanda le jugement, déclara le jardinier irresponsable. Un disciple qui avait vu cette décision supposait que Rab avait nié toute responsabilité du gardien qui

se fait remplacer par un autre, tandis qu'il n'en est rien. Le cas était différent, puisque les jardiniers avaient l'habitude de déposer leurs bêches chez la même vieille (où elles furent volées). — Rab Ammi était assis (dans sa chaire) et citait ce fait. Alors R. Abba b. Mamal lui fit cette objection (de la Mischnâ où il est dit) : Celui qui prend à louage une vache et la prête à un autre, si la vache meurt sans qu'il y eût accident, prête serment envers le propriétaire que la vache est morte naturellement et le prix de la vache lui est payé par celui à qui il l'a prêtée (voyez Exode XXII, 13 et 14). D'après R. Iôhanân, le propriétaire pourrait alléguer qu'il ne voulait pas que son dépôt passât entre les mains d'autrui. — R. Ammi répondit : la Mischnâ s'occupe du cas où le propriétaire a autorisé le loueur de prêter sa vache. — Mais, reprit Abba, alors le prix en devait être payé au propriétaire ! — C'est (que le propriétaire a ajouté, répliqua A. Ammi) : selon ta volonté. — Râmi bar Hâmâ objecta (la mischnâ suivante, où il est dit) : Si quelqu'un confie de l'argent à un autre, qui le met dans un sac qu'il jette sur son dos, ou bien il laisse cet argent entre les mains de son fils ou de sa fille en bas âge, ou bien encore ne ferme pas bien la porte de sa maison, le dépositaire est responsable (si cet argent est volé), parce qu'il n'a pas gardé son dépôt convenablement. Il n'est donc responsable que parce que ses enfants sont petits et il ne le serait point s'ils étaient grands, et cependant le propriétaire pourrait lui dire : je ne voulais pas que mon dépôt passât entre les mains d'autrui. — Râbâ répondit : En remettant un dépôt, on pense également à la femme et aux enfants (du dépositaire). — Les docteurs de Nehardea disent : Puisqu'il est enseigné dans la mischnah : ou bien, il laisse l'argent entre les mains de *son* fils et de *sa* fille en bas âge, on conclut non seulement que le dépositaire n'est pas responsable quand ses enfants sont majeurs, mais aussi que, pour tout autre (que ses propres enfants), il devient responsable, n'importe que ces personnes soient petites ou grandes; car autrement, la mishcnâh n'aurait pas déterminé le fils et la fille (par un pronom possessif). Râbâ dit : Voici la décision : Un gardien qui remet (un objet qui lui a été confié) à un autre gardien est responsable, non-seulement quand un gardien salarié en charge un gardien non salarié dont la responsabilité est moins grande, mais aussi dans le cas contraire, où la responsabilité augmente. Car (le gardien étant, en cas d'accident obligé de prêter serment devant la justice, Exode XXII, 7 et 10), le propriétaire peut prétendre avoir confiance dans le serment de l'un et ne pas en avoir dans le serment de l'autre » (B. *Baba Mesiâ*, 36 a et b). — Le morceau que nous venons de traduire fait naître bien des réflexions. L'observation de Abay, bien loin d'eclairer le débat, ne fait que l'embrouiller. Pour Rab, le fait que raconte R. Hisdâ prouve que sa décision s'appliquait à un cas spécial où l'un des ouvriers chargé exceptionnellement de garder les bêches, les remet pour un instant à la même personne qui les gardait toujours. Il est probable que R. Iôhanân aurait été d'accord cette fois avec Rab. Remarquez qu'en effet le rédacteur de ce morceau a dû emprunter l'opinion de R. Iôhanân à une source palesti-

nienne, de même que le Ierouschalmi (sect. IV, fol. 56), cite la décision de Rab sans connaître les circonstances dans lesquelles elle avait été prise. — Ensuite, nous ne pensons pas qu'on puisse prendre au sérieux les deux objections tirées des deux paragraphes de la Mischnâh. La première objection tombe devant la différence qui existe entre un gardien, ou un berger qui, dans le Ierouschalmi, remplace le gardien, et un homme qui loue une vache; le premier n'a aucune permission d'employer à son usage l'objet qu'il détient, tandis que l'autre paye les services qu'il veut en tirer et acquiert pour un certain temps une partie des droits du propriétaire. Enfin la mischnâh, cité par Râmi, traite du cas où le gardien néglige évidemment ses devoirs en abandonnant le dépôt à des mineurs incapables de le surveiller, ou en ne fermant pas convenablement sa maison. — Il est superflu de s'arrêter à la remarque subtile des docteurs de Nahardea, qui insistent sur l'emploi très naturel du pronom possessif pour en déduire une distinction entre le père qui laisse le dépôt d'argent à ses propres enfants et l'homme qui le remet entre les mains de mineurs en général. — La même confusion des idées se rencontre souvent dans les deux Guemârâ, mais elle est plus fréquente dans le Babli. Nous reconnaissons comme l'une des sources de cette confusion les entremetteurs qui transportent les opinions des docteurs de la Galilée en Babylonie et *vice versa*. Nous avons déjà parlé plus haut, de Lévi bar Sisai qui quitta la Galilée pour aller en Mésopotamie, et de R. Zeêra qui traversa l'Euphrate pour étudier à Tibériade. Mais il y avait des rabbins qui portaient le nom de « *nahôtê* » descendants, parce qu'ils *descendent* de la Palestine en Mésopotamie, mais qui remontaient aussi de la Mésopotamie vers la Galilée. C'étaient des voyageurs de profession qui étaient accueillis avec empressement des deux côtés et qu'on questionnait à leur arrivée sur les décisions prises dans le pays qu'ils venaient de quitter. R. Dimê ou R. Abdîmê et R. Abin ou Râbîn faisaient ainsi constamment la navette; on nomme aussi Oula b. Ismaël et d'autres. Etaient-ils toujours des rapporteurs fidèles? Dans notre passage, il paraît que non. — Voici encore un autre fait qui résulte du passage que nous citons. Les docteurs nommés dans la discussion sont Abay, R. Hisdâ, R. Ami, R. Abbâ bar Mamal, Râmi ou R. Amî bar Hâmâ et Râbâ. Or, les deux premiers et les deux derniers appartiennent à la Babylonie, Abbâ b. Mamel et Ami à la Palestine. La difficulté soulevée par l'un et résolue par l'autre qui est relative à l'opinion de R. Iôhanân, a donc été rapportée par un Galiléen et insérée dans le Babli. R. Hisdâ (217-309), disciple respectueux de Rab et qui paraît encore avoir assisté au procès des jardiniers qu'il raconte avait déjà plus de 80 ans, lorsqu'en 293 il succéda à R. Iehoudâ comme Rêsch-Metibtâ de Soura. Son récit est intercalé entre les deux avis de Abay et Râbâ, qui donnent deux motifs différents pour l'opinion de R. Iôhanân. Ces deux docteurs, sortis de l'école de Rabba b. Nahmênî (270 à 330), étaient à la tête des Académies pendant la première moitié du quatrième siècle, Abay (280 à 338) à Poum-Bedîta, Râbâ (299 à 352) à Mahouzâ, ville fameuse par l'opulence de ses habitants et le luxe effréné de ses femmes. Sourâ n'avait alors aucun maître célèbre et l'école était en décadence. Abay et Râbâ sont comme autrefois

Rab et Samuel, deux champions descendant souvent dans la lice et discutant sur toutes les matières des sciences rabbiniques. On appliqua à leurs disputations comme à celles de leurs deux prédécesseurs le mot énigmatique de *havâyôt*, qui peut se traduire par « rencontres. » Le champ de bataille s'élargit constamment parce que chaque nouvelle génération ajoute les gloses laissées par la génération qui l'a précédée. Nous trouvons enfin encore dans le passage cité Râmî ou R. Amî b. Hâmâ, un disciple obscur de Râbâ (cf. *Sebahim*, 96[b]), auquel le Bablî reproche souvent sa précipitation et son inexactitude. — Il résulte de cette exposition que l'ordre de la rédaction est à tout point défectueux. Voici comment, à notre avis, les parties de notre texte devraient être disposées : La divergence des opinions entre Rab et R. Iôhanân devait être suivie de l'objection que Abba b. Mamal fait à Amî ; puis viendrait le récit de R. Hisdâ qui prouverait qu'il n'y a pas de désaccord entre Ràb et R. Iôhanân ; à ce récit succéderaient l'explication d'Abay qui est contraire à la conclusion R. Hisdâ, l'objection de Râmi et la réponse de Râbâ. De cette manière, la logique et la chronologie recevraient pleine satisfaction.

Si nous nous sommes arrêtés plus qu'il ne convient peut-être à cette page du Talmud, c'est que nous avons cru donner ainsi au lecteur une image fidèle de la marche suivie dans l'ouvrage que nous nous sommes chargé de lui faire connaître. Mais nous voulons en tirer aussi une conclusion sur la méthode suivie dans la composition de l'ouvrage. Les amorâïm qui prennent la parole dans notre morceau remplissent presque un siècle et demi, la moitié du temps qu'occupe l'activité des maîtres. Nous parlerons plus bas rapidement de la seconde moitié de cette époque ; mais nous pouvons être certain d'avance que leur méthode ne différera guère de celles de leurs prédécesseurs. Nous nous croyons en droit d'affirmer qu'il y a plusieurs couches de rédaction. La Mischnâh écrite par R. Iehoudâ hannâsi était le texte qu'étudiait sans l'apporter au Bêt-Hammidrasch la première génération des docteurs ; leurs observations et discussions étaient notées par les disciples et ajoutées comme gloses à la Mischnâh. Le grand recueil ainsi annoté servait de base pour les leçons à faire dans les écoles à la génération suivante. On ne se contentait pas d'augmenter bon nombre de gloses qui existaient déjà, on intercala, changea et compléta les notes des devanciers. Une troisième génération faisait comme la précédente et ainsi de suite. Quelque chose de semblable était déjà arrivé, nous le supposions du moins, lors de la rédaction de la Mischnâh, et nous avons essayé d'expliquer par là le désordre que présente la suite des paragraphes dans l'ouvrage de R. Iehoudâ. C'était beaucoup moins grave dans un code où l'on donnait sèchement les décisions souvent divergentes des tanâim, que dans le Talmud, où les entretiens et les discussions occupent une place si importante. Dans ces luttes, les sujets s'affinent, on coupe, comme on dit vulgairement, un cheveu en quatre, et de distinction à distinction, on arrive à ce degré de subtilité qui étonne et effraye dans une compilation aussi étendue. A force de vouloir déployer les ressources de sa sagacité, on invente des cas souvent bizarres pour exercer à leur solution les élèves qui affluent

aux écoles. C'est du reste un défaut que nos rabbins partagent avec certains docteurs de la scolastique dans le moyen âge. Rab Iehoudâ, le disciple de Rab et de Samuel, paraît avoir été le premier qui égarât dans cette fausse direction les écoles de la Mésopotamie et l'épithète de *schinâna* que de temps en temps lui lance Samuel, le froid observateur des astres, le méthodique calculateur et médecin, me paraît plutôt contenir un blâme qu'un éloge; le mot signifie plutôt « finassier » que « sagace ». C'est un Babylonien de la génération venue après celle de ce Rab Iehouda, un Rab Iirmeyâh, qui, une fois établi en Palestine, qualifie ses anciens compatriotes de sots (B. *Ketoubôt*, 75 a.). Exclu de l'école dans son pays natal à cause de son incapacité notoire, R. Iirmeïah devint célèbre à Tibériade, et en parlant de sa jeunesse, il dit : « Sur cette terre de ténèbres, l'intelligence s'obscurcit » (*Menâhôt*, 32 a.). — Chaque couple de amorâïm qui suit renchérit sous ce rapport sur ceux que nous connaissons déjà. La simplicité de l'esprit se perd, la simplicité du cœur s'en va quelquefois en même temps. Les docteurs sont plus fiers des triomphes qu'ils remportent dans ces luttes stériles que leurs ancêtres ne l'avaient été des victoires remportées sur les Romains; ils deviennent quelquefois présomptueux et méprisent les hommes qui cherchent ailleurs que dans les études rabbiniques les occupations de leur vie et la satisfaction de leur esprit. L'absence d'un raisonnement droit se fait toujours sentir plus ou moins dans les mœurs d'une époque et lorsque l'intelligence s'égare dans des voies tortueuses, le sentiment du juste et de l'injuste s'obscurcit en même temps. Râbâ stigmatise comme des esprits frivoles les familiers du médecin Benjamin qui tenaient ce propos : « Quel avantage avons-nous jamais tiré de nos docteurs! ils ne sont parvenus avec leur dialectique ni à nous permettre le corbeau ni à nous défendre les pigeons. » Abay, d'accord avec R. Iôséph, qualifie de même ceux qui disaient : « A quoi nous servent ces maîtres? S'ils étudient l'Ecriture, c'est pour eux; s'ils étudient la Mischnâh, c'est encore pour eux! » (B. *Sanhedrin*, fol. 99 b. - 100 a.). Sans doute, les rabbins d'alors avaient mérité l'indifférence que le public témoignait pour leurs études. — De là probablement la médiocrité des docteurs pendant les années qui suivent la mort de Râbâ. Ce n'est que vers le dernier quart du quatrième siècle qu'après R. Nahman b. Isaac, dont la mort (356) marque la décadence de l'école de Poum-Beditâ et R. Papa, assez riche pour établir à Narès, près de Soura, une metibtâ qui n'a aucun éclat et qui tombe avec lui (375), on voit reparaître un docteur important, dont l'activité infatigable fait époque dans la rédaction du Babli. R. Aschi (352 à 427), issu d'une ancienne famille babylonienne, se mit, jeune encore, à la tête de l'académie de Soura. Il commença par faire démolir la vieille école élevée par Rab pour la remplacer par une forte et solide construction qui abrita pendant plusieurs siècles les rabbins et chefs de la metibtâ. Lui-même il y enseigna pendant cinquante-deux ans et eut ainsi le temps de parcourir deux fois avec ses nombreux disciples toutes les matières des études talmudiques, telles que deux siècles d'études continuelles les avaient amassées. A chacune de ces deux réunions annuelles (*kallah*), on exposait quelques chapitres de la Mischnâh avec les gloses et les glo-

ses des gloses telles que maître et disciples les avaient préparées dans les longs intervalles qui séparaient les deux sessions. Nous supposions deux grandes couches talumdiques, l'une après l'époque de Rab et Samuel, l'autre après celle d'Abay et Râbâ. A ces *havayôt* s'ajoutait cette fois une dernière couche qui, non seulement complétait les anciennes notes par les travaux des derniers amorâïm, mais qui les revisait et les rédigeait à nouveau, selon les vues de R. Aschi. Si ce n'était pas encore la conclusion définitive de la guemârâ, c'etait du moins un acheminement pour y parvenir. — Le moment était du reste bien choisi; il fallait abriter le fruit de tant d'efforts si l'on avait le désir d'en profiter. L'état des Juifs devenait grave; partout de gros nuages s'amoncelaient sur leurs têtes. L'empire chrétien les menaçait; Alexandrie les expulsait, la Perse elle-même sous Iezdedjerd III et son successeur (440-457) les persécutaient. Depuis l'avénement des Sasanides, la religion de Zoroastre reprit son empire ancien sur toute la Mésopotamie. Les premiers rois de cette dynastie étaient modérés et tolérants. On a vu les rapports excellents que Samuel entretenait avec Schabour. Les mages se contentaient de poursuivre les Juifs par des taquineries continuelles, mais ils n'allaient pas bien loin. Les soirs du Sabbat, ils faisaient quelquefois irruption dans les maisons et y éteignaient la lumière que, d'après une habitude ancienne, on avait l'habitude d'y allumer. Ils ne permettaient pas qu'on allumât pour la fête des Asmonéens les feux de joie qu'on brûlait annuellement pendant huit jours dans les maisons juives; il fallait dans tous les cas les garder dans l'intérieur de manière à les soustraire à la vue sur la voie publique. Souvent un prêtre enlevait de l'âtre un tison qu'il apportait triomphalement dans son temple, et le Juif avait la mortification d'avoir fourni du bois au culte païen. La nouvelle de ces tracasseries était apportée à Tibériade et R. Iôhanân s'en plaint amèrement. Les chrétiens de la Perse souffrirent également de l'extension que prit alors le magisme et une lettre, écrite alors par un évêque de ce pays à l'empereur de Byzance, témoigne de leur mécontentement. Les Juifs qui ne possédaient nulle part une puissance temporelle à laquelle ils pussent s'adresser communiquaient discrètement leurs plaintes douloureuses à leurs frères en Palestine. Mais sous Iezdedjerd le fanatisme des mages ne connut plus de bornes. On enlevait les enfants juifs pour les élever dans la religion de Zoroastre et les grandes assemblées bi-annuelles à Sourâ furent interdites. Il fallut donc que les successeurs de R. Aschi, Rabba Tosfâàh et surtout R. Abinâ on Rabînâ s'unissent pour continuer l'œuvre immense que Aschi, malgré un travail non interrompu de plus d'un demi-siècle, n'avait pas terminée. — Rabînâ marque l'achèvement définitif du Talmud. Comme autrefois le Ierouschalmi, le Babli dut sa rédaction finale aux malheurs qui fondirent sur les docteurs. Ne pouvant plus continuer l'œuvre, il fallut bien la déclarer complète. L'enseignement dans les écoles étant interrompu, il n'y avait plus d'amoràim. Toute la sollicitude du siècle qui suit est tournée vers l'héritage des anciens. On ose encore soulever quelques questions, mais en y ajoutant soi-même la réponse; ce n'est pas une opposition qu'on risque, c'est une difficulté qu'on prévient. On cherche à éclaircir

par des gloses les passages obscurs, on tire quelques décisions des procès-verbaux des débats qu'on a sous les yeux; mais ce n'est pas la faute de ces rabbins, si peu à peu, dans de nouvelles copies, leurs gloses, modestement placées à la marge, se glissent dans les textes. Ces rabbins portent même un nouveau nom; de même que les tanâim étaient considérés comme supérieurs aux amorâïm, ceux-ci prenaient dorénavant une place d'honneur par rapport aux *sebôrâê*, ou ceux qui ne s'arrogeaient plus que le droit « de faire des suppositions. » Tout le sixième siècle et une partie du septième jusqu'à la conquête de la Perse par les Arabes sont occupés par ces diaskeuastes, favorisés pendant une partie de cette époque par le gouvernement doux et tolérant d'Auouschirvân. Ils remirent enfin le Talmud tel qu'il nous est parvenu, entre les mains des *Gueônim* « les gloires (des académies) » comme on appelait sous les Khalifes les maîtres qui dorénavant expliquaient à Soura et à Poum-Bedîta le vaste recueil de la Guemara, comme autrefois les amoraïm avaient interprété la Mischnâh. — La manière dont nous avons exposé l'origine et le développement du Talmud n'est pas celle qui est adoptée généralement. De même que pour la Mischnâh (voy. ci-dessus, p. 1018), une opinion persiste à croire qu'aucune partie de la guemârâ n'a été mise par écrit avant Rabînâ; la rédaction de R. Aschi elle-même aurait été orale. Des hommes considérables tels que S. D. Luzzatto (*Kérèm-chémèd*, périodique hébr., vol. IV) et M. Grætz (*Geschichte d. Juden*, vol. IV) sont de cet avis. En dehors du passage cité plus haut, où nous n'avons vu qu'une défense d'enseigner en ayant un livre écrit devant soi, l'argument principal de ces savants est tiré d'un document célèbre dans les annales juives, nous voulons parler de la Réponse du gâôn R. Scherirâ et de son fils R. Hay (vers 987) aux rabbins de Kairouân qui avaient interrogé ces premiers dignitaires du judaïsme sur les questions mêmes qui nous occupent. La lettre de R. Scherirâ et de son fils est en effet d'une haute importance et c'est presque la source unique pour l'histoire et la chronologie des quatre à cinq siècles qui s'étaient écoulés depuis Rabînâ jusqu'à eux. Mais on peut se demander si, pour résoudre la question sur l'origine de la rédaction du Talmud, Scherirâ et Hay s'appuyaient sur une tradition authentique. Une étude attentive de la partie quelque peu embrouillée du *responsum* qui concerne ce sujet nous paraît au contraire indiquer qu'à l'académie on était réduit à raisonner d'après les même passages talmudiques que nous avons sous les yeux sans qu'on y eût conservé un témoignage écrit qui remontât au cinquième siècle. Sans doute, une opinion ancienne comme celle de ces deux Gaônîm est fort respectable, mais elle ne saurait en rien restreindre la liberté de notre jugement. On tire un argument pour l'opinion, que le Talmud était seulement conservé dans la mémoire des docteurs, des mots mnémotechniques qu'on rencontre encore aujourd'hui dans les éditions imprimées de cet ouvrage, et qui étaient bien plus nombreux dans les anciens manuscrits. On prétend que ces *simânîm*, comme on appelait ces mots, aient seuls été mis par écrit, et qu'ils aient servi comme guides pour l'élaboration et rédaction définitive des divers traités. A notre avis, on aurait ainsi possédé un moyen tout à fait insuffisant pour

rappeler les longues discussions des docteurs sur un sujet. On comprenp beaucoup mieux que le maître, à qui il était défendu d'apporter un livre à l'école et qui avait étudié les matières de son enseignement avant de s'y rendre, ait écrit ces simânîm à son usage afin de se rappeler l'ordre qu'il devait suivre dans son exposition. Un mot, voire même une lettre, lui rendait fort bien ce service. — Le langage du Babli est fort mélangé. Des pages entières écrites en néohébraïque alternent avec d'autres pages d'un araméen babylonien, ressemblant fort au syriaque oriental et se distinguant nettement de l'araméen employé par le Ierouschalmi. Les aphérèses et les abréviations sont beaucoup plus rares; jusque dans les noms propres : on voit dans le Babli Abba, Afas, Aboun, etc., où le Ierouschalmi a Bâ, Fas, Boun, etc.; Bêt-Schéârîm, ville près de Sépphoris où demeurait Rabbi, se transforme dans le dialecte palestinien et se réduit en Bê-Scharaï et ainsi de suite. Souvent, au milieu d'une phrase araméenne, on rencontre des mots hébreux, ce qui provient, il est vrai, quelquefois d'un copiste, puisqu'on retrouve dans d'autres recueils la même phrase sans ce mélange. On remarque aussi de temps en temps une intention dans cette irruption de l'hébreu au milieu d'un texte araméen; Dieu ou la voix céleste (*bat-kôl*, litt., fille de voix) sont introduits parlant hébreu à la place de la langue vulgaire dont se sert le narrateur, pour tout le reste ; ailleurs, c'est le Messie qui préfère la langue sacrée (*Sanhedrîn*, 986). Le style est serré, par suite du grand nombre d'expressions de convention où un seul mot remplace une proposition entière; la construction est négligée, comme cela a lieu dans une discussion vive qu'on ressaisirait par la sténographie. On citerait difficilement un second exemple d'un ouvrage aussi étendu dont toutes les parties seraient composées avec un tel parti pris de n'avoir aucun souci de la forme. Nous voyons dans cette suprême incurie une preuve de plus qu'il n'y avait pour le Talmud ni rédaction ni rédacteur dans le sens que nous attachons à ces mots : ce sont des couches qui se sont superposées les unes sur les autres en se pénétrant souvent mutuellement. On a parlé de la « mer du Talmud » (*yam-hattalmud*) : l'image serait peut-être plus exacte si l'on pensait à ces terrains d'alluvion que les dépôts successifs de plusieurs siècles viennent accroître et augmenter au gré des vagues qui les lancent sur le rivage. — Le Babli, comme le Ierouschalmi, n'a pas de gloses pour tous les traités. La première section n'a de guemârâ que pour le traité de *Berâchôt*, ou des Eulogies, tandis que le talmud de Jérusalem est complet pour ce sêder. Babli et Ierouschalmi sont également pauvres pour la sixième section où le traité de *Niddâh*, ou « la femme à l'époque de son impureté » est seul pourvu d'une guemârâ. Quelques traités épars dans les autres sections de la Mischnâh, tels que « *Schekâlîm* » « des Sicles, » *Abôt*, « les (apophtegmes des) Pères, » *Middôt* « les mesures (du Temple) » manquent aussi de gloses. Les traités ainsi dépourvus de commentaires et qui concernent presque tous des lois sans application après la destruction du temple et hors de la Palestine n'ont probablement jamais servi de thème spécial aux grandes réunions semestrielles, et les matières dont ils s'occupent étaient élucidées accidentellement lorsque, par un point quelconque, elles étaient

mises en rapport avec celles qu'on discutait. Aucun paragraphe de la Mischnâh n'est resté sans qu'il ait été commenté en passant à quelque endroit du Talmud. (On a, dans ces dernières années, publié une *guemârâ* sur *Abôt* (1878) et sur *Kélim*, en réunissant sous chaque paragraphe de ces traités, restés sans glose, toutes les explications qui se trouvaient éparses dans les autres parties du Talmud).

Nous n'avons pas encore parlé de la *hagâdâh* ou de la portion homilétique ou légendaire de la guemârâ (voy. ci-dessus, p. 1011). En effet, elle en est un hors-d'œuvre, très inégalement distribué entre les parties halachiques auxquelles elle est rattachée par un lien fort léger. Elle a dû être empruntée à des ouvrages spéciaux, ou recueillis de la bouche, soit des prédicateurs, soit des conteurs. Certains traités ont paru particulièrement propres à servir de récipient pour la hagâdâh, p. e. le traité de *Berâchôt*, de *Tâanit* « des jeunes, » d'*Abôdâh Zârâh* « de l'idolâtrie, » etc. Ce sont presque toujours les mêmes docteurs qui paraissent dans la halâchâ; R. Iôhanân, R. Elâzâr ben Pedat et leurs successeurs en Palestine, Rab, Samuel, R. Iehouda et les autres amôrâïm de la Babylonie nous ont laissé des fragments de leur activité agadique. D'autres rabbins, comme R. Iônâtân, son disciple R. Samuel b. Nahmân ou Nahmêni s'occupent presque exclusivement de la prédication. En dehors des sujets que nous avons mentionnés plus haut, il y a des ordonnances médicales, en général peu scientifiques puisque les superstitions babyloniennes y jouent le rôle principal; puis, des contes fantaisistes qui témoignent souvent d'une imagination extravagante qu'aucune mesure n'arrête; enfin, un grand nombre de proverbes populaires, qui prouvent que les discussions de casuistique n'ont pas fait perdre tout à fait aux rabbins le goût de la vie ordinaire. Mais la plupart du temps la hagâdâh contient des préceptes de la morale la plus élevée: la charité la plus exquise, la tolérance la plus large, la piété la plus douce n'y sont pas seulement enseignées; elles sont presque toujours accompagnées d'exemples illustres qui montraient la morale en action. Certes, dans une série de sentences et de faits, qui embrasse tant de siècles et où tant d'hommes sont mis en scène, il ne manque pas des passages qui révèlent un esprit étroit, des sentiments exclusifs, des conceptions fausses des choses divines et humaines. Les persécutés n'ont pas toujours pardonné à leurs oppresseurs, les martyrs n'ont pas toujours béni leurs bourreaux. Le moment où la hagâdâ a été incorporée dans le Talmud, était un temps bien dur pour les Juifs, et on n'avait pas le courage de faire disparaître certains apophthegmes qui sont empreints d'une grande dureté, et que les ennemis des rabbins ont eu soin de recueillir et de réunir à part, en faisant accroire aux lecteurs malveillants que c'était là le Talmud. Mais, la hagâdâh appartient aux *Midrâschim*, et entre dans la même catégorie que le *Midrasch rabbâ* sur le Pentateuque et les cinq Megillôt, le *Tanhouma*, les deux *Pèsiktâ* et tant d'autres ouvrages, éclos pendant les dix premiers siècles de l'ère chrétienne. (Voy. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vortræge der Juden*, Berlin, 1832). Il serait même superflu de donner ici des exemples de cette littérature étendue. Le fanatisme antijudaïque a inspiré un grand

nombre d'écrits et de gros volumes, remplis de tout ce que la hagâdâh et les midrâschîm peuvent contenir de blâmable, et souvent on y a donné aux passages cités un sens et une portée qu'ils n'avaient pas (voir les ouvrages d'Eisenmenger, Schudt, Wagenseil et autres. — Contre le Talmud, en général, ceux de Raymond Martin, Alphonse de Spina, etc. parmi les anciens, et, récemment : Rohling, *Der Talmudjude*, 1871. — D'autre part, les Juifs ont répondu en publiant des anthologies, renfermant les fleurs les plus charmantes de ce vaste champ agadique. (Voir les travaux de Zunz, Grünbaum, Giuseppe Lévi, Isaac Lévy, Klein, Michel Weill, etc. Parmi les auteurs chrétiens, il faut signaler : Nobel, *Kritisches Richtschwert für Rohlings Talmudjude*, 1881 ; Franz Delitzsch, *Rohlings Talmudjude, beleuchtet*, 5e édition, 1881). — Il est facile, en comparant ces productions diverses, de se former un jugement indépendant que nous n'avons nullement la prétention de diriger. — Le Talmud a eu son histoire lamentable, elle est celle des Juifs eux-mêmes. Il a été plus d'une fois cité à la barre des tribunaux ecclésiastiques et condamné à être brûlé, tout comme un hérétique ; les discussions entre certains rabbins célèbres qui défendaient le Talmud et des moines, la plupart des néophytes, qui l'accusaient avec véhémence, étaient presque toujours suivies de ces holocaustes, où des milliers de livres hébreux périrent dans les flammes ; les propriétaires allaient souvent rejoindre les chers trésors qu'on leur avait arrachés. (Voir, entre autres, le curieux document, publié par M. Isidore Lœb dans la *Revue des études juives*, I, 247 et suiv.; II, 248 et suiv.; III, 39 et suiv.). Mais, pour notre sujet, nous signalons ce fait seulement, pour expliquer la grande rareté des manuscrits du Talmud, qui ont pu servir à établir un texte correct de cet ouvrage. Depuis quelques années seulement, un talmudiste habile et distingué, M. Raphaël Rabbinowicz, publie à Munich, où se trouve le seul manuscrit complet du Bablî, les variantes de ce manuscrit, en y ajoutant celles des traités détachés dont les copies se trouvent dispersées dans les grandes bibliothèques de l'Europe. Oxford, Paris, Florence, le Vatican lui ont fourni de riches contingents. Les anciens commentateurs où des passages du Talmud sont cités, les midrâschîm qui en reproduisent souvent des pages entières, lui ont également donné une abondante moisson de leçons. C'est un labeur considérable que M. Rabbinowicz a entrepris avec un savoir étendu et un courage patient qui sont au-dessus de tout éloge. Douze volumes de l'ouvrage intitulé *Dikdouké Sôferîm* « Finesses des scribes, » *Variæ lectiones in Mischnam et Talmud babylonicum*, etc. ont déjà paru (1867-1882). Ils contiennent les variantes des deux premières sections en entier, et de la majeure partie de la quatrième section. Dans les préfaces, placées en tête de ces douze volumes, M. Rabbinowicz décrit avec beaucoup de soin les manuscrits dont il s'est servi. Une grande partie du VIIIe volume est consacrée à une énumération détaillée des différentes éditions des douze tomes dans lesquels le Talmud a été dès le début distribué. On a, il est vrai, d'abord imprimé à Sonzino et Pesaro un petit nombre de traités détachés. Le traité de *Berâchôt*, le premier qui parût, porte à la fin la date du 20 tébêt 5244 de la création (janvier

1484). Mais, dès l'année 1520, la célèbre officine de Daniel Bomberg, à Venise, entreprit plusieurs éditions de l'ouvrage tout entier. La première édition, déjà accompagnée de nombreux commentaires, fut terminée en moins de quatre ans. Ces éditions, surtout celles des traités séparés sont devenues fort rares, et quelques-unes sont presque introuvables. Un riche particulier de Munich, M. Merzbacher, les a recherchées à grands frais dans les trois parties du monde, et a mis les exemplaires généreusement à la disposition de son savant ami. Dès les premières impressions, on a eu l'idée, éminemment pratique, d'adopter la même pagination partout, ce qui rend les citations très faciles. Les agissements de la censure à l'égard des diverses éditions du Talmud sont fort curieux. L'édition de Bâle (1578-1581) est particulièrement instructive. Non seulement les termes équivoques y furent changés et des morceaux qualifiés d'antichrétiens supprimés, mais on interdit l'impression d'un traité entier, celui de l'*Idolâtrie*, bien qu'il s'occupe exclusivement du culte païen. — Daniel Bomberg a en même temps publié le Ierouschalmî dont on ne connaît aujourd'hui guère de manuscrit. Le prétendu manuscrit de la bibliothèque d'Erfurt a été définitivement reconnu pour ne contenir que la Tôseftâ (voy. ci-dessus, p. 1016). Il a servi de base, avec un autre manuscrit appartenant à la bibliothèque impériale de Vienne, à l'édition de cet ouvrage par M. Zuckermandl, actuellement rabbin à Trèves (Pasewalk, 1880). Le Ierouschalmî a été de tout temps beaucoup plus négligé que le Bablî. Pendant des siècles entiers, les académies de la Babylonie sous les Gaônîm le mentionnent à peine. On peut déterminer presque géographiquement les contrées où il a pénétré. Mais ceci fait partie de l'histoire fort intéressante des études talmudiques, en Asie, au nord de l'Afrique, particulièrement à Kairouân, dans la partie méridionale de l'Italie, à Bâri, à Otrante, à Rome, etc., en Espagne, en France et, sur les bords du Rhin, dans les villes de Mayence, Worms et Spire. Nous n'avons pas à nous en occuper ici. — Nous parlions tout à l'heure de l'intérêt que présente l'histoire des études talmudiques, nous ajouterons que cet intérêt n'est pas exclusivement juif; la civilisation générale a eu sa part, disons une part importante, dans le progrès et le développement de ces études. Si certains esprits se sont rapetissés et pervertis dans de tels débats minutieux et stériles, d'autres y ont acquis les qualités d'une vive pénétration et d'une dialectique serrée. Des rabbins qui avaient d'abord exercé et affiné leur intelligence dans les écoles talmudiques, l'appliquaient ensuite à d'autres sciences qu'ils fécondaient et développaient. La philosophie de Saadiâ, de Maimonide et de tant d'autres penseurs juifs a sa racine dans la Bible et le Talmud. Les premiers traducteurs d'Aristote et d'Averroès ont passé leur jeunesse dans les écoles rabbiniques. La scolastique était une sorte de féodalité et l'université une aristocratie; l'école juive était une démocratie et les plus humbles en emportaient quelques lambeaux de science qui les garantissaient des ténèbres, qui pendant tant de siècles couvrirent l'univers. Si les Juifs n'ont pas connu l'ignorance du moyen âge, c'est au Talmud qu'ils le doivent.

JOSEPH DERENBOURG.

TANDEBARATZ (de), famille protestante qui figure à La Rochelle à partir de 1588, date du mariage de Pierre de Tandebaratz avec Guillemette Darguerie. Le 26 avril 1627 Jehan de Tandebaratz fut reçu en la communauté et bourgeoisie de La Rochelle et prêta serment en cette qualité. Fils de Pierre de Tandebaratz, Jean épousa en 1623 Suzanne Gautron, dont il eut six enfants, parmi lesquels nous citerons le pasteur Jacques de Tandebaratz qui suivra, et son frère Daniel, aïeul de Marguerite, mariée le 23 avril 1725 à Samuel Joseph Meschinet de Richemond. Consacré à Aytré en 1655, le pasteur Jacques de Tandebaratz reçut en 1660 vocation du consistoire de La Rochelle. En 1680, il fut injustement condamné par l'intendant de Demuyn à mille livres d'amende. Il fut chargé en 1682 de haranguer l'évêque de La Rochelle, Henri de Laval, venu en personne au temple, signifier au consistoire l'avertissement du 1er juillet, et il répondit à ce prélat avec beaucoup de dignité, de force et de modération. En 1684, il fut jeté à la Bastille avec ses collègues Daniel Henry de Laizement et Théodore de Blanc, et n'en sortit que pour se rendre sur la terre étrangère, à la révocation de l'édit de Nantes.

TAYLER (John-James), historien anglican, né à Londres en 1797, était, du côté maternel, issu d'une famille française huguenote réfugiée en Angleterre pendant les persécutions. Son père, James Tayler, pasteur à Nottingham, l'envoya à l'âge de dix-sept ans compléter ses études au nouveau collège presbytérien de Manchester, puis à celui de Glasgow, où il prit son grade de bachelier. Nommé en 1821 pasteur de la congrégation unitaire de Manchester, et désireux, selon le vœu des chrétiens de cette dénomination, de faire marcher de concert chez la jeunesse l'instruction religieuse et la culture générale de l'esprit, il y donna des cours publics de littérature et d'histoire, dont l'un, en particulier, publié plus tard à deux reprises sous le titre : *Retrospect view of religious life in England* est cité par l'illustre professeur Martineau comme « la plus attrayante des histoires ecclésiastiques. » Il formait en même temps le plan d'un nouveau cours d'histoire générale, également destiné à la jeunesse, lorsqu'une fatigue de tête, causée par la multiplicité de ses travaux, l'obligea momentanément à quitter sa chaire. Il consacra ce temps de repos à un voyage en Allemagne, où il suivit les cours de Gieseler, de W. Schlegel, de Brandiss, etc., et où il recueillit sur l'état politique, religieux et scientifique de ce pays d'instructifs renseignements qui nous ont été conservés et qui n'ont pas été sans influence sur l'étendue et la profondeur des vues religieuses de Tayler. — De retour en Angleterre, il fut nommé en 1840 professeur au collège unitaire de Manchester, et en 1853, lorsque ce collège, déjà auparavant affilié à l'université de Londres, eut été définitivement transporté dans cette ville, à l'enseignement de l'histoire de l'Eglise, dont il avait été d'abord chargé, il fut invité à joindre celui de la théologie dogmatique et pratique ; en outre, nommé à l'unanimité principal de ce collège ; plus tard enfin, la chaire de théologie étant devenue vacante fut aussi confiée à Tayler. Mais, dans ce nouveau poste, la largeur de ses vues sur l'autorité des livres saints, malgré le pieux respect dont elles étaient empreintes, déplut aux unitaires de Londres. Sec-

tateurs attardés du sec ou étroit littéralisme de Priestley, il fut l'objet d'une protestation contre la nomination qui venait d'avoir lieu. En fait, Tayler peut être considéré comme l'un des chefs de cette moderne école unitaire, déjà si nombreuses en Amérique, qui, entièrement détachée de celle de Priestley, et imbue comme celle de Channing de l'activité pratique et de l'onction du sentiment chrétien, lui est supérieure en science critique et historique, grâce aux lumières et à l'impulsion qu'elle a reçues de l'Allemagne. « Ma foi, disait Tayler dans l'élément spirituel du christianisme, dans l'esprit qui a fait de Jésus et de Paul ce qu'ils ont été, dans la conformité de cet esprit avec les besoins de notre nature, s'est constamment accrue à mesure que j'ai examiné plus librement et sans crainte les documents historiques du christianisme. Sa libre recherche *extérieure* a été pour moi l'aliment d'une foi *intérieure* toujours plus profonde. » — De tels principes trouvèrent des amis intelligents dans la congrégation de Tayler, qui, à une forte majorité, le confirma dans ses fonctions ; et en 1869, il fut, plus honorablement encore, délégué par les églises unitaires d'Angleterre auprès de celles de Transylvanie qui célébraient à Torda le troisième centenaire de leur fondation. Il y reçut, non seulement des chefs de ces églises, mais de la population tout entière, l'accueil le plus hospitalier et le plus flatteur. — Mais sa santé, ébranlée depuis plusieurs années par la perte d'une épouse chérie et celle d'un fils dont l'esprit et le caractère avaient rempli son cœur des plus douces espérances, ne put supporter les fatigues d'un si long voyage ; il mourut deux mois après son retour, laissant chez son troupeau, ses élèves, ses collègues, et tous ceux qui l'avaient connu, d'unanimes regrets. « Jamais, dans le cours de ma vie, écrit son ami, M. Martineau, je n'ai rencontré une nature plus douce et plus pure, une culture d'esprit plus riche et mieux pondérée. Peu d'hommes aussi simples et aussi modestes ont exercé une influence aussi étendue. Voici maintenant en quels termes il a caractérisé sa prédication. « Lorsqu'il se levait pour parler en public, on pouvait craindre que sa voix naturellement faible ne réussît point à se faire entendre. Mais aussitôt qu'il abordait la pensée dont son cœur était plein, s'il ne trouvait pas le chemin du vôtre, s'il ne vous rappelait parfois celui qui parlait avec autorité et non comme les scribes, on ne saurait dire quel langage était capable de vous émouvoir. » — Tayler a laissé un très grand nombre d'ouvrages plus ou moins étendus dont la liste se trouve à la fin de sa correspondance. Nous nous bornons à indiquer quelques-uns des principaux. Outre ses *Christian aspects* et son *Retrospects* déjà cités : *The perpetuitry of christian dispensation* ; *An attempt to asentain the charater of the gospel* ; *Christianity what is it or what had it done* ; *A Catholic Christian church a want of our time.* — Mais de tous ces ouvrages celui qui le fait le mieux connaître, c'est sa correspondance recueillie en 1872 par sa fille, madame Oster Smith, 2 vol.

TER HAAR (Bernard), historien poète néerlandais, né à Amsterdam le 13 juin 1806, d'une famille de marchands. A dix-sept ans, il commença ses études littéraires et théologiques à l'Athénée de sa ville natale et les

acheva à l'université de Leyde, qui, en 1839, lui décerna le diplôme de docteur en théologie. Après avoir rempli les fonctions de pasteur successivement à Emnes-Binnen, Arnheim, Vlardingen et Leyde (1825-43), son talent oratoire et poétique le fit appeler en cette qualité à Amsterdam. Il n'était pas moins remarquable comme historien ; à la mort de Royards, il fut nommé à la chair de théologie historique d'Utrecht, qu'il occupa pendant vingt années avec une grande distinction (1854-74). Il fut promu à la dignité de recteur de ladite université, de 1859-60, déclaré émérite et mourut dans sa pittoresque retraite de Velp, près Arnheim (Gueldre) le 19 novembre 1880. Avec Moll, Ter Haar s'est efforcé de mettre en relief la religion morale et la piété individuelle dans l'histoire ecclésiastique. Ouvrages principaux : *Jean et Théogène*, légende du siècle apostolique (poésie), Arnheim, 1838; *Histoire de la réformation*, en tableaux (couronné par la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne), 1re édit., La Haye, 1845; 5e édit., 1854; *Le rocher de Saint-Paul* (poésie), Amsterdam, 1847 ; *De historiæ ecclesiastiæ et theologiæ moralis studio, his nostris diebus, archisime conjugendo* (leçon d'ouverture), Utrecht, 1854; trois recueils de poésies, Arnheim, 1857 et 1866 ; *De historicæ religionis christianæ indole, hodie nimium spreta, haud sine gravissimo damno contemnenda*, Utrecht, 1860; *Qui était Jésus?* dix lectures sur la vie de Jésus d'E. Renan, Utrecht, 1864; *L'historiographie de l'histoire ecclésiastique*, 2 vol., Utrecht, 1870-71.

TÉROUANNE (*Tarvenna*, Pas-de-Calais, *episcopatus Morinorum*), chef-lieu des Morini, ancienne cité gauloise ruinée par Charles-Quint en 1553. Son évêché, suffragant de Reims, fut supprimé après la prise de la ville et servit à former les nouveaux diocèses de Boulogne (1566-1801), d'Ypres et Saint-Omer (voyez ce dernier nom). Omer ou *Audomarus* fut, on le sait, le plus célèbre évêque de Térouanne. — Voyez l'article *Saint-Bertin; Gallia christiana*, IX ; divers travaux insérés dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de la Morinie;* les auteurs cités par le P. Gams ; Giry, *Grégoire VII et les évêques de Térouanne*.

TESTARD (Paul), sieur de la Fontaine, pasteur de l'église réformée de Blois et théologien distingué, naquit quelques années avant la fin du seizième siècle ; car il était plus ancien dans le ministère que son ami Moïse Amyraut, lequel vint au monde en 1596. Il est surtout connu par le procès que les calvinistes rigides lui suscitèrent, en même temps qu'au célèbre professeur de Saumur, devant le synode national d'Alençon (1637). Il avait publié, en 1633, une année avant qu'Amyraut ne mît au jour son *Traité de la prédestination*, des thèses latines sur la doctrine de la nature et de la grâce, qui provoquèrent quelque émotion chez les défenseurs du dogme gomariste de Dordrecht : Εἰρηνικόν *seu synopsis doctrinæ de natura et gratia*, Blæsis, 1633. Il y soutenait la doctrine qui est connue sous le nom d'universalisme hypothétique (voy. le nom d'*Amyraut*, t. I, 273 et ss). Selon lui, l'invitation au salut est universelle ; la miséricorde de Dieu est infinie, et ne s'étend pas sur quelques élus seulement, mais sur tous ; aucun décret divin ne prive fatalement personne des bienfaits que procure la mort de Jésus-Christ. Tous peuvent être sauvés moyennant la foi. Seulement (et c'est en ceci que l'école de

Saumur s'arrêtait dans la voie libérale qu'elle avait ouverte), Dieu n'accorde pas à tous l'assurance suffisante pour qu'ils arrivent à faire usage du pouvoir de croire; et si plusieurs périssent, ils ne doivent s'en prendre qu'à eux-mêmes, la bonté de Dieu restant sauve et entière. Cette restriction était illogique aussi bien qu'opposée à l'esprit de l'évangile; mais il était alors impossible d'aller plus avant dans le libéralisme. C'était beaucoup déjà que d'oser apporter quelque adoucissement au terrible dogme de la prédestination absolue, qui était encore enseigné dans toute sa rudesse partout ailleurs qu'à l'académie fondée par Duplessis-Mornay; et nous devons honorer de notre respect les hommes courageux qui n'ont pas reculé devant cette œuvre si hardie : ils y ont perdu leur tranquillité, leur repos. — Notre théologien, en effet, comparut comme accusé devant le synode d'Alençon (1637). Le modérateur, Benjamin Basnage, pasteur à Sainte-Mère-Eglise, en Normandie, lui était hostile ; et après s'être arrangé de manière à occuper la chaire, le dimanche 31 mai, il prit pour texte ces paroles de Saint Paul : *Je crains qu'ainsi que le serpent a séduit Eve par ses ruses, semblablement en quelque sorte vos pensées se soient corrompues, se détournant de la simplicité qui est en Christ* (2 Cor. XI, 3). « Sur quoi, dit un document contemporain, il prit occasion de parler fort amplement contre des gens qu'il accusait de tenir la doctrine de l'évangile trop fade et se dégoûter de la simplicité d'icelle, et de vouloir introduire une nouvelle religion et des dogmes nouveaux qu'ils appelaient méthodes pour détourner les hommes de la simplicité de l'évangile de Christ; adjousta que l'apôtre nous avait advertis de nous donner garde de telles nouvelles méthodes, ayant exprimé ce mesme mot (Eph. IV, 14). Et opposa le mot μεθοδεία duquel l'apostre a usé en cet endroit, *méthode*, qui toutefois ne désigne pas méthode, mais *aguet*, *embûche*. Et parla en telle sorte que combien qu'il n'exprimast pas les noms de MM. Testard et Amyraut, non seulement tous ceux du synode, mais encore la plupart de ceux du lieu, entendaient facilement que c'estoit à ceux à qui il en vouloit et contre qui se disoient toutes ces choses. Ce que plusieurs du synode improuvèrent grandement et en demeurèrent fort offensés, d'autant plus que ce jour là estoit celui de la Pentecoste, auquel on a accoustumé de faire quelque commémoration de l'envoy du Saint-Esprit sur les apôtres, dont il ne dit un seul mot, et dont la rencontre avec le temps du synode sembloit l'obliger entièrement non seulement à parler, mais de prendre pour le seul sujet de son presche. » — La majorité de l'assemblée synodale se montra moins intolérante que le modérateur. Testard et Amyraut qui, dès l'ouverture du synode, étaient accourus à Alençon pour se défendre, eurent quelque peine à obtenir que leur affaire fût examinée : Basnage trouvait toujours quelque prétexte pour retarder le moment de la bataille, attendant que ses amis fussent plus nombreux ou que les accusés, impatients de ces longueurs, ne quittassent la ville et qu'il fût alors plus facile de les condamner en leur absence. Il fallut pourtant entrer en discussion, d'autant plus que l'académie et l'église réformée de Saumur avaient envoyé à Alençon le pasteur et professeur de la Place et un ancien nommé Ozan pour rendre témoignage de la pureté de doctrine et de

l'intégrité de vie des accusés. La discussion fut longue. Testard, qui parlait toujours le premier, soutint ses thèses avec beaucoup de fermeté et d'érudition. On l'interrogea plusieurs fois sur l'universalité de l'invitation, sur le péché originel, sur l'impuissance physique et morale; il eut à expliquer ces paroles hardies qu'il avait prononcées, à savoir : « que les méchants pouvaient être sauvés s'ils voulaient. » En fin de compte le synode eut la sagesse d'écarter cette guerre théologique qui, dans la situation critique où se trouvait l'église réformée aurait été plus déplorable que la malveillance ouverte et bientôt la persécution du gouvernement. Il refusa de s'associer aux mesures de rigueur qui étaient réclamées par beaucoup de députés; et malgré les lettres qu'il avait reçues des universités calvinistes de Genève et de Leyde, il se déclara satisfait des explications fournies par les accusés; ceux-ci n'eurent rien à rétracter et furent renvoyés avec honneur. On leur fit promettre seulement d'user de discrétion, de prudence dans la manifestation de leur doctrine, ce qu'ils promirent sans trop de peine, à la condition toutefois qu'on fît taire aussi les étrangers, sans quoi ils se sentiraient libres de ne plus garder le silence. — La guerre ne fut pourtant qu'assoupie ; elle devait se continuer par les livres : ce n'est pas sans raison qu'on a parlé de la *rabies theologica*. Aux attaques des adversaires, Testard répliqua par les ouvrages suivants : *Apologie pour le sentiment des Evangéliques touchant la justification*, Saumur, 1639 ; *L'ajustement du réformé misoschisme, entre les erreurs du pélagianisme et du manichéisme, touchant la grâce universelle*, 1644, in-8° ; *Sentiments de P. Testard sur la nature et la grâce*; 1649, in-8°. Le P. Lelong lui attribue l'*Explication du livre de l'Apocalypse*, qui parut à Genève en 1644, in-8°, sous le pseudonyme de *Philalethes Irenæus*. Il y a dans le t. XVII de la collection Conrart de la Bibliothèque nationale un manuscrit de près de 230 pages in-fol. qui n'est pas proprement de notre auteur, mais qui fait connaître sa doctrine : *Paraphase des thèses de M. Testard touchant la doctrine de la nature et de la grâce*. — Son fils, qui portait le même prénom fut appelé, dès 1660, au sortir de ses études théologiques, à exercer le ministère dans l'église de Dangeau, dans le pays chartrain. Il avait les opinions dogmatiques de son père, et sous ce rapport on lira avec intérêt l'attestation honorable que son église lui donna le dimanche 5 mai 1680, lorsque des infirmités précoces le forcèrent à quitter ce poste : « Le sieur Paul Testard, qui depuis vingt ans a exercé le saint ministère au milieu de nous, a aujourd'hui pris congé de notre église, dans le dessein, s'il plaît au Seigneur, de se retirer à Blois, qui est le lieu de sa naissance... Comme il a travaillé dans l'œuvre du saint ministère d'une manière qui nous a donné bien de l'édification tant par la pure doctrine de la foi qu'il nous a prêchée et les autres fonctions de sa charge que par ses bonnes mœurs et son honnête conversation ; aussi il a terminé aujourd'hui par une action qui a eu pour texte ces paroles des Nombres : « *L'Eternel vous bénit et vous conserve;* » dont toute notre Eglise a tiré beaucoup de contentement et de consolation. Après le sermon et les prières que ledit sieur Testard a faites, nous nous sommes embrassés et séparés avec des témoignages réciproques d'affection et d'amitié,

d'estime et de considération » etc. — Voyez *La France Prot.*, t. IX, p. 356; *Bullet. du prot. fr.*, t. XI, p. 279 ; t. XIII, p. 39-63; Aymon, *Syn. nat.*, t. II. CHARLES DARDIER.

TOURNEUX (Nicolas Le) naquit à Rouen le 30 avril 1640 d'une famille de pauvre condition. Il montra dès son enfance une inclination prononcée pour la piété. Doué d'une mémoire facile, il pouvait répéter presque mot à mot les sermons qu'il avait entendus. M. Du Fossé, maître des requêtes, connu par ses relations avec Port-Royal, s'étant intéressé à cet enfant qui lui paraissait remarquable, l'envoya à Paris où il lui fit faire ses études au collège des jésuites, d'où le jeune écolier passa à celui des Grassins pour y suivre les cours de philosophie. Une fois ses études terminées, Tourneux alla passer quelque temps en Touraine et revint à Rouen où il reçut les ordres ecclésiastiques. Nommé vicaire d'une des paroisses de cette ville, il s'y fit remarquer par ses talents pour la prédication et pour la direction spirituelle des âmes ; son ministère y produisit beaucoup de bien, et, sous l'influence de ses sermons, des familles entières renoncèrent au monde pour se consacrer à Dieu. Tourneux quitta de nouveau sa ville natale après quelques années, pour retourner à Paris où il demeura chez Du Fossé en compagnie de Tillemont, puis chez le maître des requêtes Le Vayer. Nommé à un bénéfice dépendant de la Sainte-Chapelle, puis confesseur des religieuses de Port-Royal, il fit en outre courir tout Paris aux sermons qu'il y prêcha avec un succès qui lui attira des désagréments que les jésuites lui suscitèrent par envie. Ses attaches avec Port-Royal le firent deux fois interdire par l'archevêque de Harlay, mais Colbert, archevêque de Rouen, le recueillit et le nomma prieur de Villers-sur-Fère, dans le diocèse de Soissons, où il vécut dès lors dans la retraite et la prière. Venu à Paris pour y conférer avec l'archevêque au sujet de la continuation de son *Année chrétienne*, il y mourut subitement d'apoplexie le 28 novembre 1686 et non 1689, comme le disent presque tous ses biographes, âgé de quarante-sept ans. — Il a laissé les ouvrages suivants : 1° *Catéchisme de la pénitence*, 1676, 1 vol. in-12 ; 2° *Histoire de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 1678, 1 vol. in-12, nouv. édit., 1717, 1 vol. in-12 ; 3° *Année chrétienne*, Paris, 1684 et années suivantes, 13 vol. in-12, les dixième et onzième volumes sont de M. Ruth d'Ans; nombreuses éditions. Cet ouvrage, conçu d'après un plan remarquable et exécuté avec un profond amour des âmes, est toute une bibliothèque. Il renferme, outre le Missel dont le pieux auteur donne une traduction, l'explication de l'Epître et de l'Evangile du jour, des prières, des réflexions historiques et édifiantes sur le mystère de la solennité, et la vie d'un saint. Malheureusement cet ensemble de choses intéressantes est dépourvu de l'onction nécessaire à un ouvrage de ce genre. Ecrite lourdement, l'*Année chrétienne* de Tourneux, est peut-être le livre d'édification le moins attrayant de tous les livres jansénistes qui ne brillent pourtant pas par l'attrait. Pour nous qui l'avons longuement étudié, nous pouvons affirmer que l'ouvrage semble avoir le secret de fatiguer le lecteur et de lui distiller l'ennui. Il est impossible de rendre plus fastidieux ce qui devait être le plus captivant. Condamnée en 1691 par le pape Innocent XII,

l'*Année chrétienne* a continué d'être néanmoins un livre très en faveur auprès des âmes pieuses de cette époque ; elle a été abrégée par l'abbé Lequeux, Paris, 1746, 6 vol. in-12 ; 4° *Principes et règles de la vie chrétienne*, 1688, 1 vol. in-12 ; 5° *Abrégé des principaux traités de la théologie*, Paris, 1693, in-4° ; 6° *Explication littérale et morale de l'épître aux Romains*, Paris, 1695, 1 vol. in-12 ; 7° *Discours académique sur ces paroles de l'Evangile :* « Marthe, Marthe, vous vous empressez, etc., » 1675 ; 8° *L'office de la semaine-sainte avec des réflexions*, 1673, in-12 et in-8° ; c'est l'ouvrage qui était comme le germe de « l'*Année chrétienne ;* 9° *Traité de la providence sur le miracle des sept pains*, 1701, 1 vol. in-12 ; 10° *Instructions chrétiennes sur les sacrements et sur les cérémonies avec lesquelles on les administre*, par M. L. T. P. D. V. (M. le Tourneux, prieur de Villers), Paris, 1726, 1 vol. in-16 ; 11° *De la meilleure manière d'entendre la messe* ; 12° *Instruction et exercices de piété pendant la messe* ; 13° *Instruction sur les VII sacrements et les cérémonies de la messe* ; 14° *Office de la Vierge, avec des instructions* ; 15° *Lettre de controverse adressée à quelques prétendus réformés pour les inviter à rentrer dans l'Eglise* ; 16° *Observations sur la censure du* « Miroir de piété, » de M. Grimaldi ; 17° *Vie du bienheureux Pierre de Luxembourg, avec des réflexions*, 1681, 1 vol. in-12 ; 18° *Traduction du bréviaire romain*, Paris, 1688, 4 vol. in-8°, les traductions des hymnes latines en vers français sont de Racine et de Sacy. Tourneux a aussi fourni à Santeuil la substance des belles hymnes latines que celui-ci a composées pour le bréviaire parisien. — On peut consulter sur Tourneux, les ouvrages suivants : Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, t. II, p. 424 à 435 ; Du Fossé, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, p. 330 à 341, 390 à 393 ; (Besoigne), *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. V, p. 101 à 117 ; (Dom Clémencet), *Histoire générale de Port-Royal*, t. VIII ; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, t. I et IV ; (l'abbé Racine), *Abrégé de l'histoire ecclésiastique*, t. XII ; *Biblioth. jansén.*, t. I, II et III ; *Nécrologe de l'abbaye de Port-Royal-des-Champs* (au 28 novembre) ; Guilbert, *Mémoires historiques et chronologiques sur l'abbaye de Port-Royal-des-Champs*, troisième partie, t. III, p. 26 à 33. A. Maulvault.

V

VAUD (Histoire religieuse). — Le canton, autrefois *pays* de Vaud, l'un des vingt-deux qui composent actuellement la Confédération suisse, se déploie autour du lac Léman sur un espace d'environ 140 lieues carrées. Les cités lacustres, découvertes en grand nombre sur les rives des lacs Léman et de Neuchâtel, prouvent que ces contrées étaient habitées

depuis de longs siècles, lorsque, cinquante-sept ans avant Jésus-Christ, l'Helvétie méridionale tomba au pouvoir des Romains conduits par Jules César. Les barbares vinrent ensuite, et, parmi eux, les Burgondes qui firent du pays de Vaud l'un des *pagi* de leur royaume : *pagus valdensis*. Aux Burgondes succédèrent les Francs, et l'Helvétie méridionale, gouvernée par des ducs ou patrices résidant à Orbe, prit le nom de Transjurane (561). Après les Carlovingiens vinrent, au neuvième siècle, les Rodolphe, de Strætlingen, dont la dynastie s'honore du nom encore vénéré de la bonne reine Berthe, *la royale filandière*, gracieuse et poétique figure qui, de nos jours comme autrefois, semble planer sur les contrées qui s'étendent du Jura aux Alpes. — Le pays de Vaud, transmis avec la Transjurane, par un legs du dernier des Rodolphe, à l'empereur d'Allemagne ; conquis ensuite en grande partie par un prince aussi habile qu'entreprenant, le comte Pierre de Savoie, le *petit Charlemagne*; ravagé plus tard par les Suisses qui, au quinzième siècle, viennent y rencontrer et y battre le duc de Bourgogne, Charles le Téméraire ; — le pays de Vaud, disons-nous, dès lors partagé entre plusieurs maîtres, tombe définitivement, en 1536, entre les mains de la puissante république de Berne. Elle devait le garder, comme pays sujet, durant deux cent soixante-deux ans, soit jusqu'en 1798. A partir de cette dernière date, le pays de Vaud affranchi devient, sous le nom de canton de Vaud le dix-neuvième état de la Confédération helvétique. — Il paraît que c'est au deuxième siècle de notre ère que des chrétiens de Vienne, dans les Gaules, et de Lyon, apportèrent à Genève, et de là dans l'Helvétie méridionale, les premières semences du christianisme. Dès le troisième et le quatrième siècle, on peut signaler l'existence d'évêchés dans ce pays, en particulier à Aventicum, l'ancienne capitale de l'Helvétie, dont les restes témoignent d'une magnificence toute romaine. Cependant, au sixième siècle, le christianisme de ces contrées est encore bien mélangé de paganisme; les conducteurs spirituels eux-mêmes se distinguent par leur ignorance, leurs superstitions, leur mondanité. On rencontre, çà et là, des ermitages; celui de Pontius, dans les sombres forêts de la vallée de Joux; celui de Lupicinus, plus tard, Saint-Loup, et celui de Romanus qui, au septième siècle, sera le célèbre monastère de Romainmôtier. Un chrétien de Venise, Protasius, évêque d'Avenches, jette les fondements d'un bourg à la lisière de la forêt de Sauvabelin. Ce bourg deviendra Lausanne, et l'évêque Marius y transférera un jour le siège de l'évêché d'Avenches. Mais les monastères qui, d'abord, ont rendu de réels services à la société encore barbare, finiront par être des foyers de démoralisation. Peu à peu, le catholicisme, avec ses erreurs, remplacera le christianisme relativement plus pur et plus spirituel des premiers jours. L'approche de l'an mil, en jetant la terreur dans tous les esprits, ranimera pour un moment le sentiment religieux; les églises, les monastères s'enrichiront de nombreuses donations; de magnifiques édifices religieux s'élèveront de toutes parts; ainsi à Lausanne, dont l'évêché s'étendra jusqu'à Fribourg, même jusqu'à Soleure. Et puis, quand la crainte de voir le monde finir brusquement aura fait de nouveau place à la sécurité, la religion se transformera de plus en plus en un

culte idolâtre de la vierge et des saints. Grâce à sa magnifique cathédrale, inaugurée en 1275 par le pape Grégoire X et l'empereur Rodolphe de Habsbourg en personne, Lausanne, à la fin du quinzième siècle, n'est plus qu'un grand marché d'indulgences et un lieu célèbre de pèlerinage. — Les guerres de Bourgogne avaient amené les Suisses dans le pays de Vaud. Ils en gardèrent quelques portions. Berne s'empara d'Aigle et de la plaine du Rhône : les *quatre mandements*. Conjointement avec Fribourg, elle garda Grandson, Orbe et Echallens à titre de *bailliages mixtes*. Cet état de choses devait durer jusqu'en 1536. Mais, dès 1527 déjà, Berne envoyait Farel à Aigle pour y prêcher la réforme. Les troubles provoqués par la parole ardente du réformateur y furent aussitôt réprimés à main armée; la réformation, officiellement adoptée par Berne en 1528, était établie dans les quatre mandements et dans les hautes vallées des Ormonts. A partir de ce moment, Farel, toujours approuvé par les Bernois, porte l'Evangile dans les bailliages mixtes. Il y court de vrais dangers; partout, l'opposition. Le réformateur ne réussit pas toujours à se faire écouter. A Avenches, à Echallens, à Payerne, sa présence provoque également des scènes tumultueuses. A Lausanne, en 1522, un ex-cordelier, Lambert, d'Avignon, avait produit quelque émotion en prêchant l'évangile, mais en 1525 les Etats de Vaud avaient interdit, sous des peines cruelles, de lire les écrits du *maudit hérétique Martin Luther*. Quand, quelques années plus tard, Farel arrive à Lausanne, les prêtres le menacent dans sa vie et l'obligent à s'enfuir. — Avec l'année 1536 tout allait changer de face. C'est alors que les Bernois, s'appuyant sur une des clauses du traité conclu, à la suite des guerres de Bourgogne, avec le duc Philibert de Savoie, s'emparent du pays de Vaud. Ils le dotent aussitôt d'une administration civile. Mais il est un moyen plus efficace de détacher le pays conquis, soit du duc de Savoie, soit de l'évêque de Lausanne dont l'influence est encore considérable. La conquête s'est faite au mois de janvier; dès le 16 juillet, Leurs Excellences de Berne lancent *l'édit de réformation*, par lequel il est ordonné à *tous gens d'église* d'assister à une dispute de religion qui aura lieu à Lausanne, au mois d'octobre suivant. Lausanne est cité impériale; Charles-Quint interpose son autorité. Vains efforts! la dispute a lieu. C'est dans la cathédrale. Farel a préparé les thèses sur lesquelles portera la discussion. Mais les défenseurs du catholicisme, mis aux prises avec Farel, Viret et Calvin, se montrent d'une faiblesse extrême, et, dès le 19 octobre, Berne ordonne à ses baillis dans le pays de Vaud d'y abolir « toutes idolâtries, cérémonies papales, traditions et ordonnances des hommes non conformes à la parole de Dieu. » — L'établissement de la réforme dans le pays de Vaud eut entre autres conséquences l'incamération des biens de main-morte. Ceux des couvents et des monastères furent remis en partie aux communes, en partie à Leurs Excellences; le trésor de la cathédrale de Lausanne, riche de deux millions, fut emmené à Berne. Lausanne ne pouvait voir sans regret toutes ces richesses prendre le chemin du pays allemand; on l'apaisa en lui cédant de beaux domaines, propriétés de l'église déchue, et des droits seigneuriaux. Ce fut la *petite largition* (1er novembre), confirmée plus

tard par la *grande largition* (18 avril 1548). Enfin, le 24 décembre, par un nouvel édit de réformation, Berne prenait la haute direction de l'état religieux du pays; les ordonnances du Conseil des Cinq-Cents régleraient à l'avenir les affaires de l'Eglise dont Leurs Excellences seraient les chefs visibles. C'est ainsi que la réformation était imposée à un pays qui n'en voulait pas, et qui, dans d'autres circonstances, ne l'aurait probablement pas acceptée. A la vérité, la réforme fut pour le pays de Vaud le point de départ d'une ère nouvelle moralement heureuse, mais on peut regretter que le peuple de ces contrées ne soit pas arrivé par une autre voie à la foi évangélique. Son caractère religieux, de même que son caractère national, y eussent gagné en saine indépendance. — L'organisation ecclésiastique introduite par les Bernois dans le pays de Vaud était tout entière calculée pour concentrer le pouvoir entre les mains de l'autorité civile. Le clergé fut divisé en colloques et en classes. Celles-ci, au nombre de 5, puis de 8, n'avaient aucun lien entre elles et se réunissaient le même jour. Elles n'exerçaient aucune influence sur la marche de l'Eglise. Le synode lui-même était un rouage superflu. A partir de 1652, il ne fut plus même réuni. Le nombre des pasteurs, d'abord très restreint, n'augmenta un peu qu'après l'établissement de l'Académie, en 1540. Longtemps encore après l'édit de réformation, on aurait pu constater chez beaucoup de Vaudois un secret attachement pour le catholicisme. D'anciens prêtres, cachés dans le pays, y exerçaient un ministère clandestin. L'opposition à la réforme se montra surtout persistante dans les bailliages mixtes. En 1557 seulement, un vote de majorité donna à la réforme les bailliages d'Orbe et de Grandson, tandis que celui d'Echallens demeurait partagé. Ainsi l'avait décidé ce qu'on appelait *le plus*. — Lorsque, en 1531, Farel prêchait la réforme à Orbe, il avait, parmi ses auditeurs, un jeune homme que nous avons vu figurer dans la dispute de religion, à Lausanne. C'était Pierre Viret. Né en 1511, dans la boutique d'un « cousturier et retondeur de drap », élevé à Paris aux pieds de Lefèvre d'Etaples, Viret, de retour à Orbe, et déjà gagné à l'évangile, y entend la véhémente parole de Farel. Le 6 mai, il prêche lui-même son premier sermon dans sa ville natale. Après cela, il parcourt le pays de Vaud, il va à Genève, se dépense et risque sa vie au service de son maître. En 1536, les Bernois lui confient la place de second pasteur de Lausanne. Il devait la remplir pendant vingt-deux années. — Les mœurs des habitants de Lausanne étaient, paraît-il, fort relâchées; le goût des plaisirs, des dissipations, était la cause de grands et nombreux scandales. Viret se mit vaillamment à l'œuvre. Partisan des vues de Calvin sur la discipline ecclésiastique, il insistait auprès de Leurs Excellences pour qu'une discipline semblable fût introduite dans les églises du pays de Vaud. C'était en vain. Tout puissants dans l'Eglise comme dans l'Etat, les seigneurs de Berne, qui n'aimaient pas Calvin, prenaient ombrage de l'insistance de Viret. Enfin, un jour vint, c'était en 1559, où la lutte, revêtant un caractère particulièrement aigu, Viret et son collègue Valier se virent brutalement congédiés par Leurs Excellences. Trente-huit autres membres de la classe de Lausanne, pasteurs et professeurs, suivirent aussitôt dans leur retraite leurs collègues des-

titués. Les uns retournèrent en France, leur patrie; les autres, s'établirent à Genève, auprès de Calvin. Berne les laissa partir. La liberté du ministère chrétien venait de succomber sous le despotisme gouvernemental. Maîtres absolus du pays de Vaud par la conquête et par la réforme, les Bernois s'appliquèrent dès lors à étouffer tout besoin comme toute velléité d'indépendance chez leurs sujets romains. On le vit bien dans l'affaire du *Consensus*. — La Confession de foi helvétique était le livre symbolique des Eglises du pays de Vaud aussi bien que de la partie allemande du canton de Berne. Or, dans le courant du dix-septième siècle, Zurich, Berne, Bâle et Schaffhouse adoptèrent en commun un formulaire rédigé dans la première de ces villes par Henri Heidegger. Ce formulaire, dit de *consentement*, destiné à entraver la liberté de la pensée théologique, était l'œuvre d'une orthodoxie aride et spéculative. A l'ordre qui fut donné, en 1675, aux pasteurs, professeurs et régents du pays de Vaud de signer le *Consensus*, beaucoup opposèrent des réserves que Berne n'admettait pas. De là, des destitutions, des bannissements, une agitation qui devait se prolonger durant un demi-siècle. — Le *Consensus* était également dirigé contre les piétistes, les mystiques et les anabaptistes que Berne voyait de mauvais œil et auxquels, malgré leur vie tranquille, leur piété et la pureté de leurs mœurs, Leurs Excellences ne pardonnaient pas de secouer le joug d'une froide orthodoxie. Ces chrétiens inoffensifs se virent persécutés de la manière la plus cruelle ; ils eurent à subir l'amende, le fouet, la prison; nombre d'entre eux furent envoyés sur les galères d'un prince étranger avec lequel Leurs Excellences avaient passé, dans ce but, un odieux contrat. — Après une période d'apaisement, les troubles du *Consensus* recommencèrent pour ne se terminer qu'en 1723. Berne, alors effrayée de la tentative du major Davel pour affranchir le pays de Vaud, informée en outre que les grandes puissances songeaient à rétablir l'équilibre entre la Suisse protestante et la Suisse catholique, équilibre rompu à la suite de la victoire des réformés à Vilmergen (1712), en faisant du pays de Vaud un quatorzième canton, Berne, disons-nous, cessa alors d'exiger la signature du *Consensus*. — Le pays de Vaud était à peine devenu possession bernoise et terre réformée qu'on y vit arriver, à Lausanne surtout, un grand nombre de réfugiés français et italiens fuyant la persécution qui sévissait chez eux (1540). Cette émigration, qui devait se prolonger pendant près de deux siècles, fut particulièrement forte après la Saint-Barthélemy (1572). Il y eut alors tant de Français dans le pays de Vaud qu'on en forma la *corporation française*, qui ne s'est fondue dans la commune bourgeoise de Lausanne qu'en 1859. Au dix-septième siècle, ce sont les vaudois du Piémont qui viennent chercher un refuge sur les bords du Léman. Toutefois, la plupart d'entre eux, conduits par l'héroïque Arnaud, le pasteur-colonel, ne tardent pas à rentrer dans leurs foyers (1659). Mais la révocation de l'édit de Nantes (1685) ramena bientôt en Suisse de nombreux protestants français. A Lausanne, en un seul jour, on comptera jusqu'à 2,000 arrivants, et, en 1696, il en restera encore près de 4,500 dans le seul pays de Vaud. Dans le siècle suivant, une autre émigration, restreinte, il est vrai, et se proposant un but très

spécial, devait encore réclamer l'hospitalité du sol vaudois. On sait combien, à cette époque, les églises du désert, en France, rencontraient d'obstacles dans la formation des pasteurs appelés à remplacer ceux qu'une atroce persécution décimait rapidement. Un protestant français, un serviteur de Dieu plein de cœur, Antoine Court, conçut l'idée de fonder à Lausanne un « séminaire français ». C'est aussi ce qu'il fit en 1729. Ouverte jusqu'en 1812, cette utile institution a fourni à la France protestante de nombreux et fidèles pasteurs. Antoine Court lui-même résida à Lausanne durant trente années. — C'est en 1798, nous l'avons dit plus haut, que la domination bernoise cessa de peser sur le pays de Vaud, et que ce dernier prit rang parmi les Etats souverains de la république helvétique. Ce changement, si grand au point de vue politique, n'eut aucune influence sur l'état religieux du pays. Le gouvernement vaudois se substitua purement et simplement à Leurs Excellences dans leurs rapports avec l'Église. Les anciennes ordonnances ecclésiastiques demeurèrent en vigueur, et, longtemps encore, l'Eglise vaudoise devait être envisagée comme une branche de l'administration civile. A la chute du régime bernois, on comptait dans le pays 170 paroisses et l'allocation faite à l'église s'élevait à 300,000 francs. La doctrine, alors prêchée dans les temples, avait insensiblement dévié de l'orthodoxie primitive; elle revêtait une teinte osterwaldienne assez prononcée. La prédication ne niait pas les vérités fondamentales du christianisme, mais elle se retranchait volontiers derrière la morale. Le règne des théologiens n'était plus, celui des philosophes l'avait remplacé. Les doctrines desséchantes et impies de l'encyclopédie avaient pénétré au sein des vallées de la Suisse et les populations des rives du Léman en étaient infectées. De là, le formalisme, le sommeil; état d'autant plus dangereux que le drapeau officiel de l'Église vaudoise était toujours la confession de foi helvétique. Pour beaucoup, un vague respect traditionnel pour la religion se confondait avec la piété elle-même et en tenait lieu. Cela suffisait à un peuple que les intérêts de la religion et de l'Église n'avaient jamais profondément remué. — Cependant, au commencement de notre siècle, on pouvait signaler à Lausanne l'existence de petits groupes de mystiques, d'illuminés, des disciples de Mme Guyon et des adeptes du théosophe Dutoit-Membrini. Il y avait également dans quelques localités du canton de Vaud des moraves, qui n'ont pas laissé que de faire du bien. Toutefois, pour se produire, le Réveil exigeait des éléments plus puissants et plus conformes au génie national. — Parmi ces éléments, et au premier rang, il faut compter l'activité du doyen Curtat, premier pasteur de Lausanne, mort en 1832, dont la prédication était remarquable, soit par les doctrines positives qu'elle développait, soit par ses caractères de chaleur et de vie. Bien que sa théologie présentât plus d'une lacune, le doyen, par ses leçons privées aux étudiants en théologie, devait exercer une très grande influence sur beaucoup d'entre eux et les mettre sur la voie de la vérité évangélique. Parmi les signes avant-coureurs du Réveil dans le canton de Vaud, il faut mentionner la fondation de la Société biblique, par le professeur Levade, à Lausanne (1814). Le germe du Réveil était là. Dès cette époque, en effet, il se

manifesta dans le canton des besoins religieux qui n'étaient nullement, comme on l'a prétendu dans un but hostile, le résultat d'influences étrangères. En particulier, on peut affirmer que si, en 1821, les regrettables brochures du doyen Curtat contre les conventicules n'avaient pas vu le jour, le réveil se serait certainement accompli sans qu'on eût jamais eu l'idée d'en faire honneur aux Anglais. — C'est, en effet, en 1821 que le mouvement religieux, préparé par un travail antérieur, a pris corps et s'est accusé dans ce qu'on a appelé dès lors le Réveil. Mais c'est à cette époque aussi que la lutte s'est engagée autour de la question de libre association et de libre action dans l'Église. Aux partisans du Réveil qui réclamaient la liberté pour eux et pour l'Église, les adversaires répondirent par des persécutions de fait et par des lois oppressives. Triste époque, en vérité, dans l'histoire religieuse du canton de Vaud, que celle qui a vu promulguer la loi du 20 mai 1824; loi infâme, s'il en fût, dirigée contre des gens pieux que l'autorité elle-même ne craignait pas de stigmatiser de l'épithète de « mômiers » ! Le clergé vaudois, timide et hésitant, influencé du reste par le doyen Curtat qui avait l'oreille du pouvoir, ne sut pas alors prendre énergiquement en mains la cause de la liberté religieuse. — La loi du 20 mai a inauguré dans le canton de Vaud une ère de persécutions d'autant plus odieuses qu'elles étaient légales. Les procès pour délit de prière et de culte se sont accumulés; ils ont été suivis de nombreuses condamnations à l'amende, au bannissement. La loi du 20 mai a fait naître la dissidence et lui a conféré cette légitimité qui appartient de droit à toute revendication de la conscience outragée. Cependant cette loi devait périr par ses propres excès. Dans ces années néfastes, et qui étendent un voile si sombre sur un des plus beaux pays du monde, c'est avec bonheur qu'on entend s'élever peu à peu, et toujours plus nombreuses, des protestations sorties des rangs du clergé. Plus éloquente que toutes les autres, était celle d'Alexandre Vinet, écrivant son *Mémoire en faveur de la liberté des cultes* (1826). C'est encore dans ces années troublées, que naissent la plupart de ces sociétés religieuses libres qui devaient faire pénétrer le réveil dans le sein même de l'église nationale. On pouvait donc l'espérer, l'audacieuse négation de la liberté religieuse amènerait une réaction que tous les bons esprits, d'accord avec tous les cœurs pieux, désiraient ardemment. C'est, en effet, cette réaction que, à la fin de cette période, réclamait avec autorité l'*Essai* de Vinet *sur la conscience et sur la liberté religieuse* (1829). — La révolution libérale du 18 décembre 1830, amenée en grande partie par les faits mentionnés plus haut, devait être, pour le canton de Vaud, le début d'une période de paix, de prospérité et de vie religieuse. Chose étonnante pourtant! la Constitution de 1831 ne renfermait aucun article garantissant la liberté religieuse. Les amis de cette liberté avaient espéré mieux. Les débats dans le sein de la Constituante furent longs et laborieux, la lutte fut vive; mais les représentants du peuple, en grande partie favorables à la liberté réclamée, furent retenus par la crainte peu fondée de voir le zèle religieux prendre, sous l'égide de la loi, une direction fâcheuse. Et puis, on se faisait des illusions, on s'imaginait que l'opinion publique éclairée, rendrait impossible le renouvelle-

ment des désordres provoqués par la loi du 20 mai. Il ne fallut rien moins que les scènes hideuses qui suivirent la fête des vignerons à Vevey, en 1833, pour montrer clairement que la liberté n'existait qu'à bien plaire. L'année suivante, la loi du 20 mai fut retirée, mais la menace constante d'un réveil de l'intolérance ne cessa pas pour cela de planer sur le pays. — Au fond, les ennemis de la liberté religieuse se confondaient avec les ennemis du christianisme positif. En 1839, le grand conseil abolit la confession de foi helvétique et promulgua la loi ecclésiastique du 14 décembre. A entendre ses adversaires, la confession helvétique était le plus grand obstacle à l'établissement d'une liberté religieuse complète. Mais, en réalité, pour ce parti, le christianisme biblique avait fait son temps, il devait être remplacé. L'abolition de la confession de foi était le premier pas dans cette voie. L'église ayant ainsi perdu ce qui la caractérisait en propre, ce qui était sa raison d'être et ce qui faisait sa force, se vit aussitôt asservie à l'Etat. Ce fut le second pas. Aussi le double résultat de la nouvelle loi ecclésiastique fut-il, d'un côté, le triomphe légal du gouvernementalisme en matière d'église; de l'autre, la négation officielle et constitutionnelle de la liberté religieuse. Vinet avait bien raison de dire que « le principe de cette loi était cyniquement matérialiste. » 1839 a été une date fatale pour l'Eglise évangélique réformée du canton de Vaud. — Après 1839, il est vrai, il y eut un temps d'arrêt, apparent du moins, dans le mouvement qui poussait l'église vaudoise vers une catastrophe. On pouvait encore se bercer de nombreuses et douces illusions. L'influence de Vinet allait grandissant, et la présence de cet éloquent apôtre de l'individualisme chrétien à l'académie de Lausanne, paraissait être le gage d'un triomphe prochain et définitif de la liberté religieuse. Son bel *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat* (1842), protestation indirecte, mais d'une haute portée philosophique contre la loi de 1839, étonna, et même effraya le clergé vaudois en remettant tout en question. Néanmoins, les amis sincères de la liberté religieuse pouvaient considérer ce livre comme un plaidoyer qui finirait par subjuguer tous les bons esprits. — La brutale révolution du 14 février 1845 allait précipiter les événements. Les changements politiques survenus en 1830 avaient amené au pouvoir plusieurs hommes d'une incontestable honnêteté, sincèrement attachés à la cause de la civilisation et du christianisme. Mais le radicalisme, qui comptait aussi des représentants au sein du Conseil d'Etat, excitait chez le peuple une haine violente contre le Réveil, qualifié du nom de méthodisme. Propagande facile, car le peuple était plus formaliste que religieux, tandis que les pasteurs, quoique généralement fort respectables, étaient peu populaires. Aussi la révolution de 1845, commencée au cri de: A bas les jésuites, se continua-t-elle au cri de: A bas les mômiers! En fait, cette révolution était dirigée contre l'*aristocratie de la moralité*, comme on ne craignit pas de l'avouer dans le temps. — Les pasteurs, réduits par la loi de 1839 à la condition de fonctionnaires de l'état, se virent appelés à adhérer à la révolution et à prêter leur ministère aux actes tout politiques d'un gouvernement qui posait en principe la subor-

dination de l'Eglise à l'Etat. Ils firent beaucoup de concessions. On leur en demanda décidément plus qu'ils n'en pouvaient faire, et, le 12 novembre 1845, cent quatre-vingt-dix pasteurs et ministres résignèrent leurs fonctions officielles. Il est vrai que, quinze jours plus tard, quarante d'entre eux retirèrent leur démission. La conduite singulièrement habile du Conseil d'Etat, ou plutôt de son président, Henri Druey, maintint debout, quoique affaibli, l'établissement officiel. — L'Église évangélique libre du canton de Vaud ne fut pas le produit direct et nécessaire du conflit survenu en 1845 entre le clergé et le gouvernement vaudois. Elle fut bien plutôt un fruit de tout le mouvement religieux antérieur. La lutte avec le pouvoir civil brisa des liens qui ne se seraient pas facilement dénoués à l'amiable, et la démission des pasteurs permit l'établissement d'une église qui aurait des membres un peu partout dans le pays. Cependant l'église libre elle-même, après bien des tâtonnements qui s'expliquent sans peine, ne s'est constituée d'une manière régulière et définitive que le 12 mars 1847. Elle compte 4 à 5,000 membres, répartis en une quarantaine de congrégations reliées entre elles par un synode. Plusieurs commissions administratives permanentes relevant du synode, et ayant à leur tête la commission synodale, gèrent les intérêts divers de l'Eglise dans l'intervalle des sessions annuelles du synode. Un certain nombre de postes d'évangélisation, dans le canton et hors du canton, dépendent de l'Église libre dont le budget annuel s'élève à plus de 150,000 francs fournis par des dons volontaires. — La révolution de février 1845 avait rouvert dans le canton de Vaud une ère de basse intolérance. La démission des ministres avait été précédée et elle fut suivie de persécutions dirigées contre les réunions religieuses tenues hors des temples et des heures fixées par la loi, contre les pasteurs et les fidèles qui prenaient part à ces réunions. La fondation de l'église libre ne mit pas fin aux actes de violence de la populace, pas plus qu'elle n'arrêta la promulgation par l'autorité de lois intolérantes et prohibitives. Durant plusieurs années, on put croire que la civilisation avait reculé d'un quart de siècle, au canton de Vaud. Les scènes humiliantes qui avaient accompagné les débuts du Réveil se reproduisaient avec une ressemblance telle, que le pays paraissait n'avoir rien appris ni rien oublié. Enfin, en 1859, les lois oppressives de la liberté des cultes furent abolies et, en 1861, la Constitution donna à cet égard des garanties qui, jusqu'ici, avaient trop manqué à la législation du canton de Vaud. — Au mois de mai 1863, le grand Conseil a promulgué la loi qui régit actuellement l'église nationale vaudoise. La condition requise pour être envisagé comme membre de cette église, c'est d'en accepter les principes et les formes organiques. L'Eglise elle-même participe à son administration par le moyen des assemblées de paroisse, des conseils de paroisse, des conseils d'arrondissements ecclésiastiques, et, enfin, par le moyen du synode et de la commission synodale. La paroisse prend part à l'élection de son pasteur en présentant trois candidats, parmi lesquels le Conseil d'Etat choisit librement. Le pays est divisé en huit arrondissements ecclésiastiques et en 131 paroisses nationales. Ainsi, par l'établissement de corps mixtes et par la participation des laïques à

l'administration de l'église, la loi de 1863 a créé ce qui n'existait auparavant que d'une manière abstraite, savoir une église. Seulement, la loi a maintenu la confusion du citoyen et du chrétien, du peuple politique et du peuple religieux; elle n'a donné aucune place à une discipline qui s'exercerait sur les membres de l'Eglise. L'Etat conserve la haute main dans les affaires de l'Eglise, car il a le contrôle et le *veto*. L'autonomie de cette Eglise est donc loin d'être réelle. — Le culte catholique est garanti par la Constitution dans cinq paroisses du district d'Echallens. Une loi de 1810 a permis l'érection de chapelles romaines à Lausanne et dans la plupart des chefs-lieux de districts. — Les protestants allemands ont, à Lausanne, une paroisse reconnue par la Constitution et se rattachant même à l'Église nationale. Deux pasteurs-évangélistes pourvoient aux besoins des nombreux Allemands répandus dans le canton. Les diverses nuances du plymouthisme ont d'assez nombreux représentants au canton de Vaud. Les wesleyens, en petit nombre, ont une chapelle à Lausanne et des lieux de culte à Vevey et à Aigle. — Sources : L. Vulliemin, *Le Chroniqueur*, Lausanne, 1836; J. Olivier, *Etudes d'histoire nationale*, Lausanne, 1842; Ch. Monnard, *Tableaux d'histoire de la Suisse au dix-huitième siècle*, Paris, 1853; L. Vulliemin, *le canton de Vaud*, Lausanne, 1862, J. Cart; *Pierre Viret, le réformateur vaudois*, Lausanne, 1864; Jules Chavannes, *les Réfugiés français dans le pays de Vaud*, Lausanne, 1874; *Mémoires et documents de la Société d'histoire de la Suisse romande*, Lausanne; J. Cart, *Histoire du mouvement religieux et ecclésiastique dans le canton de Vaud, pendant la première moitié du dix-neuvième siècle*, 6 volumes, Lausanne, 1871-1881; *Brochures et écrits divers relatifs aux affaires ecclésiastiques vaudoises depuis* 1845. J. Cart.

VAUDOIS. — Michelet remarque au sujet des vaudois que « c'est une belle singularité de ce petit peuple d'occuper par l'histoire une place si haute en Europe » (*La Réforme*, Paris, 1856, p. 508). On ne saurait donc s'étonner que le nombre des écrivains qui entreprirent de raconter leur histoire soit si grand. Ce qui peut surprendre, c'est que, malgré tout ce qu'on a lu, M. J.-J. Herzog soit amené, par ses études critiques, à déclarer que « l'histoire des anciens vaudois est encore à faire » (*Rev. de Th. et de Phil.*, Strasbourg, déc. 1850). — Nous distinguons, dans l'histoire des vaudois, trois périodes : la première, antérieure à la Réforme; la seconde, depuis la Réforme jusqu'aux premières libertés; la troisième, la période contemporaine. La plus connue des trois est sans doute la seconde, illustrée par des historiens de mérite et rendue populaire par un nombre infini d'écrivains de second ordre. Nous en tiendrons compte, afin de nous contenir dans les étroites limites d'un article dont le caractère doit être surtout bibliographique.

I. Avant la Réforme. — « L'origine des vaudois nécessite un nouvel examen, » au dire de M. A. Muston. Ses lecteurs sont encore de cet avis malgré les recherches qui ont été faites et que l'on continue. M. Ch. Schmidt lui écrivait il y a plus de trente ans : « Tous les faits positifs constatés par des documents historiques (concernant les vaudois) sont sans exception postérieurs à 1170, c'est-à-dire à Valdo. Avant cette

époque, il n'y en a pas un seul. Citez-moi le moindre petit fait antérieur à cette époque et je mets bas les armes. » Jusqu'ici ce défi est resté sans réponse catégorique. L'hypothèse de l'antériorité des vaudois, relativement à Valdo, est non seulement insoutenable sur le terrain de la critique historique, mais inutile pour l'intelligence des faits constatés. On invoquait encore naguère le témoignage de la chronique de Saint-Thron et du cardinal saint Damien : or la première ne fait nulle mention de contrée souillée par une hérésie invétérée *au passage des Alpes* (ainsi qu'ont affirmé MM. Monastier et Muston), et il s'agit d'ailleurs là de l'hérésie *de corpore et sanguine Domini* que l'on attribuait aux Cathares ; d'autre part, saint Damien ne fait aucune allusion à des vaudois, et ne se plaint avec l'évêque Cunibert de Turin et la princesse Adelaïde de Suze que d'une chose, savoir que la nouvelle loi du célibat excitât de l'opposition. Point d'allusion surprise jusqu'ici dans les annales du couvent bénédictin de l'abbaye de Pignerol, non plus que dans les archives de la maison de Luzerne, ayant trait à des vaudois ou habitants évangéliques des vallées, antérieurement à Valdo (voy. *Rivista Cristiana*, Florence, 1882). M. Muston invoque des raisons de linguistique pour soutenir que « les poèmes vaudois sont l'œuvre des habitants originaires des vallées vaudoises, » et que cette œuvre date de la venue de Valdo, à supposer qu'il soit jamais venu dans nos vallées (*Aperçu de l'antiquité des Vaudois des Alpes d'après leurs poèmes en langue romane*, Pignerol, 1881). Mais, selon les maîtres de la philologie romane, MM. Diez, Bœhmer et Fœrster, son argumentation ne se concilie pas avec les règles admises des dialectes romans (voy. *Riv. Cristiana*, 1882); au contraire, ils nous disent que les résultats de la philologie concourent à exclure l'hypothèse de l'antiquité traditionnelle. Dès lors, serions-nous justifiables si nous faisions remonter l'origine des vaudois à l'âge apostolique, à Vigilance, à Claude de Turin? Certes non. Nous admettons autant que personne qu'il y a une chaîne de réactions qui, du temps des Apôtres, se déroule, en Italie surtout, jusqu'à celui de la Réforme, et nous l'avons démontré (voy. notre *Introduzione* à la *Storia della Riforma in Italia*, Florence 1881) ; mais la réaction primitive des vaudois constitue un simple anneau de cette chaîne, anneau précieux du reste et plus tenace que bien d'autres. En ce sens, il est toujours exact de dire que les vaudois sont les plus vrais représentants de la protestation antipapale, dont les origines nous ramènent à celles de l'Eglise elle-même. — Telles sont les raisons qui nous imposent de commencer cette notice par quelques mots sur Pierre Valdo. On ne sait rien de précis encore sur son lieu de naissance. C'est à Lyon qu'il nous apparaît pour la première fois, dans la seconde moitié du douzième siècle. Il était marchand, mais son nom ne nous serait pas parvenu s'il n'avait pas été aussi autre chose. Craignant Dieu, il redoutait ses propres richesses. Un jour, frappé de la mort subite d'un ami, alarmé dans sa conscience, il interrogea un maître en théologie sur les moyens de sauver son âme. Embarrassé bientôt par la réponse de son directeur spirituel, qui lui indiquait plusieurs chemins : dites-moi quel est le plus direct et le plus sûr, fit-il. Et la dernière réponse fut : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu

as et distribue-le aux pauvres. » Valdo avait une femme et deux filles. Il leur laissa la meilleure part de ses biens, s'acquitta de toute dette, et livra le reste aux nécessiteux. Il allait disant : « On ne peut servir à Dieu et à Mammon ». Etait-ce vœu de pauvreté? Oui, mais tout volontaire. Ce qui caractérise le plus sa conversion, c'est l'attachement qu'il voue à la sainte Ecriture. Il la lit, la médite, et, pour la rendre au peuple, il se décide à la traduire en langue vulgaire. A cet effet, il s'associe deux clercs, quelque peu lettrés. Etienne d'Ansa fit l'office de traducteur, Bernard Ydros celui de copiste. — En quoi consista précisément leur travail? On ne saurait le déterminer avec précision. Existe-t-il encore? Gilly a cru reconnaître le cachet vaudois primitif à plus d'une version (*Introduction* à sa *Romaunt version*, etc., London, 1848). M. Reuss en a jugé autrement (*Fragments rèlatifs à la Bible française, Rev. de Th. et de Philos.*, 1851-53). Remarquons seulement que le Nouveau Testament de Lyon mentionné par Gilly (*ib.*, p. 57-61), et plus au long par M. W. Fœrster (*Revue de langues romanes*, Montpellier, 1878, p. 105-125 et 137-179), pourrait, d'après l'opinion de ce dernier, être celui de Valdo, tel quel ou remanié ; car au point de vue de la philologie, rien n'empêcherait absolument d'admettre qu'il appartienne au douzième siècle ; d'autre part, la mention faite en l'an 1179, au concile de Latran (voy. *Mapeus*, cité par Ussérius) et encore l'an 1229 au concile de Toulouse, pourrait bien s'y rapporter. Ceci, du reste, demande un examen pondéré, qui est encore à faire. Valdo ne se contente pas de travailler à cette version ; il la répand, l'explique. Chacun de ses disciples devient, comme lui, une Bible ambulante. Le véritable type vaudois du premier âge, c'est le colporteur. On le voit, l'origine vaudoise a un cachet à la fois biblique et laïque. On dirait voir renaître l'Eglise apostolique primitive, au cri de Pierre Valdo : « Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes. » Les scribes et les pharisiens ne manquent pas de successeurs et voilà renaître aussi la persécution. — Valdo comparait devant l'évêque de Lyon et s'étonne de se voir accusé. Condamné une première fois par le concile diocésain (cf. avec les chroniques du XIII^e s. le mss. intitulé *Hist. véritable des Vaudois*, à la bibl. Vict. Emmanuel à Turin, n° 169), il en appelle au pape, et, selon le témoignage de trois chroniques, se rend lui-même à Rome. Un moment, il sembla trouver grâce auprès du vainqueur de Barberousse. En effet, Alexandre III l'autorisa à prêcher, grâce peut-être à l'intervention d'un cardinal favorable à Valdo. Mais un examen sans doute ultérieur, que ses délégués durent subir par devant le concile de l'an 1179, amena le refus de toute autorisation à prêcher, sauf la permission du clergé local, pour les vaudois. M. Dieckhoff fait, selon nous, de vains efforts pour prouver qu'il ne s'agit pas, dans ce dernier cas, d'Alexandre III, mais d'Innocent III ; ni de l'an 1179, mais de l'an 1210 environ (*Die Waldenser*, p. 343 et suiv.). Les vaudois se recueillent et disent : « Le Seigneur n'a-t-il pas dit : Allez, prêchez l'Evangile à toute créature ? » Les voilà décidés pour jamais à braver l'autorité des hommes. L'excommunication éclate au concile de Vérone, en 1183-84 ; la persécution déchaînée les répand de tous côtés : en Dauphiné, Provence, Languedoc, Aquitaine, Guyenne, Gascogne, Metz, les Pays-Bas,

jusqu'en Angleterre, en Moravie et en Italie. Bien des portes leur sont ouvertes par d'autres dissidents, surtout par les Cathares. Valdo, suivant une tradition assez vraisemblable, aurait fini ses jours en Bohême, où il laissa des disciples (Herzog, *Rom. Wald.*, l. III; Zezschwitz, *Die Katech. d. Wald. und Bœhm. Brüder*, p. 134-180; Palacky, Goll, etc.). — Suivons maintenant les vaudois en Italie. Nous en distinguons ici deux centres, dont l'un a disparu : celui de Milan en Lombardie. La Lombardie fourmillait, comme le sud de la France, de sectes dissidentes; surtout Milan et les cités plus ou moins libres. Les vaudois, arrivés d'outre-monts, s'y amalgamèrent avec des disciples d'Arnauld et l'association ouvrière des humiliés, sous le nom de *pauperes italici*. De là un mouvement d'émancipation vis-à-vis des vaudois, restés au delà des monts, sous l'empire de Valdo. Ce fut pour le conjurer peut-être, sinon pour le justifier, que fut convoquée la conférence tenue dans les environs de Bergame, l'an 1218. Chacun des deux partis y fut représenté par six députés. Leurs débats furent recueillis et nous ont été révélés en 1875, grâce à la découverte de trois manuscrits de la Bibliothèque de Munich (Preger, *Beitræge zur Geschichte der Waldesier*, München, 1875). Ils jettent la plus vive lumière sur leurs divergences d'opinions et font surtout honneur aux vaudois de Lombardie. Ils déclarent vouloir suivre les traces de Paul, qui résiste à Pierre, et s'approprient cette parole de l'apôtre des Gentils: « Quand nous étions enfants, nous parlions comme des enfants, nous raisonnions comme des enfants; maintenant que nous sommes devenus hommes, nous faisons disparaître ce qui est de l'enfant. » Les divergences portaient principalement sur Valdo et l'interprétation de la doctrine de la transsubstantiation admise des deux côtés. Du reste, elles ne paraissent pas avoir abouti à une séparation formelle. Une autre division était inévitable, entre les vaudois progressistes et ceux qui rêvaient la conciliation avec Rome. Ceux-ci opérèrent une rentrée, qui ne fut pas glorieuse, sous le nom de *pauperes catholici*. C'est vers ce temps qu'Innocent III, si puissant contre les vaudois de France, était réduit à se plaindre de ce que la commune de Milan avait concédé à leurs coreligionnaires de Lombardie un emplacement pour leur école, déjà démolie, mais rebâtie. Cependant, comme nous le verrons, la persécution finit par avoir raison d'eux partout, sauf dans leur forteresse naturelle des Alpes cottiennes. — Ceci nous amène à dire un mot de l'autre centre, qui se trouve aux Vallées vaudoises. Les disciples de Valdo y étaient arrivés dès avant l'an 1209, car, cette année là, l'évêque de Turin invoque contre eux le secours de l'empereur Othon IV, descendu en Italie. Celui-ci rendit un décret, qui ne paraît pas avoir donné lieu à une persécution ouverte. Mais l'Inquisition était à l'œuvre. En l'an 1220, le comte Thomas Ier entre à Pignerol, reçoit de l'abbé la restitution des domaines concédés par Adelaïde de Suse, et menace d'amende toute maison qui logera un vaudois. Ceci ne faisait pas l'affaire des seigneurs de Luzerne. Aussi, l'an 1232, si nous en croyons un manuscrit signalé tout récemment, faisant acte de soumission à la maison de Savoie, ils exigèrent, entre autres conditions, que l'on reconnût aux vaudois le « libre exercice du culte » (voy. à ce sujet

une lettre de Gaston de Bez, dans mon ouvrage *Valdo ed i Valdesi* (p. 28, n° 4). Si l'on considère, après cela, que le comte Thomas et ses successeurs immédiats furent engagés ailleurs en de graves affaires, on concevra que, pour assez longtemps, il n'y ait plus trace de mention des vaudois dans nos lois civiles. Ce temps-là fut mis à profit à l'honneur de l'Evangile. Les vaudois se multiplièrent considérablement et furent, plus et mieux que la maison de leur seigneur de Luzerne, une lumière qui luit dans les ténèbres : *lux lucet in tenebris*. Répandus de tous côtés, ils vont de ville en ville, jusque dans les Calabres, où, le siècle suivant, ils fondent même une colonie. On sait quel fut son triste sort (De Boni, l'*Inquisizione ed i Calabro Valdesi* ; Al. Lombard, *J.-L. Pascale et les Martyrs de Calabre*). La persécution se déchaîna des deux côtés des Alpes Cottiennes, et réussit à circonscrire l'action missionnaire des vaudois, peut-être même à fermer leur école à Angrogne. A la veille de la Réforme, une enquête dirigée par l'archevêque Seyssel de Turin révèle l'existence cachée des restes de l'Israël des Alpes. — Ajoutons un mot touchant leurs croyances, leurs mœurs, leur littérature, dans ce premier âge. Leurs doctrines ne diffèrent pas encore formellement, sauf en quelques points, de celles de l'Eglise romaine, même quant aux sacrements. Néanmoins, leur dissidence est plus que justifiée par le fait que la Bible est devenue leur lumière. Ils tournent le dos au pape, sinon à l'Eglise catholique. Ils s'en tiennent à ce que leur enseignent leurs Barbes et se défient des prêtres. Dès le commencement, ils rejettent nettement le purgatoire. Si leurs croyances se meuvent encore dans l'orbite de la tradition catholique, sans même s'inspirer spécialement de la réaction augustinienne, ainsi que feront plus tard les Réformateurs, on sent cependant qu'elles vont briser l'outre vieillie, pour passer dans le credo renouvelé de la Réforme. En attendant, la vie passe dans les mœurs. Pauvres, chastes, humbles, les vaudois sont avant tout des témoins. Leur oui est oui ; partant, point de serments. Ils laissent encore tout entière à Dieu la vengeance, et se bornent à être fidèles. Ils exercent le sacerdoce universel et professent un commencement de formes presbytériennes. De leurs écoles sortent des évangélistes nourris de la moelle des Ecritures. Les adversaires même en font foi, dans leurs chroniques. Leur littérature n'offre rien d'extraordinaire (voy. *Riv. Crist.*, 1882, article d'Ed. Montet). Parmi les écrits qu'on leur attribue il en est plusieurs qui ne furent rédigés qu'à l'aurore de l'âge suivant ; il en est d'autres, surtout en prose, qu'ils ne firent guère que transmettre. Leur livre, c'est la Bible. Nous voyons paraître à côté d'elle quelques petits poèmes, pleins de sève et d'une candeur caractéristique. Le plus remarquable d'entre eux est la Nobla Leszon. « Nos pères, dit Gilles avec raison, ont toujours eu plus de soin de bien faire en toutes choses, que d'escrire et conserver la mémoire de leurs faicts. »

II. **De la Réforme jusqu'aux premières libertés.** — La Réforme marque le premier réveil vaudois. Son contact est dû à l'intermédiaire de quelques pasteurs des Vallées et aux réformateurs de la Suisse et de Strasbourg. L'an 1532, au mois de septembre, eut lieu à Angrogne un synode décisif, auquel la Réforme intervint par ses députés. Le résultat

fut l'adhésion pure et simple des Eglises des Vallées aux doctrines de la Réforme. Voir ici, outre Gilles, un manuscrit de Dublin portant les articles formulés à ce synode, et que M. Herzog d'abord (*Rom. Wald.*), puis M. Benrath (*Riv. Crist.*, an 1876) ont fidèlement transcrits. Quelques-uns des Barbes vaudois refusèrent leur adhésion. Il leur paraissait que la Réforme ne respectait pas suffisamment l'ancienneté de leur foi, et qu'elle exposait, en tout cas, ses nouveaux adhérents aux représailles de l'ennemi, surtout puissant en Italie. Cela dit, deux d'entre eux se rendirent en Bohême, dans le but de gagner à leurs vues les coreligionnaires revenus aux Vallées ; ils furent entendus au synode tenu au val Saint-Martin, en août 1533. Ce synode couronna l'union résolue l'année précédente, et les deux mécontents s'éloignèrent pour toujours. — La nouvelle période débuta, comme la première, par une nouvelle traduction des saintes Ecritures. Nous faisons allusion à la Bible de Robert Olivétan, si admirée par M. Reuss, et dont nous a entretenu ici même M. Douen (voy. son article *Olivétan*). Désormais, les Eglises des Vallées constituent une des branches de l'Eglise réformée. Leurs confessions de foi, leur discipline, tout se développe à l'unisson. La légende de l'antiquité vaudoise s'enracine si bien, et si à propos, que l'on devine qu'elle doit servir de réponse à la demande ironique, jetée à la face de de la Réforme par ses ennemis : « Où était votre religion avant Luther, Zwingli et Calvin ? » Pour descendre sur leur terrain, on répondra plus d'une fois : « Elle existait dans les vallées du Piémont » (Maclaine, notes sur *Mosheim*, édit. de Londres, 1806, vol. III, p. 123 en marge). Cette préoccupation engendra une véritable confusion dans la littérature vaudoise, des anachronismes que la critique n'a corrigés que de nos temps. Comme on l'avait prévu, les persécutions devinrent plus terribles. Mais, l'abri des Alpes, la solidarité des nations réformées, surtout la protection manifeste de Dieu, empêchèrent l'anéantissement de l'Eglise vaudoise. Nous n'essayerons pas même de résumer ces temps de persécution et d'héroïsme que Gilles, Léger et tant d'autres historiens ont rendus si célèbres. — Gilles est le plus vaudois de nos historiens. Son livre mérite d'être relu de tous, même par nos critiques. Il vient d'être réédité par le modérateur de l'Eglise vaudoise, le docteur Pierre Lantaret. Léger n'est pas oublié encore. Ses tragiques récits ont ému l'Europe protestante et irrité au plus haut degré les adversaires. Parce qu'il raconte avec beaucoup d'imagination, et pour tout dire, sans exactitude, les origines vaudoises, on s'est plu à ne voir que de la médisance dans les pages brillantes qui stigmatisent la cruauté des persécuteurs (voy. par exemple Pius Melia, *The origin, persecutions and doctrines of the Waldenses*, Londres, 1870, et Colletta, *Storia del regno dei tempi di Carlo Emanuele II*, Gènes, 1877). Si nous regrettons qu'il ait trop « fait les frais de l'érudition de ses successeurs », ainsi que s'exprime M. Reuss, et que, depuis sir Samuel Morland, les écrivains ecclésiastiques de langue anglaise n'aient guère fait autre chose que de le répéter, cela ne signifie pas que son témoignage, en ce qui concerne les temps plus rapprochés de lui, ne soit très digne d'examen. Ceux qui vont jusqu'à révoquer en doute les maux et la désolation dont il fut témoin, ne réussiront pas à égarer la

critique sur leurs traces (voy. l'*Archivio stor. Ital.*, an 1878, disp. VI). De tous les personnages vaudois dont il nous parle, celui qui est resté le plus populaire, c'est Henri Arnaud, l'illustre capitaine qui ramena nos aïeux aux vallées de la terre d'exil. M. K.-H. Klaiber, pasteur d'une des paroisses vaudoises du Wurtemberg, a dédié à sa mémoire la première biographie (Henri Arnaud, *Pfarrer und Kriegsoberster der Waldenser, ein Lebensbild*, etc. Stuttgart 1880), qu'il songe déjà à refaire. Le récit de la glorieuse rentrée (an 1689) a été récemment réédité, tant à Genève qu'aux Vallées. Les Vaudois se préparent à fêter dignement le second centenaire de cet évènement par lequel ils furent rendus à leur patrie italienne. — Nous ne dirons rien de plus sur cette seconde période de l'histoire vaudoise, dispensés que nous sommes de le faire par les ouvrages remarquables de MM. Monastier et Muston, ainsi que par le beau voyage de Hudry-Menos, inséré il y a quelques années dans la *Revue des Deux-Mondes*, sous ce titre emprunté : l'*Israël des Alpes* (an 1867-1868). Signalons encore ici la récente étude de topographie et d'histoire militaire de M. A. de Rochas d'Aiglun, *Les Vallées vaudoises*, Paris, 1881.

III. Période contemporaine. Cette période s'ouvre par un nouveau réveil, dont l'instrument principal fut, après Félix Neff et Gilly, le général Beckwith, communément appelé le bienfaiteur des vaudois. Sur son œuvre de restauration, il faut lire l'excellente biographie que M. J.-P. Meille, premier évangéliste de l'Eglise vaudoise, a fait paraître à Lausanne, en 1872, sous ce titre : *Le général Beckwith, sa vie et ses travaux parmi les Vaudois du Piémont*. On y trouve, ainsi que dans son rapport à l'Alliance évangélique réunie à Paris l'an 1855, le récit des débuts de l'évangélisation reprise vers l'an 1848, qui fut celui de l'émancipation des vaudois (17 février) et de la promulgation du statut fondamental qui est la base même des libertés italiennes. Pour se rendre compte de l'enthousiasme que produisit l'annonce de ces libertés, il faut lire le bel ouvrage de M. Amédée Bert, alors pasteur à Turin (*I. Valdesi*, etc., Turin, 1849). Un autre livre à consulter pour le récit de l'évangélisation de l'Eglise vaudoise, et des diverses dénominations surgies à côté d'elle, c'est l'*Italia* de M. Léopold Witte (Freienwalde a. O., 1878). La *Rivista Cristiana* de Florence, qui s'occupe régulièrement des études concernant la Réforme italienne, ainsi que de la bibliographie vaudoise, vient d'entreprendre sous la rubrique *Cronaca documentata*, etc., la narration exacte, complète et documentée des origines et des faits les plus saillants de l'évangélisation générale d'Italie jusqu'à nos jours, commençant par Florence. Nous nous permettons d'y renvoyer les lecteurs. — L'œuvre d'évangélisation de l'Eglise vaudoise, recommencée l'an 1848, n'a fait que se développer jusqu'aujourd'hui. On peut distinguer ici trois phases : I. *De l'an* 1848 *à l'an* 1860. L'évangélisation est dirigée par la Table vaudoise, et l'on commence à former des évangélistes à l'école de théologie de Torre-Pellice. — II. *De l'an* 1860 *à l'an* 1872. L'école de théologie est transférée à Florence, au palais Salviati, avec ses premiers professeurs, MM. le docteur J.-P. Revel et P. Geymonat. D'autres professeurs sont ajoutés ; entre autres, le célèbre Louis de Sanctis. L'évan-

gélisation est confiée à une commission spéciale. — III. *De l'an* 1872 *à l'an* 1882. Sur l'invitation de la Commission d'évangélisation, les Eglises nouvelles envoient à Florence leurs députés, afin de procéder à la constitution de la première conférence générale. La seconde eut encore lieu à Florence, la troisième à Gênes, la quatrième à Turin, la cinquième à Milan. Cette conférence générale se réunit tous les trois ans. Le champ de l'évangélisation se divise en cinq districts : Piémont et Ligurie, Lombardo-Vénétie, Toscane, Rome et Naples, et Sicile. Les conférences de district sont annuelles. — En 1848, l'Eglise vaudoise comptait dans son sein 18 ministres consacrés, 15 églises et quelques écoles. Elle compte maintenant, hors des Vallées 41 églises, plus 34 stations et 150 localités visitées, 3,225 communiants, 22 mille auditeurs occasionnels, 1,878 élèves des écoles du dimanche. Le budget annuel s'élève à plus de 250 mille francs. Il est intéressant de marquer le progrès continu qu'offrent les registres des contributions volontaires que les nouvelles églises s'imposent :

	Fr.	c.
An 1870.	9.504	17
An 1871.	11.152	17
An 1872.	21.217	84
An 1873.	26.269	76
An 1874.	25.276	10
An 1875.	23.839	25
An 1876.	26.795	64
An 1877.	29.770	77
An 1878.	43.385	71
An 1879.	46.747	57
An 1880.	49.469	76
An 1881.	53.654	60

L'école de théologie de Florence a été fréquentée par plus de cent élèves. La liste des ouvrages produits par la mission vaudoise n'est pas insignifiante, non plus que celle des journaux. Nous signalons surtout les Commentaires du révérend docteur R. W. Stewart, la Science de la religion ou la dogmatique de M. le professeur P. Geymonat, la nouvelle version du Nouveau Testament et des ouvrages d'Introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament par M. le professeur A. Revel ; enfin, l'histoire de la Réforme en Italie, que l'accueil bénévole de la presse m'autorise à enregistrer ici. — Sources. Voyez Muston, *Israël des Alpes*, vol. IV, *Bibliographie* ; Dieckhoff, *Die Waldenser*, 1re partie, p. 11-144 ; Herzog, *Die Rom. Wald.* et autres écrits ; Tood, *The boocks of the Vaudois*. Qu'on nous permette de renvoyer, pour la première période surtout, à notre étude intitulée : *Valdo ed i Valdesi avanti la Riforma* (Florence, 1880), ou bien à la traduction anglaise qui en a été faite. Aucune des sources utiles n'y est omise, sauf les toutes récentes que nous avons indiquées ici. On y trouvera aussi mentionnées plus sommairement les sources à consulter pour la seconde période. Sur la troisème, outre les ouvrages indiqués de MM. Meille et Bert, voir encore les rapports offi-

ciels et les journaux : l'*Echo des Vallées*, la ***Buona Novella***, l'*Eco della Verità*, *il Cristiano Evangelico*, tous disparus, et le *Témoin*, l'*Italia Evangelica* et la *Rivista cristiana* (surtout depuis l'an 1882), qui existent encore ; enfin, l'*Annuario Evangelico*. EM. COMBA.

VELAY ET VIVARAIS (Le protestantisme en). — Nous réunissons en un seul article ces deux provinces limitrophes parce qu'elles formèrent presque toujours une seule province ecclésiastique protestante, et que l'histoire religieuse de l'une se confond avec celle de l'autre. Formant l'extrémité nord-est du Languedoc, le Velay et Vivarais étaient limités à l'est par le Rhône qui les séparait du Dauphiné, au nord par le Forez, à l'ouest par l'Auvergne et le Gévaudan, au sud par les Cévennes et le Bas-Languedoc. — Outre la part que ces deux provinces prenaient aux états du Languedoc, elles eurent pendant un certain temps, chacune des états particuliers, et relevaient au temporel du parlement de Toulouse et au spirituel des provinces ecclésiastiques de Vienne (*Viennensis*) et de Bourges (*Biturigensis*) dont les diocèses de Viviers et du Puy étaient suffragants. L'évêché de Viviers fut donné à la métropole de Lyon en 1790, supprimé en 1802, et rétabli en 1821 comme suffragant d'Avignon. Celui du Puy releva jusqu'à la Révolution immédiatement du Saint-Siège, fut en 1790 réuni à la province métropolitaine de Lyon, puis supprimé, et rétabli en 1823 comme suffragant de Bourges. Le Velay et Vivarais, ce dernier subdivisé en Haut-Vivarais, capitale Annonay, et Bas-Vivarais, capitale Viviers, forment aujourd'hui les départements de la Haute-Loire et de l'Ardèche. Ajoutons qu'Annonay avec son territoire avait le titre de marquisat et passa successivement de la maison de Lévis-Ventadour dans celle de Rohan-Soubise. — Géographiquement le protestantisme se répandit surtout à Annonay et sur les deux versants inférieurs de la chaîne granitique et sauvage des Boutières qui sépare le Vivarais du Velay ; puis dans les gorges et vallées du Doux et de l'Erieux qui en conduisent les torrents au Rhône ainsi que du Lignon vellave qui court à la Loire, et le long du Rhône jusqu'à l'embouchure de la Drôme ; enfin des deux côtés de la chaîne du Coiron, et des eaux vertes et parfois dangereuses de l'Ardèche. Le sud-est du Vivarais et tout le Velay, sauf la partie qui confine aux Boutières, restèrent entièrement catholiques. — La ville qui la première entendit et accepta la bonne nouvelle, fut celle d'Annonay où le peuple honorait par-dessus tout une certaine châsse appelée les saintes Vertus. Dès 1528 un cordelier, Etienne Machopolis, qui avait été jusqu'en Saxe entendre Luther, dénonça ces superstitions. Il dut fuir presque aussitôt la colère de la gent cléricale, mais fut remplacé par un collègue nommé Estienne Renier qui devint le premier martyr connu du Vivarais. Annonay appartenait alors au diocèse de Vienne où Renier fut emprisonné et brûlé en 1529. Le mouvement inauguré par ces premiers prédicateurs paraît avoir eu une certaine extension puisqu'après ce supplice on nous raconte l'emprisonnement d'un maître d'école nommé Jonas, et de 25 autres personnes dont plusieurs moururent de « langueur », et d'autres ne durent leur salut qu'à de fortes rançons. Aussi dix années se passèrent-elles avant qu'on nous parle de nouveau d'un confesseur, André Berthelin, qui

fut brûlé vif « pour ne s'être pas agenouillé devant une image » (1539); les détails d'un autre supplice, celui de François d'Augy qui, du milieu des flammes s'écriait : « Courage, mes frères, ie voy les cieux ouvers » (1546) nous montrent que la vérité continuait à être secrètement annoncée et acceptée. Mais ce n'est, comme presque partout ailleurs, qu'en 1560 que l'église d'Annonay s'affirme et grandit sérieusement. Son premier pasteur, envoyé de Genève, fut Pierre Raillet et un second, Pierre Bolot, probablement originaire du même lieu, lui fut adjoint en 1562. A cette époque la ville était presque entièrement gagnée; la lettre qui demande ce second pasteur était signée par les consuls et évalue à dix ou douze mille le nombre des protestants. Ce chiffre considérable s'explique lorsqu'on lit que « l'assemblée » était formée en partie d'habitants « des montaignes de Velau.... lequel pays est de longue estandue et y a beaucoup de viles imporveues de ministres. » — C'est donc d'Annonay qu'avant et après 1560 le mouvement gagna le Velay où la messe fut abolie en 1561 à Saint-Voy et l'Evangile annoncé régulièrement par Bonnefoy, vicaire de ce lieu, qui se convertit, se rendit à Genève et en revint pour enraciner le protestantisme dans sa paroisse au moins jusqu'en 1573. Saint-Voy et le Chambon furent pendant longtemps les seuls centres réformés du Velay, mais ils étaient très importants par le nombre des fidèles. Les premières églises organisées dans le Haut-Vivarais, après Annonay, furent celles de Privas (Chapel, 1561), Vernoux (1562), Baix (Du Cerf 1563), Châteauneuf (Saint-Ferriol, 1563), Chalancon (même date), Saint-Michel le Rance (Jean Arnaud 1565). Nous n'avons pu retrouver Johannas (Salavas ?) et Sablières qui demandent des pasteurs en 1563, mais nous croyons qu'on peut hardiment joindre à cette liste une dizaine d'églises dont l'existence n'est réellement prouvée que pour une date postérieure. Dans une lettre du 22 janvier 1561 ou 1562, Chapel, de Privas d'où la réforme semble avoir pénétré dans le Bas-Vivarais, écrit en effet : « Avons en païs de Viverez plusieurs villes, bourgs et bourgades où le Seigneur a planté ses églises; mais la plus grande part n'ont point de ministres.... quasy tous lieux les autels sont abattus et nul ne presche mesme messe. Entre tous qui ont grande faulte de pasteurs, il y a une fort grande paroisse, nommée Meyras qui est sur le grand chemin qui tend d'Angiers (lisez Viviers) au Puy. La autours y a plusieurs autres bourgs et bourgades qui n'ont aussi point ministres,.. et non seulement cela mais encore ceux de la montagne qui n'est guère loin de là, désireraient entendre la parolle de salut.... » Cette parole fut certainement annoncée alors à Mirabel (1560 ou 1561), Villeneuve de Berg (J. Beton, 1561), Aubenas (G. Du Coindeau, 1562), Vals (Antoine Jehan, 1562?), et probablement à Vallon et Salavas. — En évaluant donc à trente à peu près le nombre d'églises qui se déclarèrent réformées à cette époque, nous croyons ne pas nous écarter de la réalité. Ce chiffre, modeste en apparence, n'en représente pas moins une population protestante très nombreuse, car la pénurie de pasteurs obligeait ceux-ci à évangéliser des troupeaux dont nous ferions aujourd'hui plusieurs églises. — Le Velay et Vivarais participèrent avec tous les protestants français à la levée de boucliers dont le massacre de Vassy fut le signal.

Partout où ils le peuvent ils s'emparent des villes qu'ils habitent et abattent les images. La châsse les saintes Vertus fut donc détruite à Annonay, mais malgré cet exploit la ville reste paisible jusqu'au 31 octobre 1562. A cette date le duc de Nemours la fait assiéger par Saint-Chaumont qui s'en empare par surprise. Les protestants qui avaient à peine eu le temps de faire échapper leurs pasteurs, sont cruellement pillés et massacrés. On raconte, entre autres, qu'un pauvre cloutier de 80 ans fut assommé sur son enclume et 22 maisons brûlées. La ville, toutefois, rentre au pouvoir du lieutenant de Crussol le 28 décembre, mais pendant qu'il occupe Tournon, le 10 janvier 1563, elle est de nouveau assiégée par Saint-Chaumont, et capitule à des conditions honorables qui sont lâchement violées. On va jusqu'à mettre les protestants à l'encan et on passe au fil de l'épée ceux que personne n'achète; 100 à 120 maisons sont incendiées, les murailles abattues, et on en fait autant à Boulieu, petite annexe d'Annonay. Les survivants néanmoins, pourchassent » le rétablissement de l'exercice que Damville leur refuse, de sorte que Raillet en est réduit à « les consoler par les maisons ». L'évêque de Valence, le célèbre Monluc qui pendant la guerre avait été détenu à Annonay sur l'ordre de des Adrets, et y avait été « gracieusement » traité, intercéda, paraît-il, en leur faveur lorsqu'en août 1564, Charles IX se trouvait à Romans. Le 20 de ce mois, grâce sans doute à cet appui, la ville fut, en effet, assignée pour lieu destiné à l'exercice public de la religion pour toute la sénéchaussée de Beaucaire suivant l'édit de pacification (d'*Amboise*), « avec plusieurs privilèges et exemptions, vu leurs calamités. » Cette même année les protestants de Villeneuve de Berg s'emparent d'Aubenas, et ce qui semble prouver que pendant la deuxième guerre de religion ils réussirent à se maintenir partout où ils étaient en nombre, c'est qu'ils prennent possession de la cité épiscopale de Viviers. Elle leur est, il est vrai, enlevée d'assaut le 17 mai 1567, et le capitaine Saint-Auban condamné à payer 60.000 livres et à être décapité, mais en revanche, les hommes du roi assiégent en vain le Cheylar. — Après la paix de Longjumeau (1568) les religionnaires du Vivarais prennent part à la campagne de Condé, et Pierregourde, un de leurs capitaines, est tué avec le provençal Mouvans dans la plaine de Messignac pendant qu'Annonay est successivement prise et reprise par les deux partis. Coligny traversa la province en 1569 en passant par Aubenas et le Pouzin, au pouvoir des protestants, et campe, avant de la quitter, à Lavoulte et Charmes. L'année suivante (1570) Saint-Romain est nommé lieutenant général du Vivarais et du Dauphiné, pour les protestants, mais, à la paix de Saint-Germain, ceux-ci n'obtiennent malgré leur puissance, qu'une seule ville, celle d'Aubenas, pour lieu d'exercice. — La Saint-Barthélemy semble avoir été épargnée au Vivarais, peut-être parce que dans la plupart des localités les protestants avaient fait avec les catholiques une sorte d'alliance réciproque. Ce qui nous porte à croire que ces pactes eurent lieu à cette époque, et peut-être avant déjà, c'est le fait qu'ils furent fréquents dans la suite et qu'en 1572 précisément, plusieurs d'entre eux furent rompus par la mauvaise foi des catholiques. Le consei. secret avait envoyé dans la province un

chevalier de l'ordre, le sieur de Logières, qui s'empara ainsi de Villeneuve de Berg où, comme à Aubenas, Privas et au Pouzin les réformés étaient les plus forts, et où ils avaient obtenu des catholiques la promesse de défendre la ville contre les « massacreurs. » Aubenas et Privas n'èchappèrent à la garnison et à ses conséquences qu'en payant de grosses sommes. Ces procédés décident les réformés à reprendre l'offensive. Ceux de Villeneuve de Berg se retirent et fortifient à Mirabel où ils avaient coutume d'aller au prêche (Villeneuve dépendait du présidial de Nimes et était lieu de baillage), et finissent, en 1573, par rentrer en conquérants dans leurs foyers, et leurs coreligionnaires d'Aubenas, Lagorce et Salavas, ne tardèrent pas à les imiter. En Haut-Vivarais ils parviennent à se fortifier au Cheylar, au Pouzin, à Crussol et à Desaignes. Ceux du Velay furent moins heureux. Dès que le gouverneur, de Rochebonne, eut appris le massacre, il donna l'ordre de cesser l'exercice de la religion. A Saint-Voy il fut néanmoins continué pendant quelque temps grâce au pasteur Bonnefoy. Mais lorsque, irrité par des succès partiels des capitaines huguenots, le gouverneur eut fait pendre des ministres et massacrer les protestants de Tence, le prêche cessa à Saint-Voy et les réformés, ou abjurèrent ou émigrèrent. La messe fut redite dans cette localité dont les 800 familles avaient toutes passé au protestantisme. En 1574 les réformés du Vivaraiś, non seulement maintiennent leurs positions, mais s'emparent encore de Chalençon et d'Annonay sans toutefois commettre d'excès ailleurs qu'à Aubenas où ils coupent la gorge à toute la garnison « composée de massacreurs lyonnais pour la plupart. » Le Pouzin tomba en octobre au pouvoir du duc de Montpensier, mais Saint-Romain put en retirer la garnison et les habitants à Privas. — C'est à partir de cette année que l'essai de restreindre la guerre et ses excès par des traités particuliers avec les catholiques se généralise peu à peu dans toute la province. Un de ces traités fut conclu à Annonay, mais ni le roi, ni le gouverneur du Languedoc ne voulurent le ratifier. En 1576, toutefois, cette tentative eut plus de succès. Il y avait alors trois gouverneurs en Vivarais, du Bourg pour le roi, de Cugières et Pierregourde pour les confédérés. Ceux-ci conseillent aux habitants de faire une ligue entre eux sans consulter ni le duc d'Uzès ni Damvillle qui tous deux prétendaient au gouvernement du Languedoc. Les réformés, en particulier, protestaient que par ce traité ils ne préjudiciaient en rien « aux liaisons qu'ils avaient prises avec toutes les églises du parti, » affirmation qui montre bien que leur but était plutôt l'exercice paisible de la liberté de conscience que des résultats politiques. Les articles de ce traité portaient qu'on mettrait bas les armes, cesserait toutes hostilités, n'inquiéterait personne pour le passé, restituerait les bestiaux enlevés, travaillerait de concert à chasser les garnisons et raser les places fortes, et poursuivrait ceux qui refuseraient de se soumettre à ces clauses. Ajoutons que les réformés donnèrent une preuve éclatante de la sincérité de leurs intentions, en obligeant l'un des leurs, le capitaine Geydan qui avait surpris Viviers, à se retirer de cette place. La fureur du duc d'Uzès et de Damville, ainsi que des catholiques fanatiques, furent cause que cette convention si sage ne fut pas toujours ni partout respectée, mais

les sarturnales de la Ligue furent néanmoins épargnées à la province, et ce fait à lui seul prouve que l'élément protestant y exerçait une influenee très générale. Le Velay, au contraire, fut assez maltraité par la ligue. En 1585 l'exercice fut encore une fois interrompu à Saint-Voy et ce n'est qu'en Octobre 1597 que les habitants « s'assemblèrent au nombre de 400 personnes, en intention de prier Dieu, délibérer des moyens de recouvrer un ministre, le leur étant mort au commencement de ces troubles, et dresser une requête au sénechal du Velay ou à M. le duc de Ventadour, » pour obtenir que ceux du Puy les laissent en liberté. Or cette inoffensive assemblée fut attaquée et on maltraita le jeune homme, Isaac Osty qui faisait la prière et qui plus tard devint le pasteur de ce troupeau. A cette époque on comptait en Vivarais une trentaine d'églises, guère plus qu'en 1563, et partagées en trois colloques, ceux du Haut-Vivarais qui comprenait le Velay, de Privas, et d'Aubenas. Annonay et Privas paraissent avoir été les plus importantes de ces églises, puisque cette dernière offrait en 1596 de faire la moitié des frais d'un collège protestant et que la première servait de lieu d'exercice aux frères persécutés du Velay, Forez et Lyonnais. — La paix devient générale avec l'édit de Nantes, mais elle ne s'étend pour le Vivarais pas au delà des 20 premières années du dix-septième siècle. C'est, en effet, en 1620 que recommencent les iniquités, et désormais elles ne cesseront, sans toutefois y réussir, de poursuivre l'extinction du protestantisme. La baronnie de Privas appartenait, en 1620, à la veuve du célèbre Chambaud. Elle se remaria avec un catholique, le Vicomte de l'Estrange, et le capitaine Brison qui était gendre de Chambaud et gouverneur du Pouzin appuya les protestants que cette union avait beaucoup effrayés. Le duc de Montmorency occupe aussitôt la ville et commet de grands excès en y rétablissant le catholicisme. En 1621, Brison réussit toutefois à la lui enlever pendant que le duc réinstalle la messe et les jésuites à Villeneuve-de-Berg, Vallon et Vals. Un calme relatif suit ces exploits, mais en 1625 le temple du Cheylar est démoli, en 1627 le marquis d'Ornano désarme les protestants d'Aubenas, destitue ceux qu'ils avaient élus conseillers et leur impose une garnison qui prétendit avoir converti 250 familles. On sait enfin qu'au mois de mai 1629, Louis XIII en personne assiégea Privas défendue par Chabrilles qui négociait la soumission de tout le Vivarais, et Montbrun qui s'empressa de se rendre à discrétion. Un accident qui mit le feu à quelques poudres et fit périr quelques soldats du roi, fut le prétexte des horreurs les plus abominables : « la ville fut pillée et brûlée: et ce qui se sauva de la fureur du soldat, ne fut réservé que pour le gibet et pour les galères. » Une déclaration mit le comble à cette cruauté en confisquant les biens de tous ceux qui avaient habité la ville pendant le siège et leur *défendant à jamais d'y rentrer et d'y posséder quoi que ce soit sans permission expresse de sa majesté*. Les protestants célèbrent désormais leur culte jusqu'en 1631 à Colière et Gratenat. Mais en 1632 ils profitent de l'occasion qui leur est offerte de défendre la ville pour le roi contre leur propre seigneur, partisan du duc d'Orléans, pour y rentrer. L'intendant du Languedoc les laisse faire sans toutefois les autoriser en bonne forme, simplement parce que le receveur

des tailles lui avait représenté que l'absence des protestants nuisait à la ville et l'empêchait de recouvrer les deniers de la province. Le 3 janvier 1635, le seigneur d'Annonay veut empêcher M. de Vinay, le pasteur, de prêcher. Il se garde bien d'obéir et son troupeau occupe le temple pendant plusieurs jours pour qu'on ne pût le fermer. Quand les archers se présentent néanmoins, les femmes les aveuglent par une pluie de cendres et on finit par obtenir un ordre du roi qui lève l'interdiction du seigneur. Un détail qui donne la mesure du zèle de ces ouailles, c'est qu'il y eut des personnes qui jeûnèrent pendant 14 jours pour fléchir la colère de Dieu. En 1650 on entreprend de faire expier aux protestants privadois l'illusion qu'ils se faisaient sur l'oubli de la déclaration de 1629. Le marquis de Châteauneuf, leur seigneur, les accuse de n'avoir pas le droit d'exercice. Le curé déclare qu'ils ont toujours « vécu avec les catholiques en grande concorde et qu'ils sont gens de probité, » mais on les condamne néanmoins à 60,000 livres d'amende, et 10 ans après, le syndic du diocèse de Viviers obtient un arrêt (16 décembre 1660) qui les oblige à retourner s'édifier à Colière et Gratenat. — Depuis plusieurs années déjà on avait inquiété les églises de Vals, Veyras, Boffres, Vernoux, Tournon les Privas, Ajoux, le Guà, Meysse et celles du Velay assez gravement pour qu'en 1654, le synode décidât que chaque église élirait un syndic chargé de la représenter et défendre, et en 1657, que chacune donnerait un sol par livre (du traitement fait au pasteur) pour couvrir les frais occasionnés par ces persécutions. Comme le pasteur de Privas, Accaurat, prêchait sous un arbre à cent pas des portes de la ville, un arrêt du 23 octobre 1663 défendit de prêcher ailleurs que dans les temples, et le clergé ayant rappelé l'existence de la fameuse déclaration, le roi en ordonna l'exécution le 22 février 1664, en frappant d'une amende de 1000 livres tout protestant qui habiterait la ville. Or elle comptait alors environ 260 familles dont 200 étaient réformées ! Le pasteur, âgé de 80 ans est interdit, et le 29 juillet le curé de Flaviac qui s'était constitué procureur des curés du voisinage, obtient les biens confisqués sous prétexte de faire rebâtir « les églises etc., que les réformés étaient accusés d'avoir démolies en plus de 40 paroisses. » Le 30 septembre enfin on leur interdit Tournon. — On comprend ces mesures qui paraissent prématurées quand on sait que le protestantisme s'était peu à peu, et malgré tout, étendu et développé. Il y avait alors plus de 40 églises dans les deux provinces et le colloque de Privas ou de Baix, comme on l'appela désormais, en renfermait la moitié. Ceux qui forçaient les protestants de Privas, naguère encore riches, à demander l'aumône à ceux de Lyon, n'allaient pas tarder à diminuer ce chiffre. En 1669 le commissaire du roi interdit les syndicats créés en 1654 ; en 1670 les pasteurs du Cheylar et du Pouzin ; en 1671, Ajoux et Salavas sont attaquées ou supprimées ; en 1675, Saint-Pons, Alissas. etc., et cette même année on lit dans le procès-verbal du synode provincial que « le nombre des lieux d'exercice est si petit qu'ils ne s'assemblent pas en colloques. » Pourtant les syndics des clergés de Viviers, de Valence, de Vienne et du Puy, à la requête desquels toutes ces églises étaient privées d'un culte qu'elles mettaient souvent fort peu de géné-

rosité à entretenir, durent attendre encore une victoire complète. En 1681, après que le Chambon et Saint-Voy, c'est-à-dire le Velay eut été privé de l'exercice (1679), on compte encore au moins 32 églises. En 1683 les temples de Soyons, Pierregourde, Chalençon, Saint Fortunat et le Pouzin sont démolis, généralement aux frais des réformés. Plusieurs de ceux-ci s'étant assemblés paisiblement, le duc de Noailles en attaque 210 avec 4,000 hommes et en tue quarante ; 9 autres qui refusent d'abjurer sont pendus, et de telles atrocités commises dans le haut Vivarais que tout le monde s'enfuit. On trouve à Genève les pasteurs de Chalançon, Champeyrache, Saint-Fortunat, Chateauneuf. Gluiras et Saint-Pierreville, et plusieurs autres de ces fugitifs. Le 30 octobre de la même année l'évêque de Valence et Die, le trop fameux D. de Cosnac, réclame la démolition du temple de la Bâtie de Crussol « si fatalement situé qu'il fait à lui seul restablir et subsister tous les temples qui ont été démolis, » et se plaint de n'avoir vu dans son diocèse que la destruction de 2 temples dans un espace de 12 lieues, tandis que celui de Viviers en a vu tomber 7 en trois lieues ! Le 4 décembre il écrit de Desaignes qu'il a « reçu » tout ce qui restait de protestants, et présente une requête de ces « nouveaux convertis qui réclament la démolition de leur temple ! » — En 1684, interdiction de Lagorce, Salavas, Meysse ; le 20 octobre, le directeur Homel est roué vif, ayant été pris les armes à la main, et plus de 50 ministres de cette province et de celle du Dauphiné sont condamnés aux galères parce qu'on avait semblé vouloir résister à de si cruelles avanies. Enfin le 19 avril 1685 D. de Cosnac, en demandant la chatellenie du Pouzin pour M. du Moular qui avait abjuré, écrit que de 14,000 huguenots qu'il avait dans le Vivarais « il n'en reste plus que 2,000 » ! On voit qu'il restait bien peu de chose à supprimer lorsque l'édit de Révocation fut publié ; il servit tout au moins à confisquer ce que possédaient les églises du Vivarais, c'est-à-dire 301 l. 4 s. de rentes, 5,900 l. 8 s. d'obligations et avoir offerts, 2,788 l. de biens fonds, et, toutes charges déduites, un revenu net de 735 l. 12 s. Une lettre du 23 février 1686 nous apprend que tout le monde avait abjuré et qu'il ne restait en France (?) ou plus exactement dans cette province qu'un seul pasteur, M. Reboulet, le père, né le 12 août 1600 et pasteur depuis 1625, en dernier lieu de l'église d'Ajoux. Son grand âge ne lui avait pas permis d'émigrer, et l'intendant lui avait promis de le laisser mourir en paix, non sans être gardé à vue par les dragons; il mourut, en effet, sans avoir abjuré, le 18 février, juste à temps pour qu'on ne pût exécuter la résolution qu'on avait prise, de le transporter en triomphe à l'église catholique, deux jours plus tard. — Comment s'étonner que la fin de ce dix-septième siècle, beaucoup plus cruel pour ces malheureuses églises que le seizième, soit marqué par les phénomènes les plus extraordinaires de l'illuminisme, et se termine dans le sang de la guerre des Camisards? Les principaux prophètes du Vivarais furent Gabriel Astier et Perrin dans les Boutières, et Henry dans le bas Vivarais. Astier tint sa première assemblée de jour le 26 janvier 1689 mais une tentative si audacieuse fut aussitôt terriblement réprimée. Le 14 et le 17 février, Baville fit sabrer ces assemblées près de Privas, puis plus de

300 personnes sont massacrées entre St-Genest et Gluiras. Le 25 mars un jeune homme de 27 ans, Alexandre Astier, arrêté à Saint Vincent de Durfort et emprisonné à Lavoulte, y trouve déjà 111 prisonniers. Le 16 ou 17 juin un de ces malheureux est pendu, 14 femmes et 3, tirées d'autres prisons, sont conduites avec trois hommes à la tour de Constance, et Astier, avec 10 autres, aux galères où il restera 24 ans ! Quant à Gabriel Astier il échappe à plusieurs combats où furent pris ses deux collègues, mais le 2 avril 1690 il est rompu vif à Baix. Brousson évangélisa la province du 4 novembre au 24 décembre 1697 mais subit plutôt qu'il ne combattit l'influence des illuminés ; celle-ci aboutit fatalement aux ravages de la guerre des camisards (voy. ce mot) évalués pour le Vivarais seul à 103,176 livres. — Deux hommes qui devaient contribuer puissamment à guérir tant de plaies, naquirent à la veille de cette guerre aux deux extrémités de la province. Le premier, Antoine Court, né à Villeneuve de Berg en 1696, commença ses courses missionnaires en 1724 dans le Vivarais et y mérita le nom de « fléau des prophètes. » Le second, Pierre Durand, né le 12 septembre 1700 au Bouschet, paroisse de Pranles, poursuivit la réorganisation comme proposant dès 1719 ou 20, et comme pasteur de 1726 à 32. Au commencement du dix-huitième siècle le nombre des protestants ou nouveaux convertis était encore considérable : un état manuscrit sans date, mais qui se rapporte sans doute à cette époque, le fixe à 19,415, chiffre qui nous parait inférieur à la réalité, car le Vivarais figurant plus rarement que les autres provinces dans le Refuge (voy. ce mot) et la nature même du pays favorisant l'existence secrète des proscrits, nous croirions volontiers que relativement peu de protestants le quittèrent. On ne saurait donc trop admirer l'héroïsme des premiers proposants qui, entre 1714 et 1720, à travers tant d'obstacles matériels et moraux, résolurent d'évangéliser une population si nombreuse et si disséminée. Il ne s'agissait de rien moins que de remplacer par un redoublement de zèle et de fatigues les prédicateurs sans mandat dont l'ignorance faisait souvent autant de mal que de bien, d'habituer des natures dévoyées, indifférentes ou exaspérées, à l'autorité d'un gouvernement spirituel régulier, et de créer et faire aboutir des vocations pastorales. — A. Court commença cette œuvre mais il ne resta que peu de temps dans le Vivarais. Corteiz le traversa plutôt qu'il n'y séjourna. Le véritable apôtre de la province fut Pierre Durand, comme Roger fut celui du Dauphiné. Quelques proposants qui plus tard devinrent comme lui pasteurs, le secondèrent. Ce furent Jean Bernard (— 1731), Jean-Gabriel Fauriel dit Lassagne (1723-1739), Chabrières dit Brunel (1716-1741), Pierre Clergue (1724-1730), puis Jean-Pierre Fauriel dit Ladreyt (1723-1741), etc. On sait tout ce que ce ministère du désert comportait de périls et d'abnégation. Pierre Durand, bientôt activement recherché, ne se découragea point bien qu'en 1729 on saisit son père et, après la mort de celui-ci (en 1730), sa sœur, la célèbre Marie Durand, qui devait passer 38 années à la tour de Constance. En 1732 on parvint enfin à mettre la main sur lui. On sait qu'il fut pendu et mourut simplement et fermement, le 22 avril de cette année, à Montpellier. Un détail donnera une idée de son désintéressement : à sa

mort on lui devait 606 livres d'arrérages. Matthieu Morel dit Duvernet (1730-1739) et Pierre Peirot (1733-1771) tous deux originaires du Velay, lui succédèrent comme autorité et influence. En 1735, l'année où une assemblée fut surprise à Bruzac et les époux Fiales emprisonnés au Pont-Saint-Esprit, en attendant qu'Isabeau Menet fût condamnée à la Tour de Constance et son mari aux galères, un autre des ouvriers de la première heure, Jean Bernard, qui avait passé en Languedoc, était captif au fort de Brescou. Peu d'années plus tard, en 1739, on saisissait et tuait le courageux et redoutable Matthieu Morel et son fidèle collègue, contemporain de Durand, J. G. Fauriel, dit Lassagne. Deux ans après ce fut le tour d'un de ceux qui avaient exercé le ministère sans vocation avant 1725, mais qui plus tard avait fait sa soumission, Jean-Pierre Dortial, de Chalançon. Il passa plus d'un an dans les prisons de Beauregard et Nîmes et fut pendu le 31 juillet 1742 après s'être écrié : « Mon âme, bénis l'Eternel. » Or chacune de ces captures entraînait une série de condamnations aux galères, de confiscations et de fortes amendes pour la contrée où l'arrestation avait été opérée. Ainsi celle de Dortial coûta 3,000 livres à l'arrondissement de Baix et entraîna la condamnation aux galères de Louis Souchon et Alexandre Chambon de Pranles, accusés d'avoir donné retraite au prédicant. Chambon ne devait être délivré qu'en 1769 après 27 ans de bagne ! — Cette année 1741 fut suivie d'une période de cruelle réaction comme l'indique une lacune de 3 ou 4 années dans le recueil synodal de cette époque, recueil qui, par le silence qu'il garde presque toujours sur ces persécutions, montre à sa manière combien peu ces héros pensaient à la gloire. Un an avant l'assassinat de Morel et Fauriel l'aîné, en 1738, un jeune homme de 18 ans, Matthieu Majal, né en 1720 au hameau des Ubas, près Vernoux, était reçu proposant et vers la fin de 1743, ayant été consacré, il exerçait dans le haut Vivarais et Velay le ministère du désert. Lui aussi tomba victime de son zèle et alla grossir la liste déjà longue des martyrs du Vivarais. A la fin de l'année 1745 qui vit la mort courageuse d'un autre enfant du pays, Louis Ranc, né en 1719 à Ajoux, dans la nuit du 11 au 12 décembre, il fut arrêté sur le chemin de Saint-Agrène à Tence. Le lendemain une foule de ses paroissiens s'étant réunis pour demander sans armes sa liberté, le détachement de Saint-Agrène en massacra ou blessa près de 150 à Vernoux. L'effervescence fut immense et de grosses difficultés furent épargnées au gouvernement parce que les collègues du jeune pasteur de 26 ans, qui, le 1er février 1746, fut exécuté comme à regret à Montpellier, mirent tout en œuvre pour la calmer. Les assemblées qui se tenaient ordinairement le dimanche, ne tardèrent pas à reprendre, et de 1748 jusqu'en 1793 les représentants des églises si cruellement éprouvées se réunirent régulièrement une et quelquefois même deux fois par an. Un état de 1731 donne le chiffre de 42 églises pour toute la province, prouvant une fois de plus la grossière illusion du clergé qui, en réclamant la Révocation et les persécutions du dix-huitième siècle, s'était imaginé extirper le protestantisme. Or il n'y avait parfois pour nourrir tant d'âmes que deux ou trois pasteurs et cette pénurie fut cause que, de 1770 à 1791, le Velay fut desservi par un

prédicant et des anciens indépendants. — Ce ne fut guère avant 1769 que ce vaste champ de travail put être partagé en 5 arrondissements : Bas Vivarais, Boffres, Saint-Jean Chambre, la Montagne et les Hautes-Boutières. Chaque arrondissement devait payer au moins 800 livres par an, mais de même qu'avant la Révocation, les églises persistaient à ne pas s'acquitter régulièrement de ce devoir, et à cet égard les procès-verbaux des synodes sont souvent navrants. Il y avait généralement au séminaire de Lausanne trois étudiants qui se destinaient à la province, mais jusqu'à la fin du siècle il n'y eut guère que 7 ou au plus 8 pasteurs pour une population qu'en 1801 on évaluait à 24,500, et en 1803, d'après un recensement qui paraît avoir été fait avec soin, à environ 35,000 âmes. L'empereur, pour les cinq églises consistoriales qui desservaient tous ces protestants, accorda 16 pasteurs, dont trois pour chacune de celles de Privas, Saint-Pierreville, Lavoulte, Vernoux, et 4 pour celle de Lamastre parce que Annonay avait toujours eu un et quelquefois même deux pasteurs en propre. — En 1878 l'Ardèche comptait 9 consistoires renfermant 43 paroisses avec 21 annexes, 46 pasteurs, 57 temples, 109 écoles et plus de 50,000 protestants. Quant à la Haute-Loire ou ancien Velay qui, en 1807, n'avait qu'un pasteur, elle renfermait en 1878, 6 paroisses avec 2 annexes, 3 pasteurs, cinq temples, 12 écoles et environ 9,000 protestants. On peut donc dire que ces deux anciennes provinces ont largement regagné ce qu'elles avaient perdu, puisqu'elles forment aujourd'hui près de 50 églises desservies par autant de pasteurs et représentant une population protestante de près de 60,000 âmes. Ajoutons que le culte y est célébré dans 37 des localités où il le fut aux seizième et dix-septième siècles, et dans 35 autres, ce qui achève de montrer que les protestants se sont surtout déplacés dans les limites de leur pays d'origine. — On sait enfin que le Vivarais est la patrie des célèbres protestants Olivier et Jean de Serres et Boissy d'Anglas (voy. ces noms). — Sources : Outre les sources générales de l'histoire du protestantisme français, qu'il faut dépouiller, on consultera utilement l'*Histoire générale du Languedoc*, par D. C. Devic et D. F. Vaissète, Toulouse, 1872 et ss., in-4° ; J. Gaberel, *Histoire de l'Eglise de Genève*, Genève 1858-1862, in-8°, T. I, appendice ; Dourille (de Crest), *Histoire des guerres civiles du Vivarais*, Valence, 1846 in-8° ; F. Mandet, *Histoire des guerres civiles, politiques et religieuses dans les montagnes du Velay pendant le seizième siècle*, Paris, 1840, in-8° ; A. Borrel, *Pierre et Marie Durand*, Nîmes, 1863, in-8° ; *Biographie d'Antoine Court*, Toulouse, 1863, in-12 ; Meynadier, *Pierre Durand, pasteur du Désert et martyr*, Valence, 1864, in-12 ; A. Lombard, *Isabeau Menet prisonnière à la Tour de Constance*, Genève, 1873, in-12 ; D. Benoît, *Un martyr de vingt-six ans, Louis Ranc*, Paris-Nîmes, 1873, in-8° ; *Une victime de l'intolérance au dix-huitième siècle, Desubas*, Toulouse, 1879, in-12. — Manuscrits : *Actes des assemblées synodales des églises du Vivarets, Forets et Velay* (1596-1681), et *Papiers Coquerel* à la Bibliothèque de l'histoire du protestantisme français, à Paris ; *Registre des synodes tenus au désert par les pasteurs, proposants et anciens des églises réformées de France de la*

province du Vivarez-Forez et Velay depuis le 26 juillet 1721 *jusqu'au* 1er *mai* 1793, aux archives du consistoire de Lavoulte (Ardèche).

N. WEISS.

VINET (Alexandre-Rodolphe) naquit le 17 juin 1797, à Ouchy, port de Lausanne (canton de Vaud) sur le bord du Léman. On voit encore, dominant le hameau, la tour carrée où son père, Marc, après avoir été instituteur de village, plus tard secrétaire au département de l'intérieur dans son canton, habitait alors en qualité d'employé des péages. Sa famille, d'origine française, était établie en Suisse depuis deux générations. Alexandre Vinet fut toujours un excellent Vaudois. Dans une circonstance cependant, irrité des injustices dont la ville de Bâle était l'objet de la part de la conférération suisse, il semble s'être demandé si, dans certaines éventualités, il ne réclamerait pas ses droits de citoyen français. « Il est vrai, écrit-il en 1833, qu'il y a une différence entre la suzeraineté de la Suisse et celle de la France ; mais à vous dire vrai, Français par ma langue, presque par ma naissance, par mes souvenirs et mes habitudes littéraires, par les affections de mon esprit, par les plus vives joies de mon intelligence, je ne sais point encore à laquelle de ces suzerainetés je donnerais la préférence » (*Lett.*, I, p. 343). — La vie trop courte de notre penseur se divise en trois périodes bien distinctes : son enfance, sa première jeunesse à Lausanne jusqu'en 1817, son séjour de vingt ans à Bâle, les dix dernières années qu'il passa dans le canton de Vaud, 1837-1847. Un ordre parfait et des traditions austères régnaient dans la famille de Marc Vinet. « Rien pour le plaisir, rien pour la vanité, tout pour le devoir. Son fils était déjà un grand garçon, un collégien, qu'il le faisait habiller par un petit tailleur de village et qu'il lui coupait les cheveux lui-même, le tondant ras, au risque de l'exposer à la risée de ses camarades. Il évitait la société par principe, semble-t-il, autant que par économie... Homme de peine et de travail, Marc Vinet ne s'accordait que les loisirs du dimanche, graves loisirs dont l'emploi était invariablement fixé : le matin, le sermon ; après midi, la promenade en famille » (Rambert, p. 10, 1re édition). La tristesse ne régnait cependant pas sous le toit de Marc Vinet, bien que cet intérieur fasse songer à celui d'une famille puritaine de la Nouvelle-Angleterre. La vivacité du sang méridional s'associait chez Marc à la sévérité huguenote. A table il avait toujours quelque histoire intéressante à conter. Il lisait fort bien ; il aimait, le soir, à s'entourer de sa famille et à lire à haute voix quelque publication nouvelle. Il s'intéressait vivement aux choses littéraires et la poésie n'était point au nombre des vanités sévèrement bannies du foyer domestique. » — Alexandre nous dit lui-même en parlant de son père : « La sévérité de son jugement était égale à sa tendresse pour moi, et sa tendresse même le portait à la sévérité comme elle en porte d'autres à l'indulgence » (*Episod.*, p. 681, 1861). Marc Vinet était donc sensible ; il aimait tendrement ses enfants ; mais, ainsi que ses ancêtres, il avait appris à envisager la vie comme un combat, et il refoulait au dedans les tendresses amolissantes. Bien que Mme Vinet la mère fût « la bonté même, tout dévouement, tout sacrifice » il est impossible de ne pas se demander si, malgré des avantages incontestables,

ce régime ne se trouva pas trop fort pour Alexandre. Il n'a jamais réussi à se corriger d'une timidité qu'il déplorait; il se montra toujours d'une faiblesse nerveuse extraordinaire. L'enfant tremblait en entendant, à l'heure du dîner, le pas de son père sur l'escalier : « Je ne pleurerai pas, maman, disait-il, je ne pleurerai pas, » et il pleurait néanmoins. C'était nerveux. Cet excès de sensibilité ne désarmait pas la sévérité du père, qui s'en étonnait et s'en impatientait. En tout cas ce régime ne paraît pas avoir hâté le développement du fils. « J'attends beaucoup d'Henri (un frère du nôtre), disait le père, mais peu d'Alexandre. » Celui-ci se figura qu'il n'était que le second dans l'affection paternelle, et sa timidité s'en accrut. Quand il débuta dans sa vie d'étudiant, le regard vigilant du père ne le perdit pas de vue. Alexandre faisant un jour la fonction d'échanson dans une société de jeunes condisciples, aperçut tout à coup dans un angle obscur la silhouette de son père grave et immobile; il n'oublia jamais de sa vie l'émotion que lui avait causée cette apparition inattendue. — Le jeune homme cependant s'émancipait, s'épanouissait. Des vers, « souvent négligés, toujours abondants et faciles, premiers fruits d'un goût très vif pour la littérature (il passait souvent dans les lettres à ses amis de la prose aux vers et des vers à la prose), provoquèrent les critiques impitoyables de son père qui fut obligé de se dire à part qu'il y avait pourtant de l'étoffe chez cet enfant dont il avait d'abord si mal auguré. » Tandis que, dans une *Guétiade*, poème en quatre chants, il célèbre les démêlés de ses camarades avec la police, Vinet reçoit quelques grains de gros plomb pendant une expédition nocturne destinée à délivrer une dulcinée gémissant sous le joug d'une tyrannie domestique. Sous cette exubérance de sève littéraire, de franche et très innocente gaîté, les condisciples de Vinet semblent avoir deviné l'homme qui ira loin. Ils le chargent des commissions délicates, des discours officiels, des correspondances avec l'autorité. Il s'attira une réprimande officielle pour avoir, en 1813, provoqué dans un chant patriotique (le *Réveil des Vaudois*) les susceptibilités des Bernois qui voulaient profiter des revers de la France pour rétablir leur domination dans le canton. Vinet faillit s'en attirer une seconde lorsque, plein de reconnaissance envers M. Durand, professeur d'origine française qui l'avait initié « à l'urbanité » (et dont il disait : « Il m'a prodigué tout ce qui pouvait contribuer à mon bonheur, et si quelque vertu germait dans mon âme, c'est à ce vénérable vieillard que je les devrais en partie »), il prononça, contrairement à l'usage, une espèce d'oraison funèbre sur son tombeau. Disons encore que le jeune étudiant, ayant été chargé de donner quelques leçons à la petite fille du professeur, « charmante élève, à l'esprit ouvert et très éveillé, » il allait en résulter une liaison rappelant celle d'Héloïse et d'Abélard, sans une absence, unique remède en ces cas-là. — C'est dans la maison du professeur Durand que M^me^ de Montolieu (l'auteur des *Châteaux suisses*), à la suite d'une conversation à laquelle le jeune Vinet venait de prendre part, demanda, dès qu'il fut sorti, « qui est ce laid qui devient beau quand il parle. » Vinet était grand, « sa démarche n'avait rien de léger, ses membres paraissaient osseux et pesants, les traits de son visage étaient épais et forts. » Dans les dernières années de sa vie, avec sa tête penchée en

avant, ses fortes épaules, ses lèvres épaisses et son teint jaunâtre rappelant l'Indou, il semblait un homme pliant sous le faix. « Mais, dit Rambert, en parlant du jeune adolescent, il suffisait de le voir sourire, d'entendre sa voix et d'être surpris par son regard pour deviner en lui une sensibilité toute féminine. » — Cependant les études théologiques de Vinet, fort médiocres, comme il le rappellera souvent, touchaient à leur terme. Il avait choisi la carrière du ministère par déférence pour son père, sans contrainte, il est vrai, mais sans rien non plus qui indiquât une vocation marquée. Il laissa des traces de son passage dans l'auditoire de théologie en fondant une société d'étudiants qui s'occupaient à traduire, d'après l'original, et avec tout le soin possible, un certain nombre de passages choisis dans l'Ecriture. Pendant l'année 1816, le développement du jeune candidat avait été hâté par sa présence, en qualité de précepteur, dans une famille du voisinage où il paraît avoir vivement goûté, pour un instant, tous les avantages que donne l'aisance. C'est là que, gagné par l'émotion à la lecture d'un passage du *Cid*, il dut quitter précipitamment le salon : il fallut aller le chercher dans sa chambre sanglotant sur son lit. L'année suivante, le jeune littérateur rompt une lance en faveur des classiques contre le professeur Ch. Monnard qui, dans un concours pour obtenir la chaire de littérature française, avait paru trop pencher en faveur du romantisme qui commençait à poindre. On remarquera que c'est pour la troisième fois, en peu de temps et encore sous les yeux de son redoutable père, que le jeune Vinet, cédant à sa vraie nature, s'élance dans la voie des innovations. Ce jour-là il fut seul à se réprimander en envoyant de soi-même à Monnard un billet d'excuse et de respectueuses explications. Le professeur qui avait pénétré le jeune homme, dont il allait devenir l'ami, contribua à le faire appeler cette même année en qualité de maître de langue et de littérature française au gymnase de Bâle. — C'est à partir de son arrivée dans cette ville que commence décidément pour Vinet une vie de labeur opiniâtre ; il donne jusqu'à vingt-neuf, et même 32 leçons par semaine, soit publiques, soit privées ; il prêche souvent ; il doit apprendre en l'enseignant la grammaire française (la seule chose qu'il ait jamais sue parfaitement, s'il faut en croire sa modestie), l'allemand, puis pendant deux ans encore le grec, l'hébreu, l'exégèse, etc. Ses préoccupations cependant deviennent avant peu essentiellement littéraires. « Quel charme, écrit-il, de marcher avec indépendance dans cette vaste, riche et noble carrière de la haute littérature, à laquelle se rattachent les questions et les idées du plus haut intérêt pour l'esprit humain!... Quelle est belle cette étude qui embrasse à la fois tout ce qu'il y a de plus haut et de plus aimable, qui plane en souveraine sur toutes les sciences et sur tous les arts, qui se lie par un nœud magique à toutes les facultés de l'âme ! Si jamais quelque chose a pu me faire éprouver la sensation de l'ivresse, ce sont de beaux vers. » — Le mariage avec sa cousine, M^elle^ de la Rottaz, était venu mettre un terme à une solitude qui avait été fort pénible dans les premiers temps de son séjour à Bâle. Nous touchons à un de ces moments trop rares et trop courts dans la vie de Vinet, où, plein de courage, de force, de santé, ayant tout son ave-

nir devant lui, il peut s'écrier plein d'enthousiasme: « Je suis si complètement heureux, qu'il ne me vient pas dans l'idée d'envier le sort de personne » (*Epis.*, p. 396, 1858). Cependant des intérêts d'un ordre plus relevé encore allaient absorber une bonne partie de son temps. Sans retracer l'histoire des longues controverses (voir là-dessus *Episodes* et la *Notice* de M. F. Chavannes) que Vinet eut à soutenir en faveur de la liberté religieuse dans le canton de Vaud, il convient de signaler le terrain nouveau sur lequel il eut le grand mérite de porter la lutte. Jusqu'à Vinet on n'avait guère parlé que de tolérance. Grâce au sens que le dix-huitième siècle avait donné à ce mot, il revenait à dire que les religions ne valant pas plus les unes que les autres, il fallait toutes les subir c'est-à-dire ne s'inquiéter d'aucune d'elles. Le mot tolérance était devenu pour tous synonyme d'indifférence religieuse, sinon d'incrédulité. Celui-là seul qui n'avait aucune conviction chrétienne, pensait-on, pouvait être tolérant. Les hommes pieux, eux, repoussaient la tolérance comme une marque de doute; et si les minorités réclamaient la liberté, c'était toujours, conformément aux traditions du seizième siècle, au nom de la vérité, dont elles croyaient avoir le monopole; elles étaient bien décidées, à leur tour, à être sans scrupule intolérantes contre l'erreur. Ce n'est pas au nom de la vérité, mais bien au nom *de la conscience* que Vinet réclame pour tous les hommes, sans distinction aucune, une liberté pleine et entière dans les affaires de la religion. En ces matières nul ne relève que de Dieu; nul ne saurait être contraint: la conscience de tout homme est une vierge sainte dont il est le gardien exclusif; tout profane qui prétend la surveiller, la contraindre, lui imposer quoi que ce soit est un criminel qui ne respecte pas en l'homme les plus beaux restes de l'image du créateur. Il résulte de là que toute conviction religieuse a droit au respect. Il n'appartient à personne d'apprécier les convictions individuelles, ni de déclarer si elles sont consciencieuses ou non; c'est là un point d'une délicatesse extrême, que Dieu seul peut trancher. Quant aux hommes, ils se doivent un respect mutuel et une liberté absolue, quelles que soient leurs convictions.— Vinet, après Roger Williams qui a fondé le premier, dans la Nouvelle Angleterre, un état *a religieux* (voir notre *Histoire de la république des Etats-Unis*), a restitué au christianisme un des plus beaux fleurons de sa couronne, en même temps qu'il a déchiré le masque dont se couvrait la prétendue tolérance des incrédules: aussi la liberté religieuse n'a-t-elle pas aujourd'hui de plus fanatiques adversaires que les défenseurs de la tolérance, c'est-à-dire ceux qui ne veulent ni croire, ni laisser croire. On sait que plus tard Vinet, tirant les dernières conséquences de son principe, en vint à réclamer la séparation de l'Eglise et de l'Etat comme garantie de la liberté religieuse. Mais ce qu'on ignore et ce que sa correspondance vient de révéler, c'est que, dès les premiers pas dans la carrière, l'esprit pénétrant de Vinet aperçut où il devait aboutir. On est tout surpris de voir de si bonne heure sous sa plume des expressions singulièrement fortes que l'on aurait crues nées vingt ans plus tard, au moment des plus vives controverses sur la séparation. Il écrit déjà en 1824 : « La protection du gouvernement est un joug pour l'Eglise... La liberté est l'âme de

toute ferveur religieuse en même temps que le gage de la tolérance... Les relations qu'on a établies entre l'Etat et la religion, entre la société politique et le royaume des cieux me paraissent, je l'avoue, adultères et funestes. » — C'est dans ces débats passionnés pour la liberté religieuse que Vinet, encore dans la toute première ardeur de la jeunesse, et faisant ses premières armes comme publiciste, déploie une verve, une vivacité et une désinvolture que l'on ne retrouve plus dans le style trop étudié, trop contenu des dernières années. On n'a pas encore oublié dans le canton de Vaud l'émotion produite par certaines expressions, dont nous ne réussissons pas aujourd'hui à nous scandaliser. Défenseur des privilèges imprescriptibles du droit naturel et de la morale contre les prétentions du droit écrit et historique, Vinet écrivit un jour : « Une loi qui m'oblige de faire ce que ma conscience et la loi de Dieu condamnent, si l'on ne peut la faire révoquer, il faut la braver. Ce principe, loin d'être subversif, est le principe de la vie des sociétés. C'est la lutte du bien contre le mal ; supprimez cette lutte, qu'est-ce qui retiendra l'humanité sur cette pente du vice et de la misère où tant de causes réunies la poussent à l'envi ? C'est de révolte en révolte (si l'on veut employer ce mot) que les sociétés se perfectionnent, que la civilisation s'établit que la justice règne, que la société fleurit. » Vinet expia par une amende de 80 francs la témérité d'avoir rappelé ce fait que l'histoire entière ne confirme que trop. — Vinet appartenait à cette jeunesse généreuse fort différente de celle du second empire, qui était née à la vie intellectuelle au bruit des grandes luttes de la Restauration ; son libéralisme venait d'être retrempé par le baptême de l'esprit évangélique. Aussi au début salua-t-il avec bonheur et enthousiasme les événements de 1830 : « Ce que j'aime dans la révolution de Paris, c'est qu'elle est avant tout un fait inévitable, un fait moral, une action juste et non pas seulement l'application d'une théorie... Cela m'occupe à un degré que je ne puis dire, et non par curiosité ; qui est-ce qui n'est pas atteint par de pareils événements ? Aussi longtemps que je vivrai, la liberté fera battre mon cœur, sa seule pensée me donne du bonheur ; je dis de toute mon âme avec le poète : Et la vertu seule est plus belle. » En politique, Vinet appartient à l'école libérale, spiritualiste et chrétienne. Il ressent avec enthousiasme toutes les aspirations modernes vers la liberté, et à cet égard on peut dire qu'il est aussi avancé que qui que ce soit. Mais il demeure spiritualiste en ceci comme en tout le reste, c'est-à-dire que, nullement disposé à se laisser payer de mots, il ne saurait se contenter des formes et des institutions censées les plus libérales, alors que la réalité fait défaut. C'est ainsi que sa politique demeure profondément chrétienne. Il estime que Dieu « a fait de la liberté une loi de notre nature. » Il n'est pas de ces politiques qui, sous prétexte que leur idéal est irréalisable, croient au-dessous de leur dignité de manifester des préférences pour une forme de gouvernement plutôt que pour une autre. « Combien de fois n'ai-je pas regretté, écrivait-il en 1829, en lisant les journaux et les livres du temps, que les politiques soient si peu chrétiens et que trop peu de chrétiens se mêlent de politique ! » Aussi lorsque deux ans plus tard il refusera d'accepter la rédaction d'un journal, *le Fédéral*

de Genève, aura-t-il soin d'ajouter que c'est par suite d'une incompatibilité individuelle et non pas que « l'entreprise lui paraisse profane. » — Si la perspicacité de Vinet lui fait deviner, déjà en 1821, que les idées libérales finiront par l'emporter, alors qu'il écrit : « la victoire n'hésite pas mais elle tarde, » il ne désespère pas quand il est revenu du premier enthousiasme que lui a inspiré la révolution de 1830. Les erreurs dont la liberté est le prétexte ne le rendent pas infidèle à la cause du libéralisme éclairé. La liberté demeure toujours à ses yeux le besoin des esprits éminents. Il répète avec complaisance le mot de Bossuet, déclarant que « quand on a trouvé le moyen de prendre la multitude par l'appât de la liberté, elle suit en aveugle, pourvu qu'elle en entende seulement le nom. » Vinet est du reste sans illusions : il ne prétend pas dire qu'avec la liberté nous aurons tous les biens, car l'homme n'est pas bon ; mais nous disons qu'avec la liberté « nous aurons mille maux de moins. » C'est donc avec connaissance de cause qu'il a pris son parti lorsqu'il s'écrie : « Quand tous les *périls* seraient dans la liberté, toute la *tranquillité* dans la servitude, je préférerais encore la liberté ; car la liberté c'est la vie, et la servitude, c'est la mort. » — Un mot trouvé sur ses carnets : « la religion et la littérature, deux libertés, » donne de l'unité à toute la vie de Vinet. Nous comprenons que l'homme qui a fait ses premières armes comme publiciste en qualité de défenseur de la liberté religieuse se soit bientôt fait connaître comme un littérateur des plus distingués. La fondation du *Semeur,* dont il ne tarda pas à devenir l'âme, offrit bientôt au modeste professeur de français l'occasion de se manifester comme un des critiques littéraires les plus originaux, les plus distingués et les plus écoutés. Sainte-Beuve, bien qu'il ait dû parfois s'en excuser, est celui qui a mis le plus de bienveillance et de persistance à présenter Vinet au public français. « Oui, dit-il, il y avait en ce temps-ci un critique sagace, précis, clairvoyant, et, quand il le fallait, sévère, qui obéissait dans tous ses mouvements à un esprit chrétien de charité. Il en est résulté à de certains moments, sous sa plume, des pages pleines de pathétique et d'effusion... » Il salue dans les volumes de Vinet sur la littérature française au dix-neuvième siècle « l'ouvrage le plus ingénieux et le plus complet sur ce sujet délicat. » Un homme qui, après la mort de Sainte-Beuve, a eu en partage une vaste province de l'empire de cet Alexandre, M. Scherer, dit des articles de Vinet qu'ils font goûter sans mélange le charme qu'avaient « l'inépuisable abondance des idées, la finesse des aperçus, l'imprévu des expressions, le goût littéraire, l'élévation chrétienne, la sympathie universelle et tant d'autres qualités attachantes. » C'est un véritable diamant, disait Michelet de l'une des études littéraires de Vinet, il ne se peut rien de plus pur. » Saint-René Taillandier présente Vinet « comme un homme assez noblement inspiré pour accueillir à la fois le dogme du christianisme et l'esprit moderne, et pour réfuter par cela seul les intelligences exclusives qui nous crient : point de milieu entre le christianisme et la révolution. » — L'écrivain de Lausanne ne se bornait pas à devancer la critique parisienne, comme le remarque le collaborateur de la *Revue des Deux-Mondes.* Sans le savoir ni le vouloir, il jouait le rôle d'arbitre impartial au plus fort des conflits

des écoles et des coteries littéraires. A la veille de la révolution de 1848, alors que les *Girondins* étaient discutés avec passion, Lamartine, fier d'être jugé par Vinet, pour qui il professait depuis vingt ans tant d'admiration et de respect, attendait avec impatience son jugement « qui ferait autorité pour lui et le fixerait lui-même sur la valeur de son livre. » En envoyant au professeur de Lausanne, son *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, M. Ravaisson le faisait suivre du billet suivant : « Il n'y a point de critique à laquelle je dusse céder plus qu'à la vôtre, et point d'approbation qui me confirmât davantage dans les sentiments qui m'auraient paru vrais. » V. Hugo, bien qu'il estimât n'avoir pas été compris par Vinet, ne lui exprimait pas moins sa vive estime, se disant « qu'il serait charmé de connaître l'homme qui avait écrit des choses si remarquables sur son livre. » On comprend qu'un écrivain qui a pu se concilier l'estime et l'admiration d'esprits si divers, sans parler de Béranger et de beaucoup d'autres, ait mérité d'être rangé par Sainte-Beuve « parmi ceux qui vivent d'une vie complète au-dedans, et qui, sans rien laisser éclater, arrivent à savoir par expérience tout ce qu'il a été donné à l'homme de sentir. » — En parlant de Vinet comme critique littéraire nous avons anticipé sur les dix dernières années de sa vie ; ce n'est qu'à partir de son établissement à Lausanne, en 1837, que sa renommée comme collaborateur du *Semeur* brilla de tout son éclat. Vinet, qui avait fini par se créer de précieuses relations à Bâle, se sentait fortement attaché à cette ville. « C'est là, d'ailleurs, écrit-il, que presque tous les grands événements de ma vie ont eu lieu, que tout ce que je suis, tout ce que je puis devenir peut-être s'est déterminé, et, dans un sens spirituel et moral et social, je puis dire que j'y suis né » (*Lett.*, II, 17). Il faut ajouter cependant qu'en faisant allusion à son séjour à Bâle, Vinet en parle comme d'un temps qui n'est pas à regretter et où « personne ne me parlait de rien et où je ne parlais de rien à personne ; » alors sa vie s'écoulait avec la tranquille pureté d'un bonheur négatif, c'est-à-dire d'une manière assez monotone (*Epis.*, 457, 1861 ; *Lett.*, II, p. 214). Il est impossible de constater plus clairement sa solitude intellectuelle, son isolement « qui a duré vingt ans. » Sa position financière était d'ailleurs loin d'être brillante. Né « dépourvu, » comme il dit lui-même, il n'avait que ce qu'il gagnait et il ne gagnait pas grand'chose, bien qu'il donnât beaucoup de leçons. Il écrivait encore en 1834 : « un professeur n'a pas de quoi vivre avec son traitement ; et je puis dire qu'en faisant abstraction des ressources extraordinaires (et précaires) que je me suis faites, je suis dans un état de faillite permanente. » Il hésite cependant à « lever le pied, » car, « plus ou moins esclave de la glèbe, je ne vois pas au canton de Vaud, la motte sur laquelle je pourrais aller m'établir » (*Epis.*, 459, 1861). — Son enseignement avait fini par le fatiguer, surtout la partie *rudimentaire*, écrivait-il déjà en 1827 et en 1829. « Décidément, c'est un fardeau sous lequel je plie... Quatorze ans ont un peu usé pour moi le plaisir d'expliquer la théorie des participes et la nature de l'article. » Une lettre de 1837 résume les motifs qui l'ont poussé à quitter Bâle. « Ma vie s'altère, dit-il, et s'éteint par la nature de mes fonctions et par mon isolement. Une partie de mon

être s'émousse et devient lâche. La solitude et l'indépendance où j'ai vécu m'ont été utiles, et me sont encore bien douces, toujours plus douces; mais c'est cette douceur qui m'effraie. J'ai besoin, s'il en est temps encore, d'une responsabilité plus sentie, d'un contact plus fréquent et plus froissant avec les choses et les hommes, d'une position entière d'homme, de plus de périls intellectuels et moraux, de circonstances enfin qui me secouent et me réveillent. Je sens le besoin d'être enchaîné par des devoirs positifs, par des obligations journalières à des habitudes chrétiennes de la pensée et de la vie. » Vinet, toutefois, ne se sentait pas de vocation pour le pastorat. « Après m'être laissé consacrer, comme tant d'autres, à la légère, écrit-il en 1829, je ne veux pas, comme quelques autres, me charger à la légère d'une paroisse. » D'un autre côté, cet homme distingué qui aurait pu se créer une brillante carrière en se consacrant à la littérature ou à la philosophie, tenait, comme un autre grand esprit, son aîné, Schleiermacher, à demeurer théologien. « Je désirerais, écrit-il en 1833, une carrière qui ne fût pas plus encore, que celle où je suis, éloignée de l'œuvre du ministère chrétien. » — Ces considérations devaient le guider dans les réponses qu'il avait à faire aux appels venant tour à tour de Genève et de Montauban, de Paris, de Francfort et de Berne, sans parler de Lausanne. Bâle, de son côté, s'apercevant un peu tard du danger qui la menaçait, offrait la bourgeoisie au jeune professeur dont la renommée allait tous les jours grandissant. Un autre fait, la petite idée que Vinet avait de lui-même et de ses capacités, rendait une décision plus difficile encore. « Le malheur est, écrit-il en 1833, que je ne suis complètement propre à rien... singulière position que la mienne, qui me retire peu à peu de tout, qui sait si vous ne me verrez pas plus tard absorbé dans des abécédaires?... Il m'est avis quelquefois que j'ai quatre-vingts ans. En me transplantant on m'effeuillerait, et l'on serait tout désappointé, au moment de me transplanter, de n'avoir entre les mains qu'un arbre tout sec. » Comme on insiste encore pour lui faire accepter la chaire de théologie systématique, il refuse catégoriquement. « La réputation n'est rien sans la conscience, dit-il, ni l'ombre sans le corps; et je ne suis ni savant ni en état de le devenir, ni, je dois vous l'avouer, disposé à enseigner la dogmatique. Il y a longtemps, sans cela, que je serais pasteur » (*Epis.*, 483, 1861). Ce n'est qu'à la suite d'obsessions, qui allèrent se renouvelant pendant près de dix ans, que les amis de Vinet réussirent à lui faire accepter, en 1837, la chaire de théologie pratique à l'Académie de Lausanne, la seule dont sa modestie pût s'accommoder. — Vinet était à peine installé comme professeur à Lausanne qu'il en était déjà aux regrets. Ce qui lui pesait, ce n'était pas le lieu mais les fonctions (*Lett.*, 1839). Il eut d'abord une idée assez étrange qui faisait à juste titre frémir M^me^ Vinet : il voulait professer gratuitement. Tout ce qu'il put arracher au bon sens de ses amis et des autorités, c'est que ses honoraires, que l'on avait maintenus au même taux que ceux de Bâle, seraient ni plus ni moins exactement les mêmes que ceux de ses nouveaux collègues. Cette difficulté à peine aplanie, d'autres allaient surgir. Maintenant qu'il était dans son canton, Vinet allait être conduit

à jouer un rôle actif dans les questions ecclésiastiques et dogmatiques qui divisaient le public religieux. Bien qu'il fût déjà décidé pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat, il se montra un opportuniste de bonne foi, c'est-à-dire qu'acceptant l'Eglise nationale comme un fait, tout en la condamnant en principe, il chercha, au plus près de sa conscience, à en tirer le meilleur parti possible, en travaillant à introduire toutes les améliorations qui pouvaient la faire durer. C'est ainsi qu'il se prononça en faveur de l'introduction des laïques qui, en tirant le clergé de son isolement, aurait pu éviter la démission de 1845. Par contre, un homme excellent, à tous égards différent de Vinet, M. Bauty, représentant naïf malgré tout son esprit du supranaturalisme ombrageux de la vieille école de Tubingue (dans lequel il a vu jusqu'à sa mort l'expression définitive et adéquate du christianisme), plus catholique que protestant, national intransigeant, devint le mauvais génie de l'Eglise qu'il prétendait défendre, en amenant malgré lui, par sa raideur, son opposition systématique aux réformes les plus opportunes, la scission des démissionnaires dont il fit partie. — Vinet, lui, avait donné sa démission de membre du clergé déjà en 1840, lorsque les pasteurs avaient eu la faiblesse de se laisser enlever par l'Etat la confession helvétique, bien que, la grande majorité d'entre eux se fût prononcée en faveur de ce symbole. Quatre ans plus tard, il crut devoir abandonner sa place de professeur de théologie, toujours par suite de ses idées bien connues sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Grâce à l'intervention de ses amis, cette démission ne devint effective qu'en 1845, à la suite de la révolution vaudoise. Tandis que des appels pressants arrivaient de divers côtés et que Vinet, qui ne voulait pas quitter Lausanne, se disposait à briguer une place inférieure (celle de maître de langue française au collège et au gymnase), le nouveau gouvernement le nomma professeur de littérature française, vocation fondée « sur la réputation européenne qu'il s'est acquise par ses écrits et par son enseignement » (24 juin 1845). Dix-huit mois plus tard (3 décembre 1846) à la suite d'agitations politiques et ecclésiastiques dont Vinet était plus que personne innocent, il fut destitué pour avoir fréquenté d'autres assemblées religieuses que celles de l'Eglise nationale. Durant cette période agitée, Vinet fut tour à tour professeur de théologie pratique, suppléant de Monnard comme professeur de littérature française et enfin titulaire de cette dernière chaire pendant dix-huit mois. Un homme des mieux placés pour en juger nous a fait connaître l'impression que Vinet produisait comme professeur. Il s'agissait de Bourdaloue. « J'entendis, dit Sainte-Beuve, une leçon pénétrante, élevée, une éloquence de réflexion et de conscience. Dans un langage fin et serré, grave à la fois et intérieurement ému, l'âme morale ouvrait ses trésors. Quelle impression profonde, intime, toute chrétienne d'un christianisme tout réel et spirituel! Quel contraste au sortir des pompes du Vatican (l'auteur de *Port-Royal* revenait de Rome), à moins de huit jours de distance! Jamais je n'ai goûté autant la sobre et pure jouissance de l'esprit et plus vif le sentiment moral de la pensée. » — Ce n'est cependant que sur les hommes compétents, toujours rares, que ces leçons si remarquables produisaient cet effet. MM. les étudiants de Lausanne paraissent avoir moins goûté

« le sentiment moral de la pensée » que les beaux sites et la vue des Alpes, tandis que Vinet faisait devant des bancs assez déserts ces leçons que l'on admirait plus tard dans le *Semeur*. Rien d'étonnant donc qu'aujourd'hui plus d'un étudiant de 1837 à 1846, tout en continuant de proclamer une haute admiration traditionnelle pour le professeur dont il est fier d'avoir été l'élève, brille au premier rang de ceux pour lesquels Vinet n'existe ni comme théologien et publiciste, ni même comme littérateur. Les jeunes étudiants ne paraissent pas avoir été les seuls à méconnaître la haute portée du grand initiateur, tout en entourant d'ailleurs sa personne d'affection et de respect. Il y eut entre lui et un de ses amis les plus intimes, M. Al. Forel, tout un échange de lettres qui, malgré son caractère énigmatique, laisse beaucoup à penser pour ceux qui savent lire entre les lignes. Il s'agit d'idées socialistes qui faisaient, en 1845, beaucoup de bruit tant dans le pays de Vinet qu'ailleurs. Deux faits méritent d'être rappelés comme servant de commentaire à ce passage obscur. Un jour, dans un salon bien pensant, on tomba à bras raccourcis sur les socialistes. Vinet ne se mêla pas d'abord à la conversation, jusqu'à ce que, n'y tenant plus, il se mit à son tour à passer en revue les principes, les faits et gestes, les sentiments de ceux qui se proclamaient les défenseurs exclusifs de l'ordre social. Le coup de théâtre fut saisissant; chacun subit, sans mot dire et tête baissée, les flots d'une éloquence que les intimes ont seuls connue et qui différait beaucoup du genre contenu que Vinet portait en chaire. Ce fut quelque chose comme la scène des docteurs accusant la femme adultère, ajouta la personne de qui nous tenons ce souvenir. — Qu'on nous passe un paradoxe qui n'existe d'ailleurs que dans les mots. Vinet paraît avoir été un socialiste-individualiste, c'est-à-dire qu'en repoussant plus fortement que personne les théories païennes sur l'Etat, au moyen desquelles on prétendait porter remède aux maux de la société, il n'en reconnaissait pas moins la légitimité du but que l'on se proposait d'atteindre. Vinet fut du peuple, il resta toujours peuple; il était de plus profondément chrétien, aimant et charitable. Quoi d'étonnant que cet ouvrier de la pensée, qui n'avait jamais pu arriver peut-être à une modeste aisance, malgré un travail opiniâtre toujours entravé par la maladie, n'ait pas considéré comme faite avec la dernière équité la part entre ceux qui, dans le monde, ont pour mission spéciale de produire et ceux qui n'ont guère qu'à se donner la peine de jouir? Il n'est plus permis de se demander de quel côté étaient ses sympathies les plus profondes; Vinet les a laissées percer à la fin du charmant article sur *Robinson* dans lequel il voit un type, le plus simple, non le moins saisissant, des infortunes humaines, de l'homme de douleur. « La solidarité de tous à l'égard de tous, cette idée chrétienne que certaines sectes parodient grossièrement, pénètre peu à peu dans les consciences et quand la conviction, quand la bonne volonté seront là, les moyens pourront-ils manquer toujours?... Robinson peut déjà voir blanchir à l'horizon les voiles du navire qui vient le tirer de son désert. Robinson, mon frère, homme de labeur, sans loisir, sans liberté, presque sans relations sociales, que ne puis-je des yeux de ma chair voir le navire jeter l'ancre et toi-même y monter avec joie pour

retourner au sein de la société, n'emportant avec toi que quelques lambeaux de ton exil pour te souvenir du temps où tu étais solitaire. » Evidemment Vinet était radical, le plus grand des radicaux au sens du christianisme et non dans l'acception que ce mot peut avoir reçue à l'ombre de tel ou tel clocher. Il appartenait par toutes ses aspirations à la société, nouvelle à beaucoup d'égards, qui a tant de peine à se dégager de l'ancienne. Il est permis de se demander si l'accueil empressé, bienveillant que sa personne a reçu dans un monde transi, raide, à vues courtes et timides, n'a pas nui au triomphe de ses idées du moins dans son pays.— Il semble avoir senti l'isolement à Lausanne comme à Bâle, cet individualiste intransigeant qui ne péchait d'ailleurs que par excès d'humilité, d'abnégation et de modestie. « Chacun, dit-il, sauf quelques grandes individualités, appartient à un tourbillon avec lequel il tourne. Il faut être soi; mais quoi! l'être au point d'être isolé, inactif, étranger à toute communauté, toujours critique négatif, jamais actif et sympathique! C'est racheter bien cher son individualité. » C'est plus qu'un gémissement contenu, car le point d'exclamation ne fait pas défaut. Nous verrons ailleurs que le penseur fut encore plus isolé que l'homme. Celui-ci fut constamment entouré d'égards et de bienveillance. Toutefois nous nous sommes laissé dire que la société dont ses talents lui ouvraient largement les portes, recrutée de personnes fort bien nées qui se piquaient d'avoir, sinon toujours de l'esprit et du cœur, du moins ce qu'il faut pour discerner les grandeurs intellectuelles des grandeurs charnelles, n'aurait pas été sans lui causer quelque chagrin. On n'y songeait certes pas quand il s'agissait de lui, mais on aurait laissé voir à l'occasion à ceux qui tenaient de plus près à Vinet qu'on ne savait pas toujours oublier que le grand homme était le fils de l'austère péager d'Ouchy. — Depuis son arrivée à Lausanne, la santé de Vinet, qui n'avait jamais été bonne, s'était rapidement altérée. Sa destitution, bien loin de lui créer des loisirs, lui avait imposé des devoirs nouveaux; outre ses leçons, la fondation de l'Eglise libre réclamait son concours le plus actif. Il paraît avoir eu, dès le commencement de l'année 1847, le pressentiment de sa fin prochaine, à en juger par ces mots trouvés en tête de son agenda: « S'exercer à mourir, nul ne meurt bien si d'avance il n'est mort. » A partir de ce moment ses leçons et ses prédications revêtent un ton particulier et solennel qui frappe tout le monde. Cependant Vinet travaillait toujours pour plusieurs journaux. Le 3 mars il expédiait encore, au *Semeur*, un article sur le tome sixième de l'*Histoire de France* de Michelet où se trouve un portrait remarquable de Louis XI; ses forces le trahirent quand il voulut entreprendre la lecture des *Girondins* de Lamartine. Il fallut, vers la fin d'avril, le transporter à grand peine à Clarens dans l'espoir qu'un changement d'air lui apporterait quelque soulagement. Un retour offensif de l'hiver renversa les dernières espérances de ses amis. Sa fin approchait à grands pas. « Il lui fallut un certain effort pour renoncer joyeusement à tous les projets qu'il avait caressés, à ce rêve d'un séjour à Clarens sous d'autres auspices, à ces travaux qu'il avait hâte d'achever; mais quand il n'y eut plus de doute à ses yeux, quand il vit que telle était la volonté de Dieu, il

se soumit sans murmure » (Rambert 612). Vinet a des mots aimables pour tous ceux qui entourent son lit de souffrance ; tout à coup, s'apercevant qu'on écrit ses paroles, « c'est assez, dit-il, ne parlons plus. » Il craignait peut-être qu'on n'enregistrât ses paroles pour en faire bruit au dehors. Après la lecture qu'on lui fait pour la dernière fois de la prière sacerdotale, il répond au pasteur qui lui propose de prier : « Demandez pour moi toutes les grâces, même les plus élémentaires. » Il avait déjà demandé pardon à Dieu et aux hommes « des nombreux scandales que j'ai donnés principalement à mes entours par mes impatiences et mes intolérances. » « Priez pour moi comme pour la plus indigne des créatures, » avait-il dit à son ami d'enfance, Leresche, accouru pour les suprêmes adieux. La plus caractéristique d'entre ses paroles des derniers jours fut sans contredit celle-ci : « Demandez à Dieu que je vive afin de me convertir. » On ne peut mieux exprimer une pensée qui lui fut toujours chère : « La conversion n'est rien sans la sanctification qui la continue. » « Oh, mon Dieu ! aie pitié de moi, » s'écria-t-il mainte fois. Ce furent ses dernières paroles. C'était le mardi 4 mai 1847. — On voudrait pouvoir s'arrêter ici : le scalpel de l'analyse vous tombe des mains, quand il est question de se rendre compte d'une personnalité si riche ; reculant devant une pareille profanation, on se sent plutôt disposé à répéter le témoignage ému d'un critique perspicace qui ne pèche pas ordinairement par excès d'indulgence. « La personne de Vinet est l'une de celles qui restent dans la mémoire des hommes comme ayant reflété d'une manière toute particulière l'auguste image du Maître : son œuvre a moins consisté dans ce qu'il a dit et dans ce qu'il a fait, que dans ce qu'il a été. Le voir c'était déjà une lumière et un appel. L'avoir connu est une bénédiction dont on doit reconnaissance à Dieu » (Scherer, p. 201). Il faut toutefois essayer de reproduire les traits saillants de ce caractère remarquable, signaler la qualité maîtresse qui donne de l'unité à cette personnalité si bienfaisante. Bien que Vinet ne se livrât guère, notre tâche ne sera pas trop difficile : la théorie et la pratique se pénétraient en effet de la manière la plus intime chez ce défenseur de la sincérité en toutes choses, réfractaire à la moindre fiction. Du reste, nous le laisserons le plus souvent se peindre lui-même, en le plaçant au bénéfice de la pensée suivante qui est de lui : « Se juger soi-même, c'est s'élever audessus de soi-même. » — Les déclarations en faveur de la sincérité ont toujours abondé sous sa plume, et cela de fort bonne heure. « Je me persuade toujours plus, écrit-il déjà en 1824, que ce que Dieu demande avant tout, c'est la sincérité. » Il cite à ce propos le célèbre passage de saint Jean sur l'homme qui trouve dans sa résolution à faire la volonté du Père qu'il connaît la méthode infaillible pour arriver à découvrir celle qu'il ignore encore. « Toute erreur est excusable où l'on est tombé de bonne foi ; la sincérité est la première chose qui nous est demandée, comme elle est aussi le seul moyen d'arriver à la vérité. Mais cette sincérité est quelque chose de positif, d'agissant, c'est le désir, c'est la recherche de la vérité. » Vinet va même jusqu'à dire : « C'est avoir trouvé la volonté de Dieu que de l'avoir cherchée, et à celui qui a tout fait pour s'éclairer, l'erreur est imputée comme vérité. » « Il y a telle manière d'être dans

la vérité qui ne vaut pas sa manière d'être dans l'erreur, dit-il, vers la même époque d'un de ses amis intimes. » Il faut se souvenir que tout vaut mieux, en matière de religion, que les réticences et la fiction légale et qu'attaquer la vérité est encore une manière de l'annoncer. «La vérité de caractère est, aux yeux de tout le monde, une vertu fondamentale et le lien de toutes les autres vertus. Et si l'on demandait, non à tel individu, mais à l'humanité, jusqu'où s'étend, jusqu'où s'élève l'obligation d'être vrai, elle n'y mettrait point de limites » (*E.p.*, 217, 218, I, II, I, 87; *let.* I, 79). Il va sans dire que la manière d'écrire de Vinet se ressentait fortement de ce besoin absolu de sincérité; aucun écrivain n'a mieux réussi que lui à mettre l'expression toujours en parfait accord avec la pensée. Ce fait explique les défauts que l'on reproche à son style qui a mérité d'ailleurs le titre de style-conscience. Semblable à une lampe d'albâtre éclairée par une lumière intérieure il laisse passer de toute part et se répandre à travers sa substance la flamme divine qui brûle au dedans (*Esp.*, préf., LXVIII). La crainte de ne pas paraître toujours tel qu'il était semble avoir constamment poursuivi Vinet. Malade, il se surmène pour corriger une réplique parce que son adversaire est sur le point de partir, et qu'il aurait paru avoir attendu son départ pour l'attaquer (*Epi.*, 1859, 77).— On comprend qu'un homme, possédé à tel point de la passion de la sincérité, ne risquera pas de pécher par trop d'indulgence quand il se jugera lui-même. « Je suis très superficiellement instruit; écrit-il en 1834. Des branches qu'il faudrait absolument connaître me sont restées entièrement étrangères. Mon ignorance sur certains points vous ferait peur si je vous en faisais confidence. Je ne puis songer sans effroi aux occasions fréquentes où mon incapacité se dévoilerait... J'ai fait de la grammaire française dans ma classe et de la demi-théologie dans mon cabinet. » En signalant ainsi ces lacunes pour repousser les appels qui lui venaient de Lausanne, notre auteur avait soin de confesser certains défauts de caractère qui ne devaient pas le rendre moins impropre à sa place : « Il vous faut de plus un homme pratique, un homme de tête, d'ordre, d'action, précisément ce que je ne suis pas; un homme ferme, et je suis timide; un homme décidé, et je suis éminemment sceptique; un homme qui connaisse le monde, et je ne le connais point. Le moindre tête-à-tête me trouble, un visage inconnu me déconcerte. Je n'ai d'audace que dans ma chaire. » En cédant à la manie des antithèses il force évidemment la note. Cet intrépide et infatigable travailleur trouve même moyen de se reprocher, au moins une fois, sa paresse, par laquelle il se sent quelquefois envahi, écrit-il, à force d'avoir trop à faire et trop à penser. C'est vraiment trop fort. Qu'on en juge par l'emploi d'une de ses journées : « Lu deux ou trois discours de Massillon, deux de Sailer, cinq ou six pages en grec de Chrysostome, quatre journaux, une partie de l'*Ecole des Pères*, de Piron, bien des feuilletons de Geoffroy, quelque chose de la vie de Frédéric II, par lord Dower, etc. » Et ce jour pendant lequel, comme il le dit lui-même, il a été en fait de lecture une véritable autruche, a été passé au lit, par suite de maladie! On voit la foi qu'il faut ajouter aux paroles de Vinet quand il se critique lui-même. Sans doute il fut

maladif, malade même, mais il semble s'être dit de bonne heure, comme Schleiermacher, qu'il n'avait pas le temps d'être malade. — On aurait également trop insisté sur son caractère triste et mélancolique si l'on avait fait méconnaître qu'il était d'un tempérament éminemment vif et gai. Dans les abords de l'antique château du Chatelard, faisant pendant à une construction moderne du même style, où M. Gambetta va parfois, sur la fin de l'automne, jouer aux quilles avec les vignerons de Montreux, on entendait souvant les accents vibrants d'une voix forte et pleine; c'était celle de Vinet en séjour chez son ami Marquis. Vinet ne chantait pas seulement à gorge déployée; aimable et gracieux, il savait rire : ne réussissant pas toujours à contenir sa malice naturelle, il lui arrivait d'avoir des accès de fou-rire, même à ses leçons. « Je ne suis pas un docteur; je ne suis pas même un chrétien d'expérience, dit-il, en 1839; je ne suis qu'un pauvre cœur bien faible, bien brisé, mais quelque petit et insuffisant témoignage que j'aie à rendre, ne dois-je pas le rendre? Et ne dois-je pas compte de ma lueur comme un autre de sa lumière?» Encore en 1842, il se présente « comme un pauvre et indigne frère qui halète sous le poids, et qui en même temps regarderait comme un grand malheur de s'y accoutumer. » Vinet revient souvent sur son peu d'attrait pour la société qu'il fuyait. Lorsqu'on veut le faire sortir de son obscurité, il répond : « Quand on se trouve si bien de n'être pas connu, de n'être pas vu de près, qu'a-t-on de mieux à faire que de rester loin? Y a-t-il rien de plus effrayant que tant de bienveillance?» Vinet poussait la pudeur jusqu'à ne pas oser confier au papier « des pensées de derrière la tête, comme dit Pascal, que, sans être ni dissimulé ni faux, on n'aime pas à dire à tout le monde. En 1823 il presse en conséquence son ami Secretan de faire le voyage de Lausanne à Bâle « pour pénétrer ensemble dans des profondeurs où l'on ne descend pas avec chacun, » pour entendre soulever de ces problèmes « qu'on ne peut discrètement proposer au premier venu. » Quand il lui arrivait d'aller en société, non seulement Vinet ne s'imposait pas, mais il ne semble pas même avoir goûté une conversation générale. « Si l'on ne trouve pas en moi qui entendre, on trouve en moi à qui parler, » écrivait-il en 1836. — Ce talent, ce besoin d'écouter était à la veille de recevoir la plus vive, la plus variée des satisfactions. On assure que Vinet goûtait fort le récit plus ou moins édifiant que le futur auteur des *Lundis* prenait plaisir à lui faire, en tête-à-tête, de toutes les anecdotes ayant cours dans le monde littéraire de Paris et que l'on était heureux d'ignorer à Lausanne. Mais ce ne fut que tard, et pour un instant seulement, que cette fenêtre s'ouvrit sur les cercles littéraires dont Vinet était appelé à apprécier journellement les travaux. Pour l'ordinaire la source de ses jouissances est ailleurs. Il se dépeint lui-même « heureux d'un commerce intime, farouche hors de ce cercle, et ne pouvant, faible que je suis, sauver l'indépendance et la naïveté de ma pensée qu'au prix d'un bien grand sacrifice, celui des lumières et de l'excitation intellectuelle que me rendrait un commerce plus étendu et plus varié. Le chaud giron des vieilles amitiés, et la solitude, voilà mes éléments, voilà où je vis; ailleurs, la tête me tourne; et j'assiste au jeu social

moins comme à une scène réelle que comme à une représentation dramatique » (*Let.*, II, 17). C'est bien là le caractère du véritable individualiste, même chez les stoïciens : se livrer tout entier avec délices à ceux qui peuvent vous comprendre et fermer soigneusement la porte de son cœur à la curiosité inintelligente des profanes. Ce n'était également que dans l'intimité, paraît-il, que Vinet laissait voir tout ce qu'il pouvait être, même comme critique littéraire. Il se livrait alors sans réserve. Avec quelle abondance sa malice mordante, sa verve satirique même, se donnait carrière, lorsque, assis au coin de son feu, il lisait en famille quelque livre nouveau. C'est alors que l'on sentait tout le bien fondé du jugement suivant qu'il porte sur lui-même : « Il y a en moi un fonds de malignité prêt à se soulever comme une fine poussière au plus léger souffle, pour se répandre sur tout ce qui m'entoure. » — Un homme qui a eu le privilège de vivre assez longtemps sous le toit de Vinet (le professeur de théologie Viguet, trop tôt enlevé à l'Eglise nationale vaudoise) nous a souvent raconté qu'après avoir été témoin, dans l'intimité, de l'exécution d'un livre, on était assez surpris en parcourant l'article que quelques semaines plus tard, Vinet lui consacrait dans le *Semeur* ou ailleurs. Il n'y avait pas précisément contradiction, mais les proportions étaient tellement changées que l'on avait quelque peine à se reconnaître. Ce n'est pas à dire que la critique fît précisément défaut, mais elle consistait moins dans ce que Vinet disait qu'en ce qu'il ne disait pas. Bref, la bienveillance, l'éloge ou du moins l'encouragement et les suggestions charitables prenaient une assez grande place pour que, l'amour-propre s'en mêlant tant soit peu, l'auteur se bornât à admirer tout ce que Vinet parvenait à découvrir dans son livre sans songer même aux lacunes que tous ces compliments impliquaient. C'est l'absence de cet élément négatif qui a donné le change à bien du monde. Des adversaires systématiques de la polémique (par la raison qu'ils n'ont rien à défendre et beaucoup à se faire pardonner) ont voulu voir dans Vinet le type du publiciste suivant leur goût. On se prévaut de son autorité pour présenter l'esprit comme une suggestion du malin, tandis que l'on admire la prose entortillée et émoussée, sans sel, sans vigueur, tout au plus aigre-douce, comme un langage consacré que les anges auraient apporté du ciel à l'usage des dévots. « Une religion, dit-il, au-dessus ou au-dessous de la controverse, est une religion sans conséquence. » — Vinet ne se borne pas à préférer la controverse, qui ne peut troubler que les amitiés superficielles, à la réserve, qui ne permet pas même à l'amitié de naître ou qui finit infailliblement par l'étouffer, mais il a l'air d'en justifier jusqu'aux écarts le jour où il écrit : « Quand il s'agit de ramener au devoir un insolent ou de maintenir une autorité menacée, on n'a pas toujours le choix du langage. » Comment imaginer une polémique plus impitoyable que celle dont ce grand modèle de débonnaireté a formulé le code en ces termes : « L'intelligence n'ayant à faire qu'avec des idées, choses abstraites et insensibles, n'a point de charité à exercer. La charité dans cette application serait un suicide. L'intelligence, qui vit de vérité, ne peut se refuser cette nourriture sans mourir. » Voici une autre maxime où l'on reconnaît l'auteur de la *Manifestation des convictions :*

« Amour d'une fausse paix, lâcheté véritable ! Il faut savoir *se faire des affaires,* et le vrai homme de bien s'en fait toujours.... Etre bon aux méchants, c'est être méchant. » Et que dire de cette remarque : « Les grandes questions ont aujourd'hui le sort des premiers chrétiens : on les livre aux bêtes ! » Voici un mot plus frappant encore : « Les sophismes que j'attaque sont si misérables que le mépris m'a gardé de la colère » (*Let.*, I, 192; *Esp.* II, 137). Cédant à un mouvement d'impatience, Vinet parait se mettre ouvertement en désaccord avec les maximes qu'il professe hautement ailleurs; on voit reparaître ici le vieil homme. — La critique doit enregistrer avec soin ces cas excessivement rares, non pas simplement par pur intérêt artistique, en vue de rompre la monotonie des éloges, mais pour demeurer strictement fidèle à l'esprit de Vinet. Ils ne sauraient donc invoquer l'autorité de notre écrivain en leur faveur, ces prétendus représentants d'une piété biblique, alors que, tout en maudissant les discussions, ils présentent un peu trop exclusivement comme étant de droit divin des documents sacrés qui sont pour la plupart des traités de controverse. Et il ne sert à rien d'invoquer les droits de la charité. Car, comment réussir à défendre ceux de la vérité, non moins respectables, en face d'adversaires ombrageux, s'imaginant à tel point être les dépositaires exclusifs des oracles divins que toute mise en question de leurs idées favorites leur produit l'impression d'un fait personnel ? Au fond « deux adversaires, également épris de la vérité, sont moins des adversaires que des alliés. » Du reste, à quoi bon plaider les circonstances atténuantes ? L'ardeur, le feu est, d'après Vinet, indispensable dans la discussion comme en toutes choses. « L'indignation aussi, dit-il, est une belle chose; elle est l'explosion des plus nobles instincts de l'âme. Si le jet est impétueux, la source en reste limpide et pure » (*Esp.*, I, 192). Il est possible que parfois la grande bienveillance de notre auteur ait suborné son énergie, mais si la pratique laisse à désirer, sa théorie demeure irréprochable. Il faut en prendre son parti ; Vinet n'est pas de ces hommes auxquels n'échappe jamais un mot répréhensible, parce qu'ils n'aiment point la vérité avec suffisamment de passion pour détester l'erreur d'une haine correspondante. Le polémiste, qui avait brillé de tout son éclat, de toute sa verve de jeunesse dans les premiers débats sur la liberté religieuse (1824-1835), s'est tout à coup redressé plus vigoureux que jamais sur son séant, au lit de mort. Jamais Vinet, n'a écrit un article plus virulent, d'une ironie plus poignante, étrange chant du cygne chez un pareil homme ! que celui que, dans les dernières semaines de sa vie, s'attira un vénérable collègue, un professeur de théologie, qui s'était avisé d'invoquer l'autorité de Machiavel pour nous apprendre que l'empire du monde appartient aux flegmatiques, oubliant un peu trop qu'un Maître qu'il devait connaître a déclaré que le royaume des cieux appartient aux violents qui le ravissent. — Pourquoi le dissimulerions-nous ? Nous éprouvons un grand faible pour ces accents énergiques, indignés, marques d'une nature saine et complète, qui risquent de passer pour autant d'échos du vieil homme, aux yeux d'une piété énervée, souffreteuse, née sous cloche et condamnée à végéter en serre chaude. Il nous plait singulièrement d'entendre Vinet se

faire un reproche auquel on ne s'attendait guère : « Je suis trop enclin à me laisser outrer le cœur, écrit-il, et je vous l'avoue, tout en vous souhaitant plus de résignation au mal qui se fait, je vous aime pour cette colère même que je cherche à tempérer. » Un tel aveu sied bien au critique qui goûtait la mâle poésie de Corneille. On aime à lui voir signaler un des éléments indispensables de l'éloquence, quand il s'écrie : « La haine du mal, et par conséquent un peu d'amertume, est une condition de l'amour du bien, et le *jecur* autant que le *pectus* fait l'homme éloquent » (*Let.*, II, 24). — Pourquoi cette note fait-elle un peu défaut vers le milieu de la seconde période de la carrière de Vinet? Nous tenons sans doute que l'olivier franc doit faire oublier le sauvageon, mais à condition d'en transformer la sève sans en ralentir le cours. Or, la seule garantie que nous puissions avoir que la suture s'est effectuée dans des conditions normales, c'est de voir reparaître, de temps à autre, quelques rejetons gourmands du sauvageon, pour établir que la sève primitive continue à affluer. Lorsqu'il s'agit de planter un arbre greffé en fente dès le bas de la tige, tout jardinier entendu vous recommande une précaution qui est de rigueur : Plantez profond, mais pas trop, de peur que l'ente trop enfoncée en terre prenant racine, ne fasse périr le sauvageon et alors adieu les fruits pour plusieurs années, si tant est qu'il en vienne jamais. Y aurait-il eu peut-être quelque mortification indue quand le nouvel homme et le vieil homme se pénétrèrent chez Vinet? Un sacrifice contre nature offert aux faux dieux? Ainsi s'expliquerait un fait que M. Rambert constate sans entreprendre d'en rendre compte : Vinet a été progressant en tout, sauf dans la poésie, pour laquelle cependant il montra des aptitudes précoces. Nous avons été assez désappointé de ne pas trouver dans ses *Lettres* des renseignements de nature à élucider ce point d'une manière satisfaisante. Nous craignons fort, au contraire, que ces deux beaux volumes ne confirment à certains égards la manière de considérer Vinet, qui est la plus répandue sans être la vraie. — Pourquoi ne nous a-t-on pas donné un plus grand nombre de lettres, du genre des premières, adressées à ses amis intimes, où l'on sent bouillonner toute la sève de la jeunesse avant que l'arbre ait été émondé? Les lettres de l'homme naturel auraient servi d'introduction, de correctif au besoin, à celles du nouvel homme, toujours solennelles, d'un style correct, contenu, tendu, didactique. Pour la première fois, nous voyons apparaître, avec quelque surprise, un Vinet prêcheur, directeur de conscience, j'ai presque dit moins un homme qu'un religieux, en un mot ce qu'il n'eût jamais voulu être, ni paraître. L'imprévu, l'abandon, le décousu, qui constituent l'attrait du style épistolaire, manquent entièrement dans ses irréprochables chefs-d'œuvre développant un thème voulu, sans digression, ni épisodes d'aucun genre. La couleur locale n'est pas seule à faire défaut, Vinet a presque l'air d'exposer constamment, comme la grande tragédie, sous forme classique, de ces vérités éternelles et générales, qui demeurent les mêmes dans tous les temps et dans tous les lieux. On aimerait pouvoir pousser Vinet du coude pour obtenir ne fût-ce qu'une distraction, sinon un solécisme, quelque expression insolite en vue d'établir à sa gloire que, bien loin d'être un Buffon chrétien, il sa-

vait, lui, l'homme nerveux et plein de malice, enlever une lettre au style primesautier et décousu. Qu'on nous le pardonne (une pareille perspective aurait à jamais brisé sa plume) le lecteur, qui ne connaîtrait pas Vinet, pourrait se demander si, en burinant ces morceaux constamment irréprochables de style et de ton, il n'avait pas la publication en vue. En tout cas, il paraît avoir fait un brouillon de ses lettres, à en juger d'après l'anecdote suivante : La jeunesse académique fut un jour très surprise lorsqu'un étudiant exhiba un papier trouvé dans les escaliers de la maison de Vinet. C'était la minute d'un billet écrit..... à un de leurs condisciples! Faut-il mettre en cause les sages et discrets éditeurs qui auraient eu trop exclusivement en vue les goûts et les habitudes d'un public assez particulier, devant lequel il n'aurait pas été séant de produire Vinet en déshabillé? N'y avait-il pas des lettres d'un souffle différent, plus libres d'allures, qui, entremêlées à celles qu'on nous a données, en auraient heureusement rompu la monotonie? Ce pourrait bien être aussi la faute, en partie du moins, de l'épistolaire lui-même. Mme Vinet nous a répété plus d'une fois que son mari n'aimait pas à écrire des lettres; que c'était toujours pour lui une affaire; qu'il renvoyait volontiers l'accomplissement de cette tâche; de sorte que, quand il s'exécutait, il s'excusait trop fréquemment de ne pas mieux s'acquitter de ce devoir. Elle ajoutait même que les lettres de son mari causeraient un certain désappointement. — Mais il est grand temps de s'arrêter. Il y aurait de l'impertinence à prétendre juger un homme sur deux cents lettres, alors qu'il y en a plus de mille de recueillies, sans parler de beaucoup d'autres qui pourront rentrer plus tard. Il est des admirateurs qui, si compétents que puissent être les photographes, n'en admettront d'aucun genre entre le public et le portrait de Vinet, tel qu'il doit se dégager un jour de sa correspondance. Ils tiendraient à le voir, non de profil ou de côté, mais de face, avec les blancs trop éclatants qui prennent l'œil, les ombres qui paraissent trop sombres, alors qu'un artiste, ne connaissant pas son métier, a négligé de rentrer les parties naturellement trop saillantes plutôt que de faire poser tant soit peu un homme qui ne posa jamais. Le vœu indiscret que nous nous permettons de risquer ne pourra être réalisé que lorsque ce choix de lettres aura été complété par la publication de la correspondance entière, qui seule aura une valeur définitive, scientifique. Il n'est que justice d'appliquer à Vinet lui-même ses propres principes en fait de biographies. « Pour qu'elles offrent un véritable intérêt religieux, il faut surtout, dit-il, qu'elles soient vraies, c'est-à-dire qu'elles soient complètes. » Répondant à ceux qui prétendent que l'on nuit à la mémoire d'un grand homme en publiant toutes ses paperasses : « Que mimporte, dit-il? Je le cherche partout où il est. Et le trouverai-je moins dans ses lettres que dans ses autres écrits?... J'ai bien affaire de gloire! Pour le connaître, lui, et par lui l'humanité. » En attendant que Vinet soit un jour traité suivant toutes les rigueurs de la loi du talion, il ne faut pas négliger, pour achever de fixer sa physionomie, de grouper les traits épais que nous offrent les deux volumes déjà publiés. — En signalant le culte de notre auteur pour la sincérité, nous avons déjà abordé le cha-

pitre de son humilité et de sa modestie, ce reflet de l'humilité, comme il l'appelle, qui avaient quelque chose de fort gênant pour les autres et même d'un peu maladif. Il fallait déjà bien connaître Vinet pour ne pas soupçonner une sanglante ironie, lorsqu'étant allé consulter cet homme excellent, plus fait pour écouter que pour parler, on s'en retournait tout confus après avoir été chaleureusement remercié du bien qu'on lui avait fait et de tout ce qu'on lui avait appris. Que si l'on se risquait à lui témoigner de son mieux sa reconnaissance pour le bien que l'on avait reçu de ses écrits, alors tout changeait de tournure. « J'espère que vous ne voulez pas me faire de la peine ? » dit-il un jour solennellement à un jeune téméraire qui s'était exprimé sur un ton à son gré trop laudatif et reconnaissant. « Eh bien ne me parlez jamais de pareilles choses. » L'étourdi et le dévot qui seraient venus lui apporter quelque répréhension auraient reçu un accueil plus empressé. Sa complaisance, sa patience, sa disposition à s'employer pour autrui étaient quelque chose de proverbial. Cet homme si occupé ne trouva-t-il pas moyen un jour de corriger le style d'un gros volume d'agriculture ! — L'ancien maître de français à Bâle avait conservé un faible pour les corrections de ce genre, s'il faut en croire l'opinion de M^{lle} Vinet, sa sœur, qui proposa un jour de faire bénéficier un jeune étudiant de cette manie en faveur d'une thèse manuscrite sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Qui dira les heures précieuses qui ont été ravies au penseur par ces nomades oisifs, les touristes, qui touchaient barre à Lausanne, dans leurs constantes pérégrinations ! Plusieurs auraient cru déroger s'ils n'avaient trouvé moyen de pénétrer jusqu'à Vinet. La plupart le traitaient comme un agent de placements pour précepteurs, bonnes et maîtresses de français. Une année même, Vinet fit à l'usage d'un prince russe une longue étude de plusieurs livres du Nouveau Testament. On nous dit que ce ne fut pas sans édification pour lui-même, mais on nous laisse ignorer s'il y eut l'offre d'une rémunération de son temps et de ses peines, qu'il aurait du reste probablement refusée. J'ai connu, dit M. Rambert, des jeunes gens de la Suisse allemande qui, non contents de suivre ses cours à l'Académie, lui apportaient chaque semaine dans un pli une composition nouvelle sur un sujet quelconque et recevaient chaque semaine la composition précédente corrigée et annotée par lui, parfois presque refaite. Les choses allèrent si loin, qu'un collègue et ami, M. S. Chappuis, dut faire de sérieuses représentations à Vinet sur le devoir de ne pas se laisser envahir par ces importunités dont son œuvre et le public avaient à souffrir. C'est peut-être à la suite de cette semonce amicale que l'on vit à la porte de Vinet une carte qui invitait les visiteurs à ne heurter qu'à certaines heures. Cependant, au bout de quelques semaines, Vinet enleva l'écriteau, se reprochant les heures mises en réserve comme une prétention déplacée et un manque de charité. Du reste, peu importe que la carte y fût ou n'y fût pas. On raconte que, même sous le régime de l'écriteau, Vinet quitta son cabinet d'étude pour rappeler lui-même le fâcheux que l'on avait essayé de congédier conformément à la consigne. On comprend maintenant tout ce qu'avait de saisissant l'exclamation d'un de ses amis, M. Forel, lui

écrivant un jour : « Vous serez donc toujours victime de votre bonté. » — Vinet était le premier à reconnaître ce travers. Déjà, en 1824, à la suite d'une saison passée à Baden, il avoue que sa pauvre santé est moins bonne qu'avant son séjour aux bains, non point que les eaux lui aient fait de mal, ajouta-t-il, au contraire, mais « des imprudences, de fatales imprudences, causées par une excessive peur de désobliger en ont détruit l'effet. » Bien que le mal fût ancien et senti, Vinet n'avait pas réussi à s'en guérir à la fin de sa vie. En 1838, lorsqu'il est question de prendre part au banquet académique qui suivra l'installation d'Olivier, Vinet éprouve une grande difficulté physique et morale à y assister ; toutefois, écrit-il : « la plus faible considération de convenance et d'amitié l'emporterait sur toute la peur qu'un banquet peut me faire dans ce moment » (*Epis.*, 600, 1861 ; *Let.* I, 70). Pour en finir sur ce sujet intarissable, citons un cas où la naïve bonté de cet homme de bien se montre dans tout son jour. Il raconte qu'un cocher maladroit ou imprudent, conduisant un cheval-héros, qui va comme le vent, l'a tout simplement jeté dans le fossé ; le tout est joliment tourné avec assaisonnement de réminiscences classiques et des plaisanteries les plus innocentes. Mais cette courte lettre n'est pas terminée que l'auteur est déjà pris de remords. Dans un *post-scriptum*, que l'on pourrait appeler comique s'il n'en disait long sur le caractère de notre correspondant, Vinet s'accuse de témérité et réhabilite la mémoire « de ce brave et honnête homme, » dont il a été fort content. — Tel fut le caractère de cet apôtre de l'individualisme intransigeant, de ce nominaliste intrépide qui voit, comme Aristote, la réalité dans les individus et non dans l'espèce, dans le genre. Tandis que bien des défenseurs d'un réalisme fantastique, l'estimant indispensable pour expliquer, pour justifier même le sentiment de la solidarité, font preuve d'un personnalisme révoltant, étalent avec complaisance un utilitarisme naïf, un égotisme ridicule, pour ne pas dire un égoïsme âpre et sans vergogne, quand ils ne vont pas jusqu'à faire damner *a priori* et de toute éternité, pour la plus grande gloire de Dieu, la majeure portion de l'humanité dont ils se déclarent partie intégrante, le père de l'individualisme chrétien, lui, s'ingénie à s'anéantir lui-même. Le caractère de Vinet offrirait toutefois une lacune grave qui changerait du tout au tout l'idée qu'il conviendrait de se faire de lui ou, pour mieux dire, il n'aurait pas été un homme de caractère. C'est un compatriote de notre auteur, professant du reste pour lui la plus haute estime, qui a fait cette découverte originale. S'emparant d'une lettre de 1819, dans laquelle le père de Vinet recommande au jeune homme de vingt-deux ans de ne pas se constituer lui-même un théologien, de ne point substituer ses opinions particulières à la doctrine reçue et enseignée dans l'Eglise du canton, M. Fréd. Chavannes en conclut que, paralysé à tout jamais par cette admonestation paternelle d'une part et par l'enseignement conforme d'un de ses professeurs, le doyen Curtat, de l'autre, notre penseur ne se serait jamais émancipé. « Vinet a sans doute réagi contre ces principes autoritaires, mais sa réaction, nous assure-t-on, a toujours été partielle et insuffisante. » Voilà certes un fils bien docile

et doué d'une robuste mémoire. Toute sa vie durant, ce prétendu individualiste n'aurait été qu'un simple avocat, occupé, tout en ayant l'air de regimber tant soit peu, à plaider la cause, bonne ou mauvaise, que son digne père et le non moins redoutable doyen Curtat lui auraient confiée de concert. Nous ne rappellerons pas à M. Fréd. Chavannes qu'il voyait autrefois les choses un peu autrement, témoin le jour où, dans une notice précédente, il nous présentait Vinet dans un piquant contraste avec son professeur : « Vinet a aussi connu les tentations de la pensée et les vertiges du doute, Vinet a senti les eaux du siècle se soulever et peut-être pendant un temps il a perdu pied. Mais *Vinet n'a pas reculé devant sa pensée, il en a poursuivi la direction avec un indomptable courage*, et si, comme son maître vénéré, il a retrouvé un fond solide, *c'était de l'autre côté du torrent.* » Voilà qui ne sent pas trop mal l'émancipation. Mais nous n'entendons pas nous prévaloir de cette déclaration ; notre adversaire nous répondrait que tout est relatif dans ce monde, et que, quand il s'exprimait ainsi, lui, M. Chavannes, n'avait pas encore passé le torrent. Quoi de surprenant que, se ressentant le tout premier de la captivité d'Egypte, il jugeât à la même mesure un de ses compagnons de service. — Nous ne chercherons pas davantage à mettre Vinet au bénéfice d'une parole caractéristique prononcée par lui-même : « Ce qu'on a le moins dans les années de la première jeunesse, c'est une pensée à soi. On vit de la vie de tout le monde ; on a l'esprit de son temps, de son parti, de son école ; et quoiqu'on ait, plus qu'on ne l'aura jamais, l'agréable sentiment de ne relever que de soi, il est certain que cet âge n'est pas celui des inspirations personnelles. » N'est-ce pas là le langage d'un homme qui sait assez bien ce que c'est que s'émanciper et qui n'a pas été sans se rendre compte de la chose ? Nous ne citerons non plus aucune des innombrables maximes de Vinet qui se présentent en foule à l'esprit de tout le monde pour proclamer que toute sa vie il n'a pas été l'homme frappé de terreur par la lettre de son père et le souvenir du doyen Curtat, agissant sur lui comme la tête de Méduse. M. F. Chavannes nous répondrait qu'il n'est pas de maximes, si excellentes soient-elles, qui puissent prévaloir contre des faits. Eh bien ! passons aux faits qui abondent. Il en est un d'abord tout général qui domine ce débat. Nous lisons dans une lettre de 1829, de Vinet à Monnard : « Après m'être laissé consacrer, *comme tant d'autres à la légère*, je ne veux pas, comme quelques autres, me charger à la légère d'une paroisse » (*Epis.*, 459, 1861). Ne serait-il pas étrange que Vinet eût pris toute sa vie au tragique les prétendues conséquences d'une consécration, qu'il aurait reçue *comme tant d'autres à la légère* pour se conformer à l'habitude et à l'usage ? Il y a mieux. La fameuse épître paternelle, dont le souvenir doit avoir accompagné Vinet sa vie durant, est du 4 avril 1819, c'est-à-dire *antérieure* à la consécration du jeune candidat. Et cependant l'impression capitale, décisive, qui doit avoir imprimé son cachet à sa vie entière, n'empêche pas, vers la fin de la même année, alors donc qu'elle est le plus vive, n'empêche pas le jeune homme de se laisser consacrer *à la légère, comme tant d'autres*. Vinet, évidemment, n'en était pas encore à prendre les questions religieuses

au tragique. En 1820, juste une année environ après cette admonestation mémorable, Vinet déclare que, s'il diffère d'entrer dans la vie pratique, c'est jusqu'à ce que les années l'y aient rendu propre, jusqu'à ce qu'elles lui aient communiqué tout ce qu'il faut pour exercer le ministère *avec indépendance* (*Let.*, I, 17). Elle demeure donc l'idéal de rigueur cette précieuse indépendance d'esprit dont la fameuse épître devait lui avoir à tout jamais fait perdre le goût ! — Ne nous en étonnons pas trop ; M. F. Chavannes, toujours dans sa première notice, a soin de nous avertir que ces événements sont antérieurs à la conversion de Vinet. Voyons donc si, après s'être converti, il serait devenu un autoritaire incurable, à tout jamais inféodé au terrible doyen. Déjà, en 1831, le point de vue autoritaire exclusivement objectif de son vénérable professeur, fait sourire Vinet. Parlant à Monnard du travail théologique qui s'accomplit en lui, Vinet glisse en parenthèse une innocente malice à l'adresse du célèbre doyen « pardon, M. Curtat, j'ai *dit mes doctrines*, au pluriel » (*Epis.*, 12, 186). Dix ans plus tôt, en 1820, Vinet avait écrit à son ami Leresche : « Quoique naturellement faible, tout mon cœur se soulève à l'idée d'être dominé surtout par l'autorité ecclésiastique qui a partout, et chez nous comme ailleurs, quelque chose d'exclusif et d'intolérant. » Et Vinet s'exprime ainsi encore du vivant de son père, un peu plus d'une année après la fameuse lettre ! Décidément la leçon n'avait pas profité. Le jeune homme n'avait pas su y découvrir ce sens profond dont on nous a parlé. Même sous l'aile paternelle, il n'était pas ce caractère effacé, soumis, qu'on nous dit. Comment en serions-nous surpris ? Vinet nous apprend lui-même que la forte éducation que son père lui donnait visait à tremper son caractère. « Sans la nullité des études académiques, dit-il, l'esprit libre et pensant de mon sage père m'aurait imprimé l'esprit d'indépendance... Il m'encourageait de son courage, il communiquait à mon caractère naturellement faible quelque chose de la virilité du sien » (*Let.*, I, p. 17-78 ; *Ep.*, 601, 1861). Aussi, loin d'avoir été écrasé par son père, Vinet constate-t-il, en 1830, qu'il était dans sa première jeunesse « d'une vivacité et d'une pétulance dans la discussion, que mille expériences qu'il avait faites ne l'avaient pas dompté (*Let.*, I, 212). » M. Chavannes aurait donc fait mourir Vinet intellectuellement, avant même qu'il eût eu le temps de naître. — Dira-t-on peut-être que l'influence du doyen ne se fit sentir que vers la fin de la carrière de Vinet ? Examinons cette dernière hypothèse, ou mieux, renversons-la d'un mot. Nous sommes en 1844. L'Eglise du doyen Curtat et de Vinet père a subi une révolution radicale : la confession de foi helvétique est abolie depuis 1839 ; l'établissement officiel ne professant plus aucune doctrine est livré à toutes les entreprises du sens individuel. Voilà Vinet bien délié d'un engagement qu'il aurait pris envers son père et le doyen Curtat et qui, selon M. Chavannes, l'aurait toute sa vie poursuivi comme un cauchemar. Il le voudrait qu'il ne pourrait plus faire ce qu'on lui aurait jadis imposé. « Sur plusieurs sujets qui sont tenus pour importants, écrit Vinet, qui le sont peut-être, je ne puis pas parler comme l'Eglise, il est vrai que je n'y suis pas obligé. » Voilà certes un homme qui se sent émancipé, qui possède le

précieux sentiment de sa liberté. Que fait notre penseur ? Il donne sa démission ! Son scrupule tient à l'existence d'une confession de foi tacite, implicite, bien que non officielle. Appelé à diriger des exercices de catéchisation, il devrait exposer une dogmatique « plus serrée que celle des savants et ne comportant aucune innovation ; ce qui m'expose à dire ou à laisser dire des choses que je ne crois pas. » En dépit des enseignements du doyen Curtat et de la fameuse lettre de son père, Vinet est donc émancipé, il le proclame. Il pousse même la délicatesse jusqu'à donner sa démission de professeur de théologie, dans le sein d'une Eglise sans doctrine officielle, où chacun a le droit d'enseigner ce qu'il veut, simplement pour ne pas laisser croire qu'il se donne les airs de partager les idées qui n'y règnent que tacitement. Est-ce là l'attitude d'un homme qui n'aurait jamais secoué le joug autoritaire qu'on lui aurait fait porter dans sa jeunesse ? — Peut-être trouvera-t-on que nous nous sommes attardé trop longtemps autour de cette idée de M. F. Chavannes, qui ne manque certes pas d'originalité ; mais il importait de ne pas laisser accréditer cette légende nous présentant l'apôtre de l'individualisme chrétien comme un véritable esclave, un fils craignant la férule jusque sous ses cheveux blancs, et n'ayant jamais secoué le joug de son père et du doyen Curtat. Vinet a dit expressément le contraire. Et cependant dans cette légende (Strauss aurait dit dans ce mythe philosophique) il y a comme toujours un prétexte vrai qui lui a servi de point de départ. M. F. Chavannes n'a pas donné la bonne explication, mais il y a bien un fait incontestable sur lequel nous aurons à revenir après avoir terminé la seconde partie de notre étude : l'exposition du développement religieux et théologique de Vinet.

Sa vie religieuse et intellectuelle est marquée par trois grandes époques : pendant la première période, la plus courte, il se montre hostile au Réveil ; pendant la seconde, il est séduit, fasciné par lui ; dans la troisième, Vinet, qui s'est reconquis lui-même, devient l'initiateur d'une nouvelle théologie. Ce qu'il y a de particulièrement intéressant à remarquer, c'est que, dans la toute première phase de la première période, dès l'entrée dans la carrière, notre auteur se montre déjà en germe tel que nous le verrons sur le soir, en pleine et entière possession de son talent. Nous lisons en effet, dans une lettre du 24 juillet 1818, ces paroles significatives : « Je dois l'avouer, en même temps que je vois avec plaisir mes idées se développer par l'étude, je sens avec chagrin que bien des notions se brouillent et se combattent, et sur beaucoup d'objets je suis exposé au plus pénible septicisme. A vrai dire, j'en souffre plus que je ne m'en alarme... Peut-être tout comme il y a un âge pour le tumulte naissant des passions, il y a une époque pour le bouillonnement des idées et des doctrines. L'âme a son enfance tout comme les sens. Après avoir dormi longtemps sur l'oreiller tranquille des préjugés ou des *opinions faites*, il faut bien qu'on s'éveille et qu'on discute. Est-ce un mal ? Je ne puis le croire. Si cet examen nouveau renverse bien des idoles, il conserve nos anciens hommages à de justes divinités ; il nous les fait aimer davantage, il prévient l'indifférence où aurait pu nous entraîner une paresseuse et lâche confiance. Peut-être il

en est des vérités qui nous ont été imposées comme d'une épouse que nous n'avons pas choisie. S'il en est de sacrées qui puissent courir quelque danger dans ce conflit nouveau, *le sentiment les garantit et les conserve.* Je suis bien aise, monsieur, de pouvoir vous dire qu'il y en a pour moi plusieurs qui n'ont rien à craindre de la discussion, *parce qu'elles se sont réfugiées dans mon cœur.* Telles sont la religion et l'amour de la patrie. Et pourquoi me faudrait-il les appuyer du raisonnement ? Si Dieu les a placées dans mon cœur comme dans un asile vénérable où il veut les défendre contre moi-même, n'y aurait-il pas une grave inconséquence *à les attaquer, tout comme à les étayer d'appuis étrangers? Ne faut-il pas, en beaucoup de cas, se fier au sentiment comme à la raison?* » (*Epis.*, 10, 1861). — Tout le Vinet des plus belles années est déjà là ! On voit poindre spontanément, mais non sans quelque surprise, cette mystique religieuse avec les méthodes dont Vinet sera plus tard l'ardent champion. Le sentiment est le siège de la religion, il faut se fier au sentiment autant qu'à la raison; il est des vérités qui, ayant leur valeur intrinsèque, se recommandent d'elles-mêmes ; dès que la pensée du jeune homme s'éveille, son cœur s'ouvre pour donner asile à ces vérités sacrées, que Dieu lui-même se charge d'y placer; il serait également téméraire de prétendre les attaquer et les étayer par des appuis étrangers. Ces déclarations sont d'autant plus caractéristiques qu'elles datent d'une période que Vinet déclare avoir été la moins sérieuse de sa vie. Il paraît avoir été conduit à considérer ainsi la religion spontanément, par un simple effet de l'éducation qui aurait développé en lui un cœur éminemment moral, naturellement religieux, j'ai presque dit chrétien. Quatre ans plus tard, Vinet nous apprend les effets qu'ont produits les discussions religieuses sur son âme « imbue dès l'enfance d'une religion douce et tendre. » Il y a perdu une partie de ce sentiment qui le rendait si heureux. « Mon esprit a été douloureusement frappé de ces querelles, et tandis qu'auparavant je me faisais des idées religieuses un tranquille paradis où j'aimais à me retirer, j'y vois un champ de guerre où l'on me dispute mes sentiments, où l'on veut régler ma piété et me prescrire impérieusement des émotions que mon cœur éprouvait sans effort. Il me semblait autrefois que Dieu était à moi, je voyais en lui un ami particulier, intime, aujourd'hui toute la théologie polémique vient se placer entre lui et moi » (*Epis.*, 10, 1861; *Let.*, I, 29). — On comprend que Vinet étant animé de ces dispositions qu'entretient une religion avant tout pratique, morale et religieuse, son premier choc avec la tendance la plus dogmatique du Réveil avait été violent. Blessé par l'intellectualisme, le jeune professeur, généralisant, repousse les doctrines nouvelles comme un « curieux mélange d'humilité et d'orgueil. » Ce premier conflit est d'autant plus remarquable qu'il eut lieu entre ce qu'on pourrait appeler l'homme naturel chez Vinet et les représentants de l'ultra-calvinisme (*Lettre aux jeunes ministres,* 1821). C'est en effet seulement de 1823 qu'il fait dater sa première conversion. « Depuis un certain temps, et encore plus depuis ma maladie, écrit-il le 19 décembre, je suis devenu plus sérieux. » C'est bien première conversion qu'il faut

dire, parce qu'elle eut un caractère exclusivement religieux, moral, fort peu dogmatique. On peut en juger par une pièce de vers que Vinet dicta alors à un de ses amis pour conserver le souvenir de cet événement. On cherche en vain la moindre trace des idées favorites du Réveil dans ces strophes qui renferment cependant la promesse d'une entière consécration à Dieu. Non seulement cette conversion ne fut pas dogmatique, mais elle paraît avoir été préparée par le plus grand développement que prit alors cet élément mystique dont nous venons de constater la présence déjà chez l'homme naturel. C'est en effet cette même année, le 27 avril 1823, que Vinet écrivait au *Journal de la morale chrétienne* une lettre remarquable, dans laquelle il présente l'union essentielle du dogme et de la morale comme le trait caractéristique du christianisme. La morale et le dogme ne sont à ses yeux qu'une seule et même chose, un seul et même fait considéré de deux points de vue. « Il est également impossible, dit-il, de croire sans pratiquer et de pratiquer sans croire. » Ce qui prouve bien que Vinet se convertit à la vie religieuse du Réveil, sans en accepter la dogmatique qu'il ignorait encore, c'est que, en 1822, il délivre à de Wette un certificat « d'orthodoxie pure et nette. » — Vinet, évidemment, n'était pas au clair sur ce qu'on entendait par orthodoxie dans le Réveil ; s'il eût accepté à cette époque soit la dogmatique des Genevois convertis par les Ecossais, soit celle du public religieux en général, il n'eût pas employé, en parlant du célèbre critique, un langage particulièrement compromettant pour l'un et pour l'autre. Au surplus, dans la même lettre où il annonce sa conversion à son ami Leresche, Vinet marque bien le point jusqu'où il s'est avancé : « Je vois une ferveur, une sensibilité qui me charme, une religion en action, en application, qui me gagne ; *mais un regard porté plus avant me fait apercevoir de singulières illusions, une raideur systématique et exclusive, et souvent une logique très défectueuse.* » Vinet est attiré par le côté pratique et religieux du mouvement, mais il signale de bonne heure les dangers du dogmatisme exclusif devant lequel il n'entend pas abdiquer. Par contre, avec quel enthousiasme sans réserve notre jeune penseur parle d'un homme animé d'un tout autre esprit, de l'Ecossais Erskine, dont il vient de lire les *Réflexions sur l'évidence intrinsèque du christianisme.* « Quelle sincérité, quelle conviction, quelle vraie chaleur ! Quels aperçus nouveaux et intéressants ! Si je ne haïssais par principe ces expressions : « Je suis » d'Apollos ou de Céphas, » je me laisserais aller volontiers à dire : je suis d'Erskine. » Jamais enthousiasme ne fut mieux à sa place : c'est Vinet admirant du Vinet avant Vinet. L'auteur écossais s'est borné à exprimer avec chaleur et foi le point de vue que son émule développa plus tard avec toute les ressources du talent et du génie. — Quand eut lieu la seconde conversion de Vinet ? C'est-à-dire, quand et comment, après avoir adopté la religion du Réveil, en adopte-t-il plus ou moins la théologie ? Il est impossible de fixer une date précise. L'évolution fut lente, successive et pénible, et d'autant plus insensible, que, dans cette phase de son développement, Vinet ne paraît pas encore soupçonner la distinction fondamentale entre la religion et la dogmatique, entre la foi et la

théologie. Cependant, à sa manière d'apprécier les hommes et les choses, on voit les pas qu'il fait dans la direction du piétisme, alors en ascendant soit autour de lui à Bâle, soit dans la Suisse française, sans arriver toutefois à l'accepter d'une manière complète et sans réserve. A peine arrivé à Bâle, le 7 septembre 1817, Vinet se livre à une appréciation assez leste des piétistes, dont la bonne ville est remplie, et « qu'on reconnaît à vingt pas. Ces piétistes ont dans leur chambre un crucifix en bois ; là, dans leurs moments d'extase, ils se prosternent et méditent sur la grâce efficace. Tout cela est fort bien ; mais si jamais j'avais un pouvoir quelconque, moral ou extérieur (!!), je n'épargnerais rien pour dissiper cette secte, ces orgueilleux qui trouvent au-dessous d'eux d'être chrétiens simplement, et qui ne parviennent qu'à se remplir la tête de faux mysticismes, et à détourner de la religion du Christ ceux qui sont disposés à y chercher une nourriture saine et solide, qu'elle nous donne en abondance » (Rambert, p. 39). En 1820, il n'habille pas moins bien, « certains fous ambulants, connus sous le nom de méthodistes, et tous citoyens de notre bonne Suisse, qui devient un nid de sectes, grâce à l'influence de l'Angleterre. » — Les reproches que Vinet adresse aux convertisseurs sont caractéristiques : ils se donnent beaucoup de peine pour amener les gens à leurs vues, tout en proclamant que la régénération est une opération purement divine qu'on n'accélère et qu'on n'empêche par aucun effort..., que les hommes qui ont vécu avant Jésus-Christ sont tous exclus du salut, parce qu'ils n'ont pas exercé leurs vertus sous l'influence de la révélation (qui ne leur avait pas été manifestée) ; qu'outre le poids de leurs péchés proprement dits, ils ont le poids de leurs vertus, qui étaient *toutes* des vices ; que Bourdaloue, Saurin, etc., n'ont pas connu la fin du christianisme ; que ces gens-là ont eu la bonhomie de prêcher la morale, et qu'il ne faut jamais prêcher que le dogme ; que, du reste, il faut pour être chrétien abjurer entièrement la raison, l'intelligence et le bon sens (je cite leurs propres paroles, qui ont fait dire à quelqu'un : « Je voudrais savoir *par où* ils croient ») ; que les sciences humaines et l'art de bien dire doivent être repoussés par tout bon ecclésiastique, et qu'il (*sic*) doit se borner à une certaine *science du cœur* qu'ils ont inventée. » On le voit, ce n'est pas à l'Evangile que Vinet s'en prend, mais aux raisonnements les plus risqués que les hommes ont jugé bon de faire à son occasion. Dès le début, notre auteur n'a pas mal saisi les travers de ce calvinisme, plutôt syllogistique et populaire que religieux, que nous avons vu depuis lors s'étaler avec complaisance et qui a dit son dernier mot dans le darbysme. « Je ne finirais pas si je voulais te narrer toutes leurs sottises, » poursuit Vinet. Et après avoir cité le cas d'une de leurs conversions subites, il termine par ce vœu : « Dieu veuille que ce mysticisme ne gagne pas chez nous ! » — Vient ensuite, le 6 mars 1821, le tour de la maison des missions de Bâle, dont le but est sans contredit des plus beaux. Mais « on peut bien appeler fanatisme et intolérance l'importance exclusive qu'ils assignent à cet institut. D'ailleurs, la grande connexité de l'institut avec nos piétistes ne me fait pas bien augurer de la doctrine ; ce sont des gens toujours furieux contre la *raison*, toujours prêchant la foi aveugle,

la soumission subite ; je ne veux rien de tout cela dans ma religion, la loi du Christ est une loi de lumière, et les apôtres n'étaient pas des piétistes » (*ib.*, 75). Vinet cependant avait, en 1817, terminé une de ses plus fortes tirades contre le piétisme par cette réserve : « Ces piétistes ont aussi du bon, je reviendrai là-dessus. » Après sa conversion, en 1823, Vinet revient en effet sur le sujet. Et ce qu'il trouve de bon chez les piétistes, c'est justement la vie chrétienne, subsistant en dépit des travers qu'il a relevés, cette vie chrétienne, immédiate, spontanée et non réfléchie qui faisait le fond de sa religion à lui. Dans la lettre de 1823, où il annonce à un ami qu'il est devenu plus sérieux, Vinet distingue déjà entre le piétisme bâlois, plus modéré, plus serein, plus calme, du moins dans ses manifestations, et le piétisme de la Suisse française, qui va tout exagérant, grâce à l'influence des scolastiques anglais qui sont venus le rendre sombre, raide et raisonneur. Vinet est allé visiter l'institut de Bâle. Il en déclare les doctrines évangéliques, bien qu'elles ne soient pas exemptes de quelques exagérations dans les principes et de quelque exaltation dans la doctrine qui s'expliquent fort aisément. Et après avoir fait une description sympathique du culte du soir auquel il a assisté, le correspondant termine en disant : « Tout est paisible, solennel, simple comme l'Evangile; c'est un tableau digne de la primitive Eglise, et les solennités catholiques sont, sans doute, petites auprès de cette magnificence qui vient toute de l'âme. » — Nous allons trouver dans l'attitude que Vinet prend à l'égard de de Wette, justement la contre-partie de ce qu'il dit à l'occasion des piétistes. A mesure qu'il se rapproche de ceux-ci il s'éloigne du critique redouté qu'ils dénoncent. En 1823, avant l'arrivée du théologien allemand, Vinet se fait le colporteur des bruits malveillants qui courent sur le compte de de Wette, sur un ton un peu ironique, il est vrai, à l'adresse des bons bourgeois de la ville universitaire par trop alarmés. Le professeur allemand n'est pas toujours sérieux; il prêche deux doctrines, l'une à l'usage du grand public, l'autre, plus libre, pour les seuls initiés. Bref, il ne s'agit de rien moins que de la venue de l'antéchrist, « s'il faut en croire les coupeurs de bois, causant dogmatique dans les rues de la ville. » De Wette n'est pas plus tôt arrivé que Vinet suit ses leçons pendant six mois, après quoi il le proclame orthodoxe et traduit en français un de ses discours. La traduction de la morale du professeur allemand était déjà commencée, lorsque Vinet éprouva des scrupules qui l'obligèrent à renoncer à ce projet. Nous sommes en avril 1823; nous touchons au moment de la conversion de Vinet. L'incident de la traduction de la morale paraît avoir provoqué, non pas une rupture, mais une certaine réserve dans les relations entre les deux professeurs. Au plus fort du zèle du premier amour, Vinet n'aurait pas éprouvé le besoin de se rapprocher de de Wette, si même la connaissance un peu plus attentive de l'homme et de ses tendances ne l'effraya pas. — Une lettre de 1825 nous montre le chemin parcouru par Vinet; il est revenu en arrière ; il est manifeste qu'il se ravise pour prendre décidément le parti des piétistes contre le grand critique profondément chrétien. Vinet déplore la nomination de Hagenbach comme professeur à

Bâle, parce qu'il représente la même tendance que de Wette. « A mon avis et humainement parlant, c'est une chose mal pensée que de donner pour pendant à un néologue un autre néologue. M. Hagenbach n'est que l'écho de de Wette; mais s'il y a des différences entre eux, elles sont toutes à l'avantage du dernier. En quoi ils se ressemblent, c'est dans la tendance négative de leur enseignement; ils démolissent à merveille; personne ne s'aperçoit qu'ils *édifient*. S'ils visent à la gloire, c'est encore un mauvais calcul : rien ne reste de ces démolisseurs de doctrines; l'humanité veut qu'on lui donne à croire; elle ne dresse point d'autels durables à ceux qui ne lui ont appris qu'à douter. Triste métier que celui de gratter des monuments vénérables qui ont résisté à la sape de tant d'ennemis et à celle du temps! Ce que nous voyons décidément, c'est que les jeunes théologiens, formés à cette école, ne seront jamais des *pasteurs*, quoi qu'on puisse leur en donner le titre : le zèle et l'amour leur manquent; cela se touche du doigt. Je plains de Wette d'en être encore là, car il vaut mieux que ses doctrines, si vagues, si incohérentes; mais la plupart de ses disciples n'ont pas l'antidote que lui fournit son caractère. Mais à lui, comme à eux manque le γνῶθι σεαυτον. » — Cette lettre est importante pour bien saisir le développement de Vinet. Le grand critique n'est plus l'homme à l'orthodoxie « pure et nette » de 1822. Que renverse-t-il donc, cet infatigable démolisseur? Quelques idées courantes sur les livres de l'Ancien ou du Nouveau Testament, tout au plus des doctrines qui ne sont que des conceptions humaines, toujours revisables de la vérité chrétienne. C'est que Vinet a beaucoup changé, lui aussi; il s'est engagé profondément dans les eaux du piétisme. Vinet a trouvé son chemin de Damas, non pas comme en 1823, pour ce qui est de la vie morale et religieuse du Réveil, mais aussi quant à la dogmatique, si tant est qu'il aperçoive une distinction entre les deux. En tout cas, il proclame l'Evangile solidaire des idées courantes de la théologie en fait de doctrine et de critique. Cette sortie de notre auteur contre le pauvre de Wette est d'autant plus caractéristique que celui-ci était déjà en train de se réconcilier avec les piétistes bâlois dont il portait déjà l'opprobre. Dans cette même année, des adversaires de la religion dirigent une attaque contre de Wette et contre l'université de Bâle en général, repaire de « fanatisme et de bigotisme. » C'est Vinet lui-même qui, dans une lettre du 17 novembre 1829, nous révèle cette circonstance servant d'étrange commentaire à sa lettre, à lui, où il dénonce la funeste tendance des néologues (*Epi.*, 34, 1861). Nous nous sommes laissé dire que, à cette date ou plus tard, je ne sais, Vinet, de peur de nuire à sa propre influence, n'aurait pas osé avouer de Wette dans la mesure où il pouvait et devait le faire. Il ne saurait être question de garantir la justesse de cette appréciation, bien qu'elle nous vienne d'une personne fort au courant de tout ce qui concerne le monde religieux et théologique de cette ville. Nous n'en signalons pas moins cette opinion plus ou moins autorisée, bien qu'elle soit de nature à jeter une certaine ombre sur le caractère de l'éloquent auteur de la *Manifestation* des convictions religieuses. Ce serait être infidèle à son esprit, ne pas lui rendre l'hom

mage auquel il a droit, que de commettre à son égard la faute relevée par lui-même chez tous les biographes qui rapportent exclusivement le bien qu'il y a à dire sur leurs héros. Un dernier mot de 1835, écrit à l'occasion d'un faux bruit, montre le cas que Vinet ne cessa de faire de son collègue : « Je vois avec regret le départ de de Wette, que je respecte et que j'aime. » — Quoi qu'il en soit, au milieu de ces oscillations inévitables, de ces mouvements tour à tour en avant et en arrière, Vinet aime la vérité avant tout, aussi ne cesse-t-il d'aller en se développant sans cesse, en même temps qu'il prend toujours plus possession de lui-même. Au moment où il critiquait de Wette, il ne se doutait guère que dans quelques années il allait devenir à son tour un des plus avancés parmi les démolisseurs de doctrines. Il fera mieux que gratter des monuments vénérables qui ont résisté à la sape de tant de démolisseurs et à celle du temps : il proclamera avec éclat une conception nouvelle du christianisme appelée à les renverser de fond en comble. Il est fort probable que de Wette aura contribué à hâter chez Vinet la maturité religieuse et théologique, mais nous ne pouvons dire précisément en quelle mesure. Nous savons seulement que ce fut le célèbre critique qui révéla l'exégèse au jeune Vaudois. Nous avons éprouvé exactement la même impression en suivant les cours de Néander. Rien de plus vivifiant que les leçons de ces grands théologiens allemands qui savent être objectifs, impartiaux en expliquant un livre de l'Ecriture, sans traîner avec eux tout un bagage philologique, critique, obstruant les abords du sanctuaire, et en se rappelant que l'exégèse est la mère de la dogmatique et non une servante à tout faire. « Les leçons de de Wette m'ont fait un grand plaisir. Il me semblait que pour la première fois je faisais de l'exégèse. Nous avons lu, dans l'original, l'épître aux Galates et celle aux Romains. Doctrine pure et ferme, critique judicieuse et réservée, vues belles et profondes, talent de faire saisir la suite des passages et l'ensemble de l'écrit, exposition précise et méthodique : voilà les mérites qui m'ont frappé dans les leçons de ce professeur, dont la probité littéraire et théologique est encore plus remarquable que le talent et l'érudition. » On peut se représenter difficilement l'influence que peut avoir exercée un tel enseignement sur un jeune Vaudois encore assez naïf en théologie pour prendre tout cela pour de l'orthodoxie. — Le lien principal entre ces deux hommes est que, tout en appartenant à des milieux fort différents, ils étaient, à bien des égards, deux esprits de la même famille. Aussi eurent-ils des rapports fréquents et assez intimes ; ils avaient des réunions familières appelées *cafés* d'où les conversations théologiques étaient loin d'être exclues. Nous voyons par une lettre de 1828 que Vinet a assisté à une des dernières leçons sur la religion, « parce que de Wette m'avait annoncé qu'il y réfuterait quelques principes que j'avais soutenus. » Vinet eut même le privilège de passer au moins une soirée avec le grand théologien allemand dont on a prétendu à tort qu'il était le représentant parmi nous. Mais c'était pendant les vacances. Schleiermacher était en train de détendre l'arc ; ne soupçonnant pas même la portée du grand esprit qui l'écoutait, il se borna à raconter des historiettes d'université, si bien que Vinet dut rentrer chez

lui médiocrement édifié. Toutefois, même alors qu'il nageait en plein dans les eaux du piétisme, Vinet, qui était plus entraîné par le mouvement qu'il ne le suivait réellement, savait fort bien distinguer sa propre attitude de celle des disciples de la stricte observance qui, lancés à corps perdu, ne songèrent jamais à se reconquérir eux-mêmes. Ainsi, après avoir dit de M. Grandpierre qu'il est un homme plein de talent et de foi, il a soin d'ajouter : Mais il y a des points sur lesquels nous ne sommes pas d'accord, des idées qu'il me paraît pousser trop loin sans preuves suffisantes. » M. Grandpierre demeura quelque temps en qualité de pensionnaire dans la famille de Vinet, mais, à la demande de celui-ci, il fallut se séparer par suite d'incompatibilité d'humeur religieuse, tout en restant, d'ailleurs, fort bons amis. Vinet fait une remarque non moins caractéristique lorsque, en 1828, il voit à Bâle un jeune ministre vaudois de beaucoup d'esprit et de piété : « C'est un bien bon garçon, une âme bien droite et un sujet distingué ; c'est peut-être de ma faute si je ne goûte pas tout ce qu'il paraît goûter..... » Nous ignorons si les points suspensifs sont de l'auteur lui-même ou des prudents éditeurs des *Lettres*. En tout cas la réserve s'explique à merveille, quand on sait qu'il s'agit de M. Pilet qui se rendait à Francfort comme pasteur, en attendant qu'il fût appelé en qualité de professeur par l'école de théologie de Genève qui allait bientôt être fondée. — Vinet, qui s'entendait si bien à première vue à prendre la mesure des hommes, savait se livrer sans réserve à ceux qui lui inspiraient une profonde sympathie. C'est ce qu'il a fait à l'égard de Stapfer qu'il a pu appeler son maître, parce qu'il a, plus que personne peut-être, contribué à mettre le jeune penseur vaudois en contact avec l'esprit allemand. Déjà en 1826, Vinet désigne le publiciste bernois « comme l'homme dont les écrits religieux ont exercé une si grande influence sur ma vie morale. » Voici un passage plus explicite encore : « Vos écrits, écrit-il à Stapfer, ont marqué dans ma vie ; ils ont, pour moi, jeté un nouveau jour sur ces vérités attendrissantes et sublimes que le Christ nous a révélées ; ils m'ont présenté dans le point de vue et sous les formes qui convenaient le mieux à ma tournure d'esprit, ces dogmes divins qui se saisissent d'autant mieux du cœur qu'ils provoquent avec plus d'empire l'assentiment de la raison. Les vues particulières de mon esprit se sont trouvées complétées et confirmées ; et dès lors j'ai mieux connu et j'ai davantage aimé celui qui représente et remplace pour nous le Dieu invisible, celui qui réalise tout ce qui fait la joie de la vie. » Le 10 du même mois, Vinet écrit encore : « Nous sommes arrivés aux mêmes résultats par l'emploi loyal des mêmes moyens, d'études sévères, du cercle desquelles nous n'avons exclu aucun des secours que nous offrait notre siècle, et d'épreuves plus instructives encore, auxquelles nous a soumis un Père juste et miséricordieux. » Pour se faire une idée de l'influence profonde, décisive, exercée sur Vinet par le théologien bernois, il faut savoir que celui-ci appartenait à l'ancienne école de Tubingue de Storr et de Steudel. M. Stapfer était un supranaturaliste, c'est-à-dire un de ces hommes estimant que la Bible est un code de doctrines révélées ; il avait, avec la science en plus, la même théologie que les piétistes français et suisses du Réveil. Seule-

ment, Stapfer était un supranaturaliste rationnel, c'est-à-dire qu'il croyait pouvoir justifier au moyen de la raison cette théologie que les piétistes français enseignaient aussi, tout en maudissant la raison. L'influence de Stapfer dut donc avoir pour effet de pousser toujours plus Vinet dans le sens de quelques-unes des doctrines du Réveil, puisqu'il ôtait les pierres de scandale que jetaient à plaisir dans son sentier les piétistes ignorants, estimant que, pour être orthodoxe, il était indispensable de faire peu de cas de l'intelligence. — Mais Stapfer n'était pas seulement un supranaturaliste rationnel; avant tout il relevait de Kant. Il donne donc à Vinet le remède à l'heure même où il lui inocule le mal ; au moment où il plonge toujours plus le jeune Vaudois dans les eaux du piétisme où tant d'autres ont fait naufrage, il lui tend une main secourable qui, à son jour et à son heure, permettra à son disciple de se dégager pour se reconquérir. Stapfer vint ainsi en aide aux deux Vinet ; à celui de 1823 comme à celui de 1818. Si c'est le plus ancien qui a fini par l'emporter, c'est grâce à la santé morale, à la vaillance religieuse qui n'a cessé de se maintenir, alors même que l'illustre Vaudois semblait être définitivement prisonnier de la scolastique et de l'intellectualisme. Du reste l'élève a fait précéder les œuvres de Stapfer d'une notice qui permet de mesurer l'influence que son maître a exercée sur lui. Si peu que l'on connaisse Vinet, il est aisé de voir qu'en faisant l'histoire du théologien bernois, il a écrit la sienne propre. Ces pages deviennent comme un commentaire, presque une pièce justificative, à l'appui de ce que dit Vinet dans les lettres que nous citions il n'y a qu'un instant. Peu importe de savoir lequel a posé du maître ou du disciple; il est certain, par exemple, que le tableau peint l'un aussi bien que l'autre, quand Vinet dit en parlant de Stapfer : « Sa modestie était aussi prompte qu'habile à découvrir en vous le côté, si étroit qu'il fût, par lequel vous lui étiez supérieur. Vous veniez pour l'interroger et c'était lui qui vous interrogeait, vous aviez beau vous faire petit, il était plus petit que vous. On a dit de lui (et ce mot peut le peindre) qu'en assistant à une de ses conversations, un étranger eût pu prendre ce savant homme pour l'ignorant le plus aimable et le plus spirituel » (XLV). — Si Vinet n'apprit pas à connaître Erskine par l'intermédiaire de Stapfer, il nous dit toutefois que celui-ci, à l'occasion de la *Raison pratique*, qui rétablit ce que renverse l'entendement, citait et recommandait l'ouvrage de l'écrivain écossais sur la foi. Nous savons que, déjà en 1818, alors qu'il n'était âgé que de vingt et un ans, Vinet, voyant les bases de la certitude lui échapper, en appelle à ces vérités morales qui s'imposent d'elles-mêmes, que l'on n'a ni à défendre ni à étayer par la raison. Stapfer lui-même, qui avait débuté par l'orthodoxie, après un séjour à Gœttingue, avait rapporté à Berne toutes les angoisses du doute, grâce à l'influence exercée sur lui par quelques rationalistes allemands (Michaelis, Eichhorn, Planck). Mais il ne s'en tint pas là. « Il comprit, dit Vinet, qu'il en est de la foi comme d'un trésor fermé par plusieurs serrures, qu'on ne saurait ouvrir avec une seule clef; l'âme fut appelée au conseil; elle apporta dans la discussion un élément nouveau; elle expliqua ce qu'elle seule peut expliquer ; elle lia dans l'esprit du jeune savant, des termes que, sans son secours, la

pensée n'eût jamais pu rapprocher. Ainsi fut reconquise, pour Stapfer, la foi de ses jeunes années ; il embrassa l'Evangile par toutes ses facultés à la fois. » M. Stapfer confessa toute sa vie la grande part qu'avait eue dans la solution de ses doutes l'illustre fondateur de la philosophie critique. C'est en lisant l'ouvrage de Kant sur la religion considérée dans les limites de la raison, que le jeune étudiant reconnut précisément les limites de la raison pure et de l'entendement, et la compétence irrécusable de la raison pratique et du sens moral dans les questions de cet ordre. Kant l'avait conduit jusque-là : il fit sans lui le reste de la route. Toute la philosophie de Kant, dont il se confessa jusqu'à la mort le disciple et l'admirateur, confirma pour lui l'impression qu'il avait reçue de ce premier ouvrage. Chrétienne à son insu, cette philosophie offrait à l'investigation religieuse un *criterium* analogue à celui auquel le Christ lui-même avait soumis ses enseignements, et du même coup elle mettait à néant la prétention de l'esprit humain à connaître les choses comme Dieu les connaît; l'homme, par elle, était réduit à une connaissance humaine. C'est à l'ombre de ces principes que s'abrita d'abord la foi de M. Stapfer; elle trouva dès lors dans une communication personnelle avec son objet même, dans l'expérience et dans l'application pratique, un asile plus sûr et plus inexpugnable. » — Dans une note qui en dit assez pour qui sait comprendre, Vinet s'excuse en quelque sorte de présenter ainsi le moralisme de Kant comme la propédeutique ou la préface du christianisme. Il avait oublié qu'en 1818, au début de sa carrière, il s'était placé sur le même terrain; il ne se doutait pas qu'après un moment d'éclipse, il y était revenu lui-même à l'heure où il écrivait (1844). Faisant allusion à la circonstance que Stapfer a écrit les articles sur Socrate et sur Kant (*Biographie Michaud*) exposant la pensée définitive de l'auteur sur les deux hommes dont les études combinées avaient enflammé, s'il est permis de parler ainsi, l'aurore de sa vie. « C'est un fait bien digne d'attention, dit Vinet, que cette espèce de nécessité qui, à quarante ans d'intervalle, ramène le même esprit vers les mêmes questions et l'attache par deux fois à la considération des deux plus mémorables efforts qu'ait jamais produits parmi les hommes ce besoin de la connaissance. Car c'est là le point de départ de Socrate et toute l'œuvre de Kant. Quelque différents qu'ils aient été l'un et l'autre à beaucoup d'égards, on ne peut s'empêcher de remarquer que le *nosce teipsum*, qui fut le résumé de la sagesse du premier, fut la clef de la philosophie du second, et que si l'un réduisait tout à la science des mœurs, l'autre fit de la conscience morale l'unique base de toute certitude en matière de métaphysique. » — L'accord est frappant, la coïncidence parfaite entre Vinet et Kant. La conscience morale, l'unique base de toute certitude métaphysique ! Mais c'est le Vinet de 1818 et celui de la troisième période. En croyant faire l'histoire de Stapfer l'écrivain vaudois a fait la sienne propre. N'oublions pas néanmoins que nous ne sommes encore que dans la seconde grande phase de son développement : en appelant à son aide la logique formelle et le moralisme de Kant, il s'imagine arriver à faire l'apologie de la petite théologie supranaturaliste du piétisme, qu'il prend pour l'expression définitive de la pensée

chrétienne, plus encore pour la formule adéquate de l'Evangile primitif. Nous avons un monument curieux, hybride et composite de la pensée de notre auteur dans cette phase de son développement : je veux parler de ses premiers *Discours* publiés en 1831. « Ils sont adressés à cette classe d'hommes cultivés, qui luttent péniblement, ou contre leur propre cœur que le sérieux du christianisme effraye, ou contre cette prévention trop générale, que le christianisme, si nécessaire, si beau, si consolant, ne saurait se justifier aux yeux de la raison. » Le but que le penseur a en vue impose le choix des moyens. Bien loin de diminuer quelque chose du sérieux de l'Evangile, il aura recours, à la dialectique, au raisonnement, pour le faire accepter par ceux qui hésitent encore. Ce rôle de la raison est considérable, car, outre qu'elle est appelée à donner des preuves historiques de la révélation, elle est autorisée à en faire sentir le besoin et à développer la convenance de cette révélation avec l'immuable nature du cœur humain. » D'après Vinet, Dieu est tenu de fournir à l'homme des moyens rationnels pour le convaincre de la vérité de la religion. « Car, puisqu'il a voulu que l'homme fût sauvé par la connaissance, il s'engageait par là même à lui fournir les moyens de connaître.... Il faut savoir si la religion est vraie, si elle est nécessaire » (*Préface* de la première édit., p. 14, 19). — Les moyens pour convaincre de la vérité du christianisme sont ceux qu'avance l'apologétique ordinaire du supranaturalisme vulgaire. « Les uns seront amenés au christianisme par des arguments historiques ou extérieurs; ils se prouveront la vérité de la Bible comme on se prouve la vérité de toute histoire; ils s'assureront que les livres qui la composent sont bien du temps et des auteurs auxquels on les rapporte ; cela posé, ils confronteront les prophéties renfermées dans ces anciens documents avec les événements qui sont arrivés dix siècles plus tard ; ils s'assureront de la réalité des faits miraculeux rapportés dans ces livres et en concluront l'intervention nécessaire de la puissance divine qui, seule, disposant des forces de la nature, a pu seule aussi en interrompre et en modifier l'action. » Pour tout dire en un mot il faudra avoir résolu les longs et interminables problèmes que soulève la critique, ou avoir confiance aux solutions de son pasteur qui doit avoir fait un cours complet d'introduction générale et spéciale aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Que devient la foi dans ce système? Vinet s'en explique dans un discours spécial. Il prétend établir la proposition suivante : « Les religions humaines et la religion de Jésus-Christ sont, sur les principes de la foi, dans la vérité philosophique, avec cette entière différence qu'il n'y a dans les premières qu'un faible et inutile commencement de vérité, et que, dans la seule religion de Jésus-Christ, se trouve la vérité dans toute sa plénitude et dans toute son énergie. » Nous voilà bien avertis : la foi chrétienne est dans la vérité philosophique, elle ne diffère pas dans son espèce de celle des religions païennes, seulement elle va un peu plus loin, elle admet plus de vérités que n'en admettent les religions païennes. La foi est cette faculté intellectuelle qui supplée à la vue physique et aux preuves; c'est une conviction, une confiance; c'est la foi que le philosophe Jacobi opposait aux prétentions de ces confrères qui prétendaient tout démontrer et tout prouver; c'est la

faculté qui nous fait voir et percevoir les réalités du monde invisible. Le chrétien croit comme ont fait Léonidas, Brutus, Christophe Colomb, et ces hommes de l'Ancien Testament dont nous parle l'épître aux Hébreux, et non pas la foi de l'apôtre saint Paul qui introduit dans la communion de la vie du Christ. — La foi de Vinet à cette époque consiste à recevoir dans le cœur des choses propres à le changer. L'énumération de ces choses qu'il s'agit de recevoir par le cœur pour être sauvé n'est pas moins caractéristique. Nous savons que pour notre auteur, à cette date, la religion est une connaissance, et même un ensemble de connaissances, un système. La foi objective ne sera donc autre chose que la créance aux dogmes chrétiens, enseignés par les théologiens. Ce que le christianisme enseigne, « ce qui fait le fond de sa doctrine, ce sont des choses qui confondent la raison, vers lesquelles la raison n'a point de route, point d'accès; il prêche un Dieu en terre, un Dieu homme, un Dieu pauvre, un Dieu crucifié; il prêche la substitution de l'innocent au coupable, un rachat, un sacrifice; il prêche la nouvelle naissance, sans laquelle l'homme ne saurait être sauvé; il prêche une vocation générale, une élection exclusive; je ne vous adoucis point ces enseignements; je vous les livre dans leur nudité; je ne cherche point à les justifier. » On peut dire que Vinet emporté par son zèle piétiste et sans connaissance, se montre ici plutôt ultra-orthodoxe. Jamais l'orthodoxie, du moins celle des réformés, n'a parlé « d'un Dieu crucifié. » Vinet dépasse également les idées du seizième siècle quand il présente comme adéquate à la révélation, la Bible censée contenir tous ces dogmes comme autant d'articles d'un code. — Ces *Discours* ne sont pas moins remarquables par le jour qu'ils jettent sur l'état d'esprit de Vinet à cette époque. Nous trouvons quelques précieuses indications sur ce sujet dans une lettre qu'il écrit à Monnard (1831), en lui annonçant l'envoi de son volume. « Je ne veux du rationalisme, dit-il, ni à faible ni à forte dose, parce qu'une fois que je me soumets, je ne disputerai pas à Dieu quelques bribes de mes philosophèmes confus et que le rationalisme, à le prendre dans son principe, est parfaitement identique au déisme dont je ne veux point. » Illusion naïve qui ne se comprend que quand on n'a pas étudié les choses dont on parle ! Comme elle justifie les assertions de Vinet déclarant à tout propos qu'il a fait à Lausanne de déplorables études théologiques ! Jamais il n'a pris le rationalisme à plus forte dose : il nage en plein dans les eaux de cet intellectualisme contre lequel il réagira plus tard avec tant de force. Seulement Vinet fait du rationalisme en faveur de de l'orthodoxie ou mieux, et c'est de là que vient son illusion, en faveur de cette dogmatique du vieux supranaturalisme, devenue celle du Réveil, et indispensablement liée, à son sens, à la vie chrétienne qui, au fond, est seule à l'attirer. « Mais, poursuit-il, si je veux le christianisme conséquent, je le veux conséquent dans toutes les directions; je veux aussi que, dans ce plan d'unité objective, il soit subjectivement individuel. Je préfère la largeur et la liberté de Manuel au corselet de force que XX (Malan) fait endosser à ses partisans. » Vinet ne diffère pas autant qu'il se l'imagine du pasteur du *Pré-Béni* puisqu'il adopte, à cette date, la doctrine la plus caractéristique du docteur ultra-calviniste, « une élection

exclusive» (p. 40). La part que notre auteur fait à la subjectivité est des plus exigües, quand on se rappelle qu'il n'admet qu'un usage exclusivement *formel* de la raison : le subjectivisme se réduit, pour chacun, à accepter le gros bloc informe, hétéroclite de la théologie du Réveil, en le prenant, qu'on nous passe cette expression, par le bout qui paraîtra le rendre le moins lourd, le moins encombrant. Ne l'oublions pas en effet, le christianisme forme alors pour Vinet, « une grande unité objective » à laquelle il ne saurait être question de rien modifier. Mais d'où vient-il ce christianisme ? Pourquoi serait-il interdit d'y rien changer? serait-il peut-être descendu du ciel comme un aérolithe? Au fond, sans qu'il s'en doute, c'est bien là à cette heure, la pensée inconsciente chez Vinet. — La distinction entre la théologie et la religion n'existe pas à ses yeux; il n'a pas saisi la haute portée de la fameuse brochure de Bost, déjà publiée (*Christianisme et Théologie*), bien qu'il l'ait louée et qu'il se sente un faible marqué pour l'esprit indiscipliné qui l'a composée. Vinet ne soupçonne pas l'existence de la théologie biblique ; l'histoire des dogmes existe encore moins à ses yeux. Il ne lui vient pas à l'esprit de se demander si ces doctrines, qu'il faut, dit-on, accepter sans réserve pour être sauvé, n'ont pas fait leur apparition à une date connue dans le cours des siècles. C'est sur cette confusion entre l'Evangile et les conceptions que les hommes ont essayé d'en donner, que repose le discours ayant pour titre les « *Mystères du christianisme.* » Chacun des mystères, dit-il, que vous tentez d'arracher du système de la religion emporterait avec lui quelqu'une des vérités qui intéressent directement votre régénération et votre salut. Acceptez donc ces mystères non comme des vérités qui vous peuvent sauver, mais comme les dépendances nécessaires de l'œuvre miséricordieuse de l'amour à votre égard. Il y a confusion manifeste entre les mystères incontestables, qui sont dans la nature même des choses, et ceux que l'esprit humain fait arbitrairement surgir, lorsqu'il essaie de réfléchir sur les vérités les plus simples, au moyen d'une philosophie défectueuse. Quand le dogmaticien se trouve en face d'un abîme, de deux vérités opposées, qu'il a forcées de se contredire, il crie au mystère et réclame respect et soumission, en faveur de difficultés qu'il a fabriquées lui-même comme si elles venaient de Dieu. Ces mystères-là ne sont pas indispensables au salut ; ce n'est pas grâce à eux mais malgré eux que la piété et la vie se conservent, se propagent : il n'y a entre les deux aucune espèce de solidarité. Aussi, bien loin de s'incliner devant eux, suffit-il d'examiner d'où ils viennent pour les voir disparaître comme autant de nuages que la raison, plus ou moins chrétienne, a évoqués, faute d'avoir su se résigner à ignorer bien des choses. — Vinet ne se doute pas alors que l'ancienne théologie, par trop doctrinaire, abonde en mystères d'origine exclusivement humaine auxquels le besoin de systématiser les vérités évangéliques a donné naissance. Avec une naïveté vraiment étonnante chez un esprit de cette portée, il suppose que ses confrères, les prédicateurs du Réveil, se bornèrent à rééditer, ni plus ni moins, la vérité évangélique qui sauve, telle qu'elle est sortie brûlante et simple de la bouche même de Jésus et des apôtres, sans y avoir adjoint le moindre commentaire humain.

Cela nous explique comment Vinet peut réclamer rondement pour les mystères de la théologie une soumission absolue à laquelle les vérités évangéliques ont seules droit. « N'allez pas croire que le christianisme complaisant éliminera quelques idées pour se mettre d'accord avec le siècle, non, c'est de son inflexibilité qu'il est fort; il n'a pas besoin de rien céder pour être en harmonie avec tout ce qui est bon, légitime et vrai, car il en est lui-même le type accompli. *Il est le même aujourd'hui qu'au temps des réformateurs, qu'au temps des Pères de l'Eglise, qu'au temps des Apôtres et de Jésus-Christ.* » Et dire que le piétisme a pu à ce point défigurer notre Vinet, celui que nous admirons, que nous aimons! Voilà ce que c'est que d'être trop modeste! Ce génie religieux, auquel l'avenir appartient, s'est laissé pendant de longues années confisquer par les pâles revenants d'un passé qu'ils ne comprenaient même plus, tout en prétendant le restaurer. Ah! on comprend que tant d'hommes ne se dégagent jamais des liens de l'intellectualisme orthodoxe, lorsqu'on voit qu'une individualité de la valeur de Vinet a pu en demeurer si longtemps captif. Qu'on nous l'a donc rendu méconnaissable ce cœur jeune et généreux qu'enflammait au début de la carrière, le souffle d'une mystique native! Quel contraste frappant entre le Vinet de 1818 et celui de 1831! — La métamorphose est complète. Dans sa lettre à Monnard, le jeune homme de 21 ans déclare expressément que la vérité religieuse se recommande d'elle-même au sentiment, au cœur, à la conscience et que la raison ne saurait ni l'étayer, ni la renverser. L'épigraphe placée en tête de la seconde édition des *Discours* proclame exactement le contraire: « Ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment de cœur sont bienheureux et bien persuadés: mais pour ceux qui ne l'ont pas, nous ne pouvons la leur prouver que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur imprime lui-même dans le cœur, sans quoi la foi est inutile au salut. » Ce que le jeune innocent déclarait impraticable, l'homme d'âge mûr va l'entreprendre, et c'est le jeune homme de 21 ans qui a raison! Contraste étrange que l'on ne saurait trop remarquer: Vinet est plus religieux, plus orthodoxe même avant sa conversion que lorsqu'il s'est laissé prendre aux filets de l'intellectualisme supranaturaliste. Ah! Messieurs les rationalistes orthodoxes ce sont-là de vos coups! Et notez bien que personne autour de lui ne s'aperçoit de la transformation! La chose se conçoit sans peine: il avait suffisamment abdiqué, il était à tel point descendu que tout le monde le trouvait à son niveau. — Aussi comme on l'admire, ou si vous préférez comme on s'admire en lui! Les éloges arrivent à l'envi de tous les points de l'horizon. C'est d'abord son maître, le supranaturaliste Stapfer, qui se félicite de voir tant de talent mis au service de ses idées favorites. « Je me fais un devoir de demander à mes amis s'ils vous ont lu, et de conjurer les esprits éclairés et dédaigneux de vous lire. » Le pasteur Manuel, esprit d'une toute autre trempe que celui de Vinet, est plus catégorique encore. « Bien loin de chercher, dit-il, à rendre la religion plus acceptable à la raison, en la dépouillant de ses traits caractéristiques, il la prend avec tous ses mystères et toutes ses difficultés; il ne la défend contre aucun des reproches que la pauvre

sagesse humaine lui fait; mais il nous fait voir, dans ses aspérités même les plus repoussantes, dans ses singularités les plus étranges, les moyens du changement surnaturel qu'elle opère chez ceux qui la reçoivent en sincérité de cœur, et, par là même, les preuves de sa divinité » (*Revue Suisse*, 1847, p. 772). Ne croirait-on pas entendre un dithyrambe en l'honneur du fameux *credo quia absurdum*, dont Vinet serait tout à coup devenu l'apôtre? L'illusion est si grande chez Manuel que, bien loin de se douter que Vinet fait à peine une halte, il le proclame déjà parvenu au terme du développement. Arrive à son tour M. Diodati qui, lui aussi, plein d'admiration pour les *Discours*, proclame l'auteur « l'homme le plus éminent de la jeune génération théologique. » Les gens du dehors ne sont pas moins admiratifs. Sainte-Beuve qui les représente vient applaudir de grand cœur. « Ce genre neutre, plus psychologique qu'oratoire, dit-il, nous représente assez ce que des hommes comme MM. Jouffroy et Damiron diraient, s'ils étaient pasteurs évangéliques et parlaient à des chrétiens assemblés non sous les voûtes d'une cathédrale mais dans une chambre. » Rien ne manque au triomphe pas même l'esclave suivant le char. On le voit apparaître sous la forme d'un bon frère. Il trouve sans doute les *Discours* excellents, lui aussi, mais il songe avant tout à autre chose de plus pressant; il est alarmé pour son ami par le concert d'éloges qui éclate de toutes parts. « Dieu veuille qu'ils ne t'enflent pas..... je crois qu'il est assez probable que de temps en temps, et peut-être souvent, des mouvements d'orgueil se font sentir. En ami et frère, je crois devoir te dire : « Prends garde, qu'as-tu que tu ne l'aies reçu. » Presque aucune des lettres de félicitation que Vinet reçut à cette époque n'a été conservée, sauf la lettre du frère inconnu, destinée apparemment à jouer au besoin le rôle de l'amulette de Pascal. — Que dirons-nous à notre tour? Au fait, si nous n'avions appris de Vinet lui-même qu'il ne faut pas craindre d'avoir raison contre tout le monde, nous hésiterions peut-être à déclarer que, question de talent et d'opportunité à part, ces *Discours* sont un genre faux, le plus faible de ses volumes, la seule partie de son œuvre qui ait décidément vieilli. En parlant ainsi, nous défendons l'homme vrai, définitif, contre le Vinet légendaire et traditionnel dont les philistins ont un instant réussi à faire leur homme-lige. Si le penseur eût fait halte définitivement dans cette phase de son développement, il serait demeuré le plus éloquent, le plus convaincu des scolastiques, un avocat de talent, plaidant fort bien la cause de la petite théologie du Réveil, une espèce de Reinhard français (voir Stapfer), mais notre pauvre théologie française qui risque parfois d'entrer dans la tombe avant d'être sortie du berceau en serait encore à attendre son initiateur. Vinet du reste paraît ne pas s'y être trompé. Avant même d'avoir reçu la lettre du frère si prévoyant, il semble avoir eu le vif sentiment qu'il n'était pas à sa place: Saül s'est obstinément refusé à prendre rang parmi les prophètes. Par deux fois, il a décliné l'offre pressante de devenir à Genève le collègue de MM. Merle et Gaussen comme professeur de théologie. N'est-il pas remarquable que de bonne heure, avant même que ces messieurs eussent rien fait, Vinet

ait parfaitement senti qu'il ne serait pas à sa place à leur côté? De sorte que, au moment même où il était le plus rapproché des piétistes de Genève et de leur scolastique anglaise, Vinet a eu un sentiment fort net, réfléchi, de l'abîme profond qui le séparait d'eux. « Il vous faut surtout des hommes de foi, écrit-il, des chrétiens complets, des serviteurs éprouvés : Oh! messieurs, cherchez-les ailleurs. Vous ne savez pas que celui que vous appelez à cette sainte guerre est à peine un chrétien commencé; qu'il y a dans sa foi et surtout dans sa vie de profondes lacunes; qu'il ne marche pas, qu'il chancelle; qu'il ne parle pas, qu'il balbutie; qu'il ne veut pas, mais seulement qu'il *voudrait*. Il lui en coûte de se développer ainsi à vos regards, mais voudriez-vous que dans une œuvre où il faut de la décision, de l'énergie, une ardeur franche, il vous affligeât par sa faiblesse, vous retardât par ses lenteurs, ou que, pour paraître être avec vous, il se prescrivît un langage qu'il peut admirer en vous, *qu'il vous envie*, mais qui serait, *pour à présent*, une expression *exagérée* et par conséquent infidèle de sa vie intérieure. Ne versez pas cette eau insipide dans ce vin généreux que vous avez pressé; cherchez de plus dignes compagnons d'œuvre » (23 juillet 1831). — Vinet ne deviendra donc pas le collègue de ses nouveaux amis les scolastiques et les piétistes de Genève. Mais l'offre qui lui est adressée lui paraît à tous égards si étrange, qu'il faut à tout prix qu'il cherche au moins à se l'expliquer. Et voilà qu'il se met tout aussitôt à interroger sa conscience, pour se demander s'il ne serait pas lui-même coupable de cette inconcevable méprise. « Aurais-je été assez malheureux pour déposer dans mes écrits des expressions propres à faire illusion sur le degré de ma connaissance spirituelle et de ma vie religieuse? » Il se rassure par la pensée qu'il a été désigné, par M. Malan, comme un écrivain auquel « l'esprit d'adoption était étranger. » Il en réfère enfin à ses *Discours* qui vont paraître en disant : « Vous y reconnaîtrez un homme gravissant avec la foule les degrés du temple, se retournant pour inviter à le suivre ceux qui tardent, et ne connaissant encore du sanctuaire qu'un peu de lumière et de parfum, que la porte entr'ouverte à laissés s'échapper jusqu'à lui. » Voilà qui est donc entendu : quand on insiste pour l'introduire dans le sanctuaire, Vinet s'obstine à demeurer le plus aimable, le plus respectueux et le plus humble, mais le plus décidé des prosélytes de la porte. Lorsque cette lettre fut lue pour la première fois à un des critiques les plus perspicaces de notre temps, il en fut fort surpris, trouvant que c'était là pousser l'ironie au delà des limites permises, en matières de cet ordre. Des hommes non moins compétents qui, ayant de plus suivi Vinet de fort près, possèdent cette connaissance intime, journalière d'un auteur si précieuse pour comprendre ses écrits, repoussent avec indignation cette interprétation que la simple lecture du reste pourrait sembler favoriser. — La seule chose qu'il nous importe de noter c'est que, même au moment où Vinet fait tous ses efforts pour être de ces gens-là, il n'y arrive pourtant pas autant qu'il le voudrait. Il a soin d'ajouter un petit mot caractéristique, (c'est nous qui l'avons souligné ainsi que les autres) : il est inférieur, *jusqu'à présent,* à ces grands chrétiens qu'il admire, mais qu'il ne saurait aller seconder, de

peur de devenir un obstacle. Comment reconnaître avec plus d'humilité et de délicatesse que l'on considère ces messieurs comme les dignes représentants d'un idéal supérieur que l'on espère atteindre un jour, grâce à d'incessants efforts? Jamais l'illusion et l'humilité de Vinet ne furent moins de saison : il prend pour des qualités de l'ordre le plus élevé, des travers qu'il s'efforcera inutilement de s'approprier. Peine inutile! travail superflu ; cette âme candide saura se reconquérir elle-même et se mieux connaître; jamais elle ne réussira à vider jusqu'à la lie cette coupe qu'on lui tend avec confiance, et dont bien d'autres persisteront à s'enivrer, même après deux générations, alors que le vin doux depuis longtemps refroidi tournera déjà à l'aigre. Patience! le vrai Vinet ne tardera pas à reparaître; encore quelques années et le Vinet de 1818, ayant repris une éclatante revanche, naviguera dans toutes autres eaux. — La force centrifuge qui l'entraînait loin des rives fécondes de la mystique chrétienne pour le porter vers les brisants de la scolastique s'est épuisée dans ce suprême effort qui a été traduit par les *Discours*. Vinet est au point décisif, culminant de la seconde phase de sa vie. En y regardant d'un peu près, il serait facile d'établir même que les deux points de vue sont plutôt juxtaposés qu'ils ne se pénètrent dans les *Discours*. La vie chrétienne qui abonde chez Vinet est mise, de la meilleure foi du monde, au service de la scolastique supranaturaliste du Réveil. Ainsi juste à côté des froides conceptions rationalistes il serait aisé d'en trouver d'autres plus spirituelles, plus chrétiennes. Par exemple quand il définit la foi, une vie, une communion avec l'objet qu'elle saisit, il est loin de la foi simplement humaine et intellectuelle du philosophe allemand Jacobi. Il y a même un discours certainement égaré dans ce recueil qui fait un contraste frappant avec ceux qui l'entourent. C'est celui qui a pour titre : *l'Evangile compris par le cœur*. Nous y lisons en tout autant de termes : « Vous auriez épuisé les forces de votre raison et les ressources de votre science à établir l'authenticité des Ecritures : vous auriez à merveille expliqué les contradictions apparentes de nos saints livres; vous auriez saisi l'enchaînement des vérités capitales de l'Evangile ; vous auriez fait tout cela que, si vous n'aimiez pas, l'Evangile ne serait encore pour vous qu'une lettre morte et un livre fermé. Ses révélations ne seraient là devant vous que comme des abstractions et de simples idées, son système que comme une spéculation unique dans son genre ; que sais-je? ce que l'Evangile renferme de plus attrayant, de plus précieux et de plus doux ne vous paraîtrait qu'une conception arbitraire, un dogme étrange, une épreuve laborieuse de votre foi et rien davantage..... Même pour ceux qui le reçoivent comme une religion divine, même pour ceux qui y croient par l'esprit, il est voilé, il est vide, il est mort, aussi longtemps qu'ils n'appellent pas le cœur au conseil. » Tout cela est excellent. — Mais alors pourquoi ne pas commencer par où il faut, après tout finir, au risque ne pas aboutir? Pourquoi ne pas chercher à faire aimer l'Evangile, en le plaçant immédiatement en contact avec le cœur et la conscience? Pourquoi ne pas prêcher l'Evangile, c'est-à-dire Jésus-Christ et non la dogmatique, la théologie, les réflexions, les con-

clusions, les doctrines excellentes peut-être, que les hommes peuvent avoir formulées en cherchant à se rendre compte du christianisme? On serait à la fois plus humain et plus chrétien, plus populaire, un vrai protestant spiritualiste, comme Vinet nous le dira assez plus tard. Il est un autre fait digne de remarque : les *Discours*, qui n'étaient d'abord qu'au nombre de quatorze se sont constamment augmentés d'une édition à l'autre. Et ce qu'il y a de tout particulièrement instructif, c'est que, déjà dès la préface de la seconde édition, Vinet se place, pour la question des rapports de la foi et de la raison, sur un tout autre terrain que celui des *Discours*. Dans les *Réflexions préliminaires* de la première publication, il condamne la raison à un rôle exclusivement formel : elle est la servante conduisant aux portes du sanctuaire, mais se gardant bien d'y entrer, sous peine de le profaner. Dès la seconde édition, on voit apparaître la déclaration suivante dont la haute portée ne saurait échapper à personne. « La raison, disons-nous, c'est-à-dire la nature des choses, sera toujours pour nous, à quelque point de vue que nous nous placions, le critère de la vérité et le point d'appui de la croyance. Il faudra toujours que la vérité hors de nous se mesure, se compare à la vérité qui est en nous, à cette conscience intellectuelle qui, aussi bien que la conscience morale, est revêtue de souveraineté, rend des arrêts, connaît des remords ; à ces axiomes irrésistibles que nous portons en nous, qui font partie de notre nature, qui sont le support et comme le terrain de toutes nos pensées, en un mot à la raison. » Il est impossible d'être plus catégorique, d'aller mieux à l'encontre du but que se proposait la première édition des *Discours*. La troisième édition est plus significative encore : elle renferme deux discours remarquables, *l'Etude sans terme*, destinés à signaler les dangers de la tendance même à laquelle Vinet a cédé un instant, en composant ce volume. Au moment où il applique plus que jamais l'intelligence à la religion, il a soin de nous rappeler, non seulement que cette application ne nous amène pas à la vérité, c'est-à-dire à la vie, mais qu'elle tend à nous en éloigner. Danger terrible, effrayant, que redoutent souvent les hommes qui sentent que la religion est avant tout affaire de cœur et de conscience, et dont ne se doutent pas les rationalistes orthodoxes parce qu'ils voient trop en elle une pâture pour l'intelligence, la solution de problèmes rationnels dans le genre du carré de l'hypothénuse et de la quadrature du cercle. Comment douter que Vinet n'ait craint d'avoir côtoyé l'abîme de fort près quand il nous en a dépeint les profondeurs vertigineuses et tous les replis? « Le sérieux de l'âme, dit-il, ne fut pas étranger aux premiers pas de l'homme qui a succombé à ce mal ; il n'est guère possible d'admettre que, d'emblée, il n'ait vu dans la religion qu'un objet de spéculation philosophique; son premier dessein fut sans doute de l'approprier à son âme, et de lui soumettre sa vie, mais cette impression fut superficielle et fugitive, la pensée vivement saisie se jeta sur cette riche proie, et la détourna tout entière à son profit ! Cette inclination devint dominante et tyrannique ; tout ce qui était destiné à l'aliment de l'âme, devint la pâture de l'intelligence. Chacun des gains de l'intelligence fut une perte pour l'âme... Cet

homme, ayant contracté le pli de saisir toutes choses du côté intellectuel, devint peu à peu incapable de les saisir sous un autre aspect. L'idée de la chose se présentant avant la chose, s'interposait comme un obstacle entre le fait et lui, il n'eut bientôt de tous ses faits que des fantômes, qui en représentaient fidèlement la surface et les contours, mais n'en contenaient point la substance. Il sentit le mal et s'en inquiéta, il voulut essayer de faire de la religion, si longtemps son étude, une affaire enfin, et *son* affaire ; il chercha à se placer sous l'action et dans la dépendance de la vérité, mais par la force de l'habitude, son esprit venait chaque fois se substituer à sa conscience ; cherchant en vain une religion dans ce système, il ne trouvait jamais qu'un système dans cette religion. » — Nul ne fut mieux équilibré que Vinet sous ce rapport. Et cependant il avait un sentiment si vif du danger, que cette crainte paraît l'avoir poursuivi toute sa vie, comme Pascal le souvenir de l'accident du pont de Neuilly (*Pensées*, 66e de la 2e édit. Astié). Encore en 1838, Vinet s'accuse de n'avoir « qu'une foi *intellectuelle.* » Il se pose dans son journal en date du 2 juillet 1836 une étrange question : « Composé-je avec le sérieux qu'il faudrait ? suis-je écrivain ou prédicateur ? Mais enfin sur ce sujet *je parle d'expérience.* Ces vérités *je les ai vues marcher.* » Cette note a été prise le jour même où il travaillait à son discours *l'Etude sans terme* (Rambert 307 ; *Let.*, II, 74). Malgré toutes les adjonctions, modifications que Vinet fait subir à son opuscule, qui devient peu à peu un volume, il finit par prononcer, dès la quatrième édition, un mot qui est presque un désaveu : « J'ai corrigé ces *Discours* dit-il, puisque je ne pouvais les refaire. » Qu'on ne se méprenne nullement sur la portée de nos remarques. Il serait un bien imprudent avocat celui qui, s'emparant des éléments moraux, religieux qui se trouvent dans ses *Discours,* prétendrait interpréter le livre entier à leur lumière. C'est le contraire qui doit avoir lieu, d'après le principe de logique *a majore fit definitio.* Tout ce qu'on peut dire, c'est que, même lorsqu'il paie le plus large tribut à l'intellectualisme, lorsqu'il déplore de ne pas réussir, malgré ses efforts, à s'assimiler la théologie du Réveil, aussi bien qu'il voudrait, notre auteur ne réussit pas à se renier entièrement lui-même. Rassurons-nous. Vinet n'est pas une de ces natures trop nombreuses chez lesquelles le mort emporte le vif. Même dans sa captivité, alors qu'il convoite la prétendue sagesse des Egyptiens, jusqu'à s'humilier de ne pas mieux réussir à la faire sienne, Israël demeure toujours l'enfant de la promesse, il ne peut manquer d'entrer un jour dans la terre promise qu'il a entrevue dès ses premiers pas dans la carrière. C'est à nous de savoir prendre patience; la traversée du désert sera longue, pénible ; plus d'une fois il faudra reculer pour avancer de nouveau jusqu'à ce que le Jourdain soit définitivement passé sans retour. — Vinet n'est pas de ces penseurs marchant en ligne droite, il n'est pas de ces hommes à tempérament essentiellement formel qui, assis à leur table de travail, vous traitent, à l'aide de quelques syllogismes, tous les problèmes du ciel et de la terre. Vinet est avant tout un homme sincère, pratique, commençant toujours par vivre ce dont il parle. C'est d'affaires de cœur, de conscience, d'intérêts éternels qu'il s'occupe en sa grande faiblesse ;

rien ne lui inspirerait un plus grand effroi que le fait de laisser sa parole dépasser sa pensée ou son expérience. Enfin les étrangers sauront-ils jamais comprendre à quel degré on est à la fois lent et prudent sur les bords du Léman ? En voilà plus qu'il n'en faut pour rendre compte de beaucoup d'oscillations et d'hésitations, de velléités d'avances aboutissant à des pas en arrière. Nous ne sommes pas en face d'un Samson robuste, étourdi, qui d'un seul effort ébranle les colonnes du temple sous lequel il va rester enseveli. Ce penseur puissant a sa manière à lui de montrer sa force. Bien loin de couper le nœud gordien par le tranchant irrésistible d'un dilemme, il se mettra à l'œuvre pour le dénouer lentement, délicatement, de peur de rompre aucun fil, d'endommager le moindre tissu, alors qu'il se dégagera des pièges où il s'est laissé prendre sur les genoux de cette Dalila perfide, l'orthodoxie dite rationnelle, qui jadis a paralysé et paralyse encore aujourd'hui tant de lutteurs, et avec une prédilection bien marquée ceux qui, dans leur simplicité, s'imaginent lui avoir voué une haine éternelle, avoir prêté à son endroit le serment d'Annibal. Rien de plus malaisé que de ne pas être rationaliste ; nul n'est dispensé de payer un large tribut au monstre, surtout quand père et mère vous ont avisé d'avoir à le fuir dès le berceau. L'essentiel n'est pas tant de chercher à ne pas être rationaliste, c'est impossible; mais de travailler à l'être de la bonne manière, pour le bon motif. — Il serait éminemment instructif, édifiant, de suivre Vinet de près lorsque, se tenant fermement attaché au fil d'Ariane, consultant toujours un cœur fort, sain et sincère, il parcourt presque tous les détours du labyrinthe où il s'est laissé enfermer par le piétisme, jusqu'à ce qu'il devienne de simple rationaliste de l'école de Storr, le pieux, l'humble disciple du Christ ; plus d'une fois il passe si près de la porte qu'il suffirait d'incliner tant soit peu à gauche pour être dehors; mais non, il recommence de longs circuits qui paraissent pour un temps l'éloigner du but, jusqu'à ce que, à son jour et à son heure, il émerge enfin à la lumière, cet homme de génie employant toutes les facultés de sa belle intelligence, toutes les ardeurs de son sentiment à s'approprier cette vérité éternelle qui veut être impartiellement saisie par toutes les forces de notre âme. Mais il faudrait pour cela franchir par trop les bornes dans lesquelles la présente étude doit être contenue. Bornons-nous à dire que, outre les oscillations dont nous parlions il n'y a qu'un instant, on distingue trois phases bien distinctes séparant le Vinet de la seconde période de celui de la troisième : il continue à s'humilier, à se lamenter de ne pouvoir devenir un piétiste vulgaire, franc, net ; puis l'inquiétude se calme, il commence à prendre son parti de l'inévitable ; il répudie enfin carrément cette théologie du Réveil qu'il s'est efforcé de s'assimiler de la meilleure foi du monde, mais en vain. — Même avant d'avoir publié les *Discours*, Vinet avait prononcé une parole qui l'aurait mené loin s'il en avait saisi toute la portée. « La religion est de sa nature tout histoire, » écrivait-il déjà en 1826 (*Ep.*, 401, 1859). En revanche, dix ans plus tard, ne tenant pas compte de cette vérité, il déclare, dans un article inédit : « L'idée de la justice pure, non tempérée par la miséricorde qui dicta l'extermination de Canaan, dicte le code

entier des lois judaïques. » Dans les dernières années de sa vie, par contre, il prononce une parole renversant cette théorie. « Il ne faut pas contrefaire la signature de Dieu au bas des actes que sa sainteté désavoue » (*Esp.*, 11, 14). En 1840, à une personne qui lui avait demandé des directions sur la manière d'étudier les Ecritures, il dit : « Dans toute cette étude (de l'A. T.), j'aurais rencontré des hommes, j'aurais lu des écrits humains, plus humains, en un sens, *que ne le concède une orthodoxie peu intelligente*; mais je ne m'étonnerais pas plus de ces hommes que de l'atmosphère qui enveloppe la terre ; et à travers laquelle les rayons du soleil arrivent tels qu'ils doivent m'arriver, et tels qu'ils ne peuvent m'arriver sous aucune autre condition » (*Let.*, II, 118). Il est aussi un mot qui subordonne à l'appréciation du lecteur toute citation de l'Ancien Testament dont il est fait usage dans le Nouveau (*Espr.*, 1, 360). En 1841, Vinet paraît s'insurger un peu contre l'autorité des écrivains du Nouveau Testament eux-mêmes, lorsqu'il dit : « Personne au monde, pas même saint Jacques, ne pourrait », etc. (*N. Etud. Ev.*, p. 299). Et cependant, en 1837, il déclare encore que « ses vues dogmatiques sont représentées par ses *Discours* » (*Let.*, II, 4). Pendant plusieurs années il y a ainsi une incessante infiltration de l'esprit d'une période dans celui de l'autre. — C'est dans cette phase de transition, entre la seconde et la troisième période de la vie de Vinet, que s'effectua un grand travail intérieur, qui provoqua des doutes fréquents. Son langage fait supposer que la crise fut profonde, prolongée et étendue, jalonnée par des accès fréquents. Déjà en 1832, il écrit, en parlant de ses *Discours*, que c'est bien plus profond qu'il faut aller pour déraciner le doute. « J'essayerai de redescendre dans mon Tartare; j'y chercherai encore quelques-uns de ces doutes insolents et jusqu'à ses effroyables visions de la raison, contre lesquelles je ne sais qu'un asile». Il définit cette condition psychologique comme « un état de néant, un état de tentation où tous ont passé. » En 1837, au moment de quitter Bâle, Vinet déplora d'avoir été engagé dans toutes ces angoises en abordant le christianisme par le côté intellectuel. « J'ai gravi vers l'Evangile à travers la spéculation, je me soumets, mais heureux ceux à qui il se présente aussitôt, non par le côté spéculatif, qui n'est que son profil, mais en face, c'est-à-dire comme une puissance vive de régénération et de charité. Il n'y a que cela de vraiment bon ici-bas ; il faut s'y attacher et s'y tenir et user de tout le reste comme n'en usant pas » (*Let.*, II, 294, 115 ; Rambert, 315). Cette disposition (la méthode employée dans les *Discours*) à aborder le christianisme par le côté intellectuel, engage surtout dans des difficultés inextricables un esprit naturellement sceptique. « Je n'en parle pas par ouï dire, ajoute-t-il, je l'ai éprouvé » (*Let.*, II, 94). — On ne saurait reconnaître plus correctement que ce supranaturalisme rationnel, qu'il défend dans les *Discours*, aurait pu le jeter dans le scepticisme. Ces angoises prolongées ne l'empêchent pas de déclarer « que les doutes d'un esprit sérieux lui paraissent plus édifiants que la certitude prématurée d'un esprit léger, ou l'imperturbable assurance d'un esprit étroit et sec dont rien n'a jamais troublé la dédaigneuse béatitude. » Vinet déclare que, lorsqu'on a mis le pied sur ce

terrain-là, il faut aller jusqu'au bout, sous peine de se priver de la récompense promise aux vrais amants de la vérité (*Ep.*, 11, 241). Voilà comment notre auteur réalise le mot qu'il adressa un jour à Chateaubriand : « Né protestant, je puis dire encore que je le suis devenu. » On ne saurait prétendre que le doute de Vinet n'a jamais porté sur le christianisme, sur certaines vérités évangéliques, mais exclusivement sur la manière de les comprendre, de les présenter, car ce qui caractérise précisément la phase de son développement, au point où nous en sommes, c'est que notre auteur ne distingue pas entre l'Evangile et la théologie du Réveil qu'il tient pour identiques. Cette longue période de crise aboutit à un double résultat : en même temps qu'il critique vertement, puis répudie la théologie du Réveil, Vinet s'attache plus fortement que jamais à l'Evangile. « Le Réveil religieux de nos jours, dit-il, s'est rattaché dans quelques contrées à une dogmatique très arrêtée, très formelle, et l'on a été longtemps à s'apercevoir combien une telle dogmatique est venue du rationalisme ou du moins y conduit facilement, combien par conséquent on est exposé à substituer le système de l'homme au plan de Dieu, et à subordonner l'œuvre de Dieu aux idées de l'homme. Beaucoup de résultats parmi les plus vantés, ont dû être, à l'épreuve, reconnus pour artificiels ; beaucoup de valeurs pour illusoires ; beaucoup de conversions pour des évolutions de l'homme naturel ; enfin, ce qu'on prenait pour de la vie n'a trop souvent laissé au fond du creuset qu'une certaine ferveur de dialectique, une manie de conséquence, un esprit de parti imprégné d'ascétisme ; en un mot il s'est vérifié que plusieurs, même parmi les ignorants (car les ignorants ont été contraints au dogmatisme) que plusieurs n'étaient chrétiens qu'au même titre et dans le même sens qu'on est platonicien ou stagyrite. » — Vinet fait au Réveil un double reproche : d'avoir négligé la morale et d'avoir donné des gages à l'intellectualisme, en un mot d'avoir été un rationalisme orthodoxe. Dans son discours d'installation comme professeur à Lausanne, l'intellectualisme n'a pas encore disparu entièrement (il y est question d'une compréhension plus complète du *système* évangélique), mais Vinet le répudie expressément, quand il dit qu'il se peut que ce rationalisme, si vivement attaqué par l'orthodoxie, soit un des caractères de l'orthodoxie nouvelle (*Esp.*, 381, 383 ; II, 1). Vinet est encore plus catégorique dans les lettres de la troisième période de sa vie. En 1842, il parle à Verny de certaines vues dogmatiques *qui jusqu'alors étaient les miennes.* » « Sur plusieurs points qui sont tenus pour importants et qui le sont peut-être, écrit-il à Erskine en 1844, je ne puis pas parler comme l'Eglise. » Il faudrait « revoir notre théologie, » écrit-il au même correspondant en 1846. Puis, Vinet se met à dépeindre *l'opus operatum* intellectualiste, auquel le Réveil a abouti : « On débite un chapelet de dogmes à peu près comme les catholiques débitent leur chapelet d'oraisons ; on est sincère, bien intentionné, mais ni original ni profond, ni même convaincu, si convaincu signifie quelque chose de plus que prévenu. On déclame contre le mérite des œuvres et l'on ne voit pas qu'on en est tout imbu lorsqu'on prétend être sauvé par des doctrines, c'est un *opus operatum* comme un autre et quelquefois pire

qu'un autre..... Le christianisme, pour moi, n'est ni exclusivement, ni par excellence, celui qu'on nous prêche depuis vingt-cinq années. Je crois cette formule impuissante et usée à l'égard des masses, c'est un réchauffé très refroidi du seizième siècle, ce qui était original du temps de Luther ne l'est plus aujourd'hui. Nous parlons au siècle une langue morte ! » Un réchauffé, un refroidi du seizième siècle ! On ne saurait mieux désigner ce supranaturalisme de l'ancienne école de Tubingue, ombre de la vigoureuse théologie du seizième siècle, cette doctrine incohérente du Réveil, qui passe aujourd'hui encore aux yeux de notre public religieux, y compris les prédicateurs et bon nombre de professeurs de nos Facultés, pour l'expression adéquate de l'Evangile, le dernier mot de la théologie ! — En 1847, Vinet déclare qu'il combat déjà depuis longtemps les funestes tendances du Réveil. Mais, bien qu'il ne lui soit pas possible, par suite même de la nature de son développement, d'indiquer la date exacte de son entrée dans la troisième phase de son développement, on peut signaler plusieurs ouvrages importants qui respirent un souffle bien différend des précédents : les *Nouveaux discours* (1837-1841), les *Etudes évangéliques* (1841-1847), les *Etudes sur Pascal* (rédigées en 1846). Ne pouvant analyser l'œuvre entière de Vinet dans cette dernière phase, nous choisirons quelques points caractéristiques de nature à faire ressortir l'esprit nouveau qui l'anime. Ainsi la religion n'est plus une science, un système comme autrefois, ni même une institution, c'est une vertu, un principe de vie et d'impulsion, déposé dans l'âme humaine. « Une religion n'est ni une loi, ni proprement une doctrine ; c'est un fait qui unit le cœur et la volonté de l'homme à l'auteur de son être. » La religion n'est pas tant un idiome qu'il faut apprendre à parler couramment, qu'une vie qu'il s'agit de s'approprier par l'action ; et notre âme doit offrir à la vérité sainte un foyer plutôt qu'un écho ». « C'est une vie ajoutée à la vie, c'est la vie de notre vie même, elle pénètre celle-ci de part en part aussi intimement que le sang est uni à la chair qu'il humecte et qu'il nourrit. » Voici un passage qui établit expressément le caractère dynamique du christianisme en opposition avec la conception intellectualiste : « La religion de l'Evangile est une force, une sève répandue dans toute la vie. Ce n'est pas un système de raisonnements, c'est un fait propre à envahir le cœur et à emporter les actes » (*Esp*, 65, 66, 94). — Ce sont surtout les questions de méthode qui reçoivent une solution nouvelle. La raison n'est plus renfermée dans des fonctions exclusivement formelles. Vinet n'a pas de prédilection pour la théologie (cela se conçoit sans peine : il n'en a prêché que trop longtemps une qui a fini par lui devenir suspecte) ; « mais, écrit-il en 1840, dès qu'on se met à faire de la théologie proprement ainsi nommée, il faut la faire franchement, il faut la faire bonne ; si vous ne la voulez point faire ainsi, n'en faites point... Je respecte et j'aime la foi des simples, mais je ne puis souffrir la spéculation qui ne veut spéculer qu'à son appétit, les recherches qui ne cherchent point, la théologie qui s'arrête à mi-chemin, parce qu'il ne lui convient pas d'aller plus loin, celle qui raisonne et qui maudit le raisonnement, celle qui se fâche quand on ne veut pas s'arrêter où elle s'est arrêtée. Mais si l'on ne doit

pas aller plus loin qu'elle ne va, pourquoi donc aller même jusqu'où elle va? Elle en fait trop ou trop peu » (*Let.*, II, 129). Pourrait-on proclamer plus hautement les droits de la théologie indépendante? Voici quelques déclarations fréquentes chez Vinet à cette date; elles montrent qu'il est revenu au point de vue de la mystique déjà entrevue en 1818. Il récuse le raisonnement quand il s'agit de prouver les principes religieux, pour en appeler au contact vivant et personnel avec la vérité qui seule fait autorité. « On ne connait Dieu, dit-il, qu'autant qu'on le sent; connaître et sentir sont ici une même chose. Il faut choisir la voie immédiate, c'est-à-dire interroger sur Dieu cette âme qui se révèle spontanément et involontairement. » — On retrouve déjà, dans les lettres de 1839, tous les axiomes de l'apologétique que Vinet développera plus tard dans les *Etudes sur Pascal*. « C'est le cœur en définitive qui reconnait la vérité religieuse et qui s'en empare; c'est le cœur qui connait. Le plus simple des hommes connait fort bien de cette manière; le plus savant, pour bien connaître, doit connaître ainsi. Dieu n'est pas à la portée de la métaphysique, il n'est jamais pour elle qu'un grand *inconnu;* il figure, dans tous les systèmes, un blanc qui reste à remplir; la philosophie n'obtient jamais sous le nom de Dieu qu'un aggrégat de propriétés arbitraires; une idée servant de lien ou de complément à d'autres idées; l'unité, la somme ou la racine des existences; Dieu n'est substantiellement dans aucune des hypothèses; personnellement, il se soustrait à tous nos moyens de connaissance; on ne le connait pas plus par voie d'analyse et de définition qu'on ne connait par un même procédé le parfum d'une fleur et la saveur d'un fruit, sa nature nous échappe par les efforts mêmes que nous faisons pour la saisir et la fixer; il ne se réfléchit vivant et substantiel que dans l'âme, l'âme seule connait Dieu » (*Let.*, II, 91). Voilà comment se trouve résolue la question d'autorité en matière religieuse; il n'y a pas d'autre autorité que celle de la vérité se légitimant d'elle-même au cœur de l'homme. « La vérité vient à nous toute seule; elle n'allègue aucun témoignage étranger, elle n'invoque aucune autorité que la sienne, elle se montre et nous croyons en elle, comme nous croyons à la lumière du jour, comme nous croyons à nous-mêmes. » Seulement, pour que la vérité religieuse se légitime d'elle-même, il faut la mettre en contact avec l'homme *tout entier*. « Il ne faut faire abstraction de rien de ce dont l'homme se compose; il faut apporter, il faut jeter dans la discussion ses craintes et ses espérances, ses joies et ses douleurs, sa vie extérieure et sa vie intérieure, l'esprit et l'âme, l'homme du temps et l'homme de l'éternité » (*Esp.*, 346, 363). — Vinet ne s'est jamais expliqué sur la question de savoir ce que devient la Bible à son point de vue. Il fournit toutefois plusieurs indications qui montrent qu'elle n'est plus à ses yeux comme autrefois un code de doctrines s'imposant avec la nécessité d'un symbole. Il bénit Dieu de ce qu'on n'est pas forcé de la bien comprendre, ce qui laisse une part à notre activité dans l'acquisition de la foi. Il est intéressant de remarquer que, déjà en 1828, en face des étroitesses du biblicisme piétiste, Vinet était arrivé à une notion spirituelle de l'autorité de l'Ecriture qui, aujourd'hui encore, scan-

dalise bien des personnes. « L'autorité de Jésus, dit-il, est plus grande que celle des apôtres, parce que la distance est infinie entre lui et le plus saint d'entre eux. L'autorité morale de Paul n'est pas la même que celle de Jésus » (*Let.*, I, 164). Voici une autre pensée également fort caractéristique : la Bible ne peut faire autorité que dans ce qu'elle a d'éternellement vrai et de permanent. « Les vérités de l'Evangile ne sont pas des vérités parce que Dieu les a dites, mais plutôt Dieu les a dites parce que ce sont des vérités. » Vinet est également arrivé à une notion suffisamment spirituelle de la révélation pour comprendre que le judaïsme n'a pas été la préparation exclusive du christianisme et pour rapporter à Dieu tout ce qu'il y a de bien dans l'humanité. Il va jusqu'à dire que les hommes, en dehors de l'économie de la révélation, qui ont reçu une impulsion du Saint Esprit, « sont dans de meilleures conditions pour être justifiés que ceux qui, connaissant Jésus-Christ, croient en lui d'une foi littérale et passive » (*Esp.*, 351, 352). Pour savoir en quelles matières la Bible fait autorité à ses yeux, il n'est rien de plus caractéristique que l'accueil plein d'enthousiasme fait par Vinet aux *Recherches* de Bost. « Vous avez enfin placé ces questions sur leurs véritables bases, la philosophie, la conscience, la charité... Que n'a-t-on plus souvent fait comme vous des recherches ! Tant d'erreurs convenues, tant de portes condamnées, tant de réticences, tant de voiles prudents ne convenaient guère à des théologiens chrétiens. Faites votre compte que vous aurez enhardi dans l'esprit de bien des gens certains doutes timides qui n'osaient point se nommer eux-mêmes. » Pour sentir toute l'importance des paroles qui suivent, il importe de se rappeler que nous en sommes encore qu'en 1834. Vinet n'en continue pas moins en ajoutant : « Tout nous pousse hors de l'orthodoxie traditionnelle vers la foi personnelle et vivante. Comme on sent le cœur s'élargir et s'élever en lisant votre livre ! » Ces éloges sans réserve (« il me semble que je signerais toutes les pages de votre livre ; il y a bien longtemps qu'un écrit n'avait éveillé en moi une si profonde et si entière sympathie ») sont d'autant plus significatifs, que Vinet était demeuré entièrement étranger aux petites querelles de sacristie qui passionnaient les biblicistes de l'époque, auxquels le livre de Bost venait enlever le terrain si vivement disputé. C'est que dans ces controverses entre judéo-chrétiens, notre auteur avait saisi la haute portée d'un livre qui préparait l'avénement du spiritualisme. — Trois ans plus tard, en 1837, Vinet allait appliquer les principes de Bost sur le caractère éminemment local, libre, temporaire des formes et usages ecclésiastiques à la question spéciale du sabbat. « Le caractère général de la dispensation évangélique exclut la légalité littérale ; et si la religion, pour se manifester, pour se donner un corps, une réalité saisissable, doit nécessairement revêtir certaines formes, ces formes n'ont point été prescrites *d'autorité divine*, ni celles que les apôtres imposèrent à leurs communautés, n'ont point été présentées comme immuables et comme faisant partie intégrante du christianisme. Le législateur, l'organisateur suprême de l'Eglise, c'est l'esprit de Dieu ; aucune marche n'est tracée à l'avenir. » Telle est la charte du spiritualisme opposée au fanatisme des religions païennes et

aux prétentions des judéo-chrétiens de toute nuance. De nos jours, où l'on fait retour vers le ritualisme, faute d'avoir le courage et la foi d'accepter les conséquences du spiritualisme, on a été assez distrait soi-même pour insinuer que ces éléments-là ne seraient chez Vinet que l'effet d'une inadvertance. C'est au contraire grâce à ce radicalisme pour tout ce qui tient aux formes et aux constitutions, que le christianisme peut s'affirmer, non pas comme la plus religieuse des religions formalistes, consistant en commandements et en ordonnances, mais comme une religion d'un tout autre ordre, différant essentiellement de toutes les autres : « tout pour l'esprit, tout par l'esprit, voilà la devise de toute religion qui croit en soi » (*Esp.*, 67). C'est l'absence de toute tradition obligatoire de ce genre qui permet à l'Evangile d'aspirer à être la religion universelle, de tous les temps et de tous les lieux, sous la réserve expresse que l'esprit, qui doit tout dominer, ne laisse prescrire aucun de ses droits. Cette religion n'a que deux bases : l'Homme-Dieu et la conscience individuelle appelée à entrer en communion avec lui. « Ce n'est pas au christianisme, dit Vinet, c'est à Jésus-Christ que nous devons aller. Le vrai christianisme n'est nulle part tout entier, sinon dans Jésus-Christ. Un fait, une personne, une nouvelle création, voilà comment la religion nous est présentée dans l'Evangile. » Voici des paroles caractéristiques qui subordonnent expressément le côté intellectuel à l'élément religieux, moral. « A l'histoire, aux systèmes, au christianisme, préférons Jésus-Christ, soyons chrétiens par la communion avec Jésus-Christ, au lieu de nous borner à l'être en nous familiarisant avec la doctrine et avec la science qui se rapportent à lui. Les spéculations sur Jésus-Christ, les plus sublimes et les plus nécessaires, sont desséchantes, sont meurtrières. Sans son imitation, Jésus-Christ reste toujours pour nous une énigme. » — Tout en accentuant fortement la divinité de Jésus, Vinet emploie parfois un langage qui implique certaines réserves. Il admet une plénitude de Dieu en lui, toutefois c'est une plénitude relative mais véritablement une plénitude ; rien ne manque dans la manifestation de Dieu en Jésus-Christ *de ce qui doit s'y trouver pour l'homme* dans sa chair mortelle ; cette plénitude est aussi pleine *qu'elle peut l'être* pour des hommes avant leur transfiguration dans la gloire. » En s'exprimant ainsi, Vinet rompt avec la christologie luthérienne, qui règne autour de lui, pour exposer d'instinct, car il n'est pas probable qu'il en eût fait un objet d'étude, ce qu'il y a de plus caractéristique dans la dogmatique de l'Eglise réformée. Vinet semble également avoir entrevu, en partie du moins, que de son nouveau point de vue, peut-être logique en même temps qu'efficace, la démonstration devait en appeler à des arguments moraux et religieux trouvant écho dans la conscience chrétienne. « Laissons à ce divin médiateur tout ce qu'il est. Sa divinité n'est qu'à lui, dit-il, mais son humanité est à nous ; les vertus qu'il fait éclater sur la croix, sont dans leur perfection des vertus humaines ; elles sont à notre usage ; elles sont propres à notre imitation ; ses exemples font partie de notre héritage. » Mais en acceptant l'héritage, ne devons-nous pas, grâce à lui, participer de sa divinité qui nous est communiquée dans la mesure du possible ? Le

christianisme ne consiste-t-il pas, en dernière analyse, à reproduire tout ce que le Christ a fait? « Il faut que nous revivions spirituellement toute la vie de Christ; et cela seulement s'appelle connaître la vérité, être dans la vérité » (*Esp.*, 58). — Vinet conçoit également l'œuvre entière du Christ dans l'esprit de la théologie réformée. Tout en insistant fortement sur la mort comme point culminant de l'œuvre rédemptrice, il ajoute : « Ce n'est pas par les seules souffrances comprises entre Gethsémané et le Calvaire, ou par la passion proprement dite que Jésus nous sauve, mais par toutes les souffrances de sa vie, qui fut tout entière une passion... Ce n'est pas même par toutes les souffrances de toute sa vie, mais par toute sa vie... Il a accompli son œuvre par tout ce qu'il a été, par tout ce qu'il a opéré, par ses actions et par ses paroles, par ce qu'il a fait et par ce qu'il a souffert, par sa vie comme par sa mort » (*Esp.*, 45). Toute appréciation mathématique et physique demeure étrangère à la manière de comprendre les souffrances du Christ. « Il peut y avoir des douleurs physiques encore plus cruelles. » Tout est considéré au point de vue religieux moral. « Il n'a pas souffert tout ce que peut souffrir un fils d'homme, parce que la haine, l'envie, la confusion, le remords sont restés éloignés de son âme sainte. La mort de la croix n'est pas un châtiment subi comme tel, mais un dévouement » (*Esp.*, 46). — La foi, qui a pour mission de nous faire saisir Christ, n'est plus la même que celle des *Discours*, mais bien « la mystérieuse insertion qui nous fait être autant de sarments du cep qui est Jésus-Christ, duquel étant unis à lui nous tirons désormais toute notre sève et dont la vie devient la nôtre. Il suffit de le savoir pour comprendre que la foi sauve. » Déjà, dans son *Mémoire sur la liberté des cultes*, Vinet avait défini la foi un noble exercice de toutes les facultés humaines; c'est l'harmonie de la raison, de la conscience et du cœur. Plus tard il dira que la foi est une œuvre, l'œuvre de l'homme tout entier saisissant Jésus-Christ. « La foi est un désir, la foi est un hommage, la foi est une promesse, la foi est presque un amour. Elle est à la fois tout cela, et elle est en même temps tout ce qu'il y a de plus simple : un regard du cœur vers le Dieu de miséricorde, une sérieuse et véhémente considération de Jésus-Christ crucifié, l'abandon de tous nos intérêts entre ses mains divines, le repos de l'esprit et la paix du cœur dans la certitude de son amour et de sa puissance, notre main placée enfantinement dans sa main comme dans celle d'un protecteur et d'un guide..... L'acte destiné à nous mettre en communion de pensées, de volonté, d'habitude avec Jésus-Christ, doit être un acte moral » (*Esp.*, 131, 144, 152). Cette foi, qui procure la joie et l'amour, m'unit à Dieu indissolublement et couronne l'œuvre de mon salut, qui ne peut être consommé qu'autant que je suis uni à Dieu ou, en d'autres termes, que ce n'est plus moi qui vis mais Christ qui vit en moi. » De là, le lien profond rattachant les uns aux autres tous les actes divers qui constituent l'ordre du salut. « La conversion n'est que la sanctification commencée et la sanctification n'est que la conversion continuée » (*Esp.*, 63). Il en est comme d'un fleuve prenant des noms divers suivant les villes qu'il traverse, mais dont les eaux sont les mêmes de

la source à l'embouchure. — La caractéristique de Vinet dans cette dernière période de sa vie sera terminée quand on aura ajouté que l'élément intellectuel y apparaît comme entièrement subordonné à l'élément moral, « le seul qui, transformant un fluide vague en un corps solide, puisse opérer pour ainsi dire la cristallisation du sentiment religieux..... D'entrée et d'intention le christianisme est une morale. La spéculation n'y vient que par occasion et à la seconde ligne. La religion n'est qu'une morale semée dans le terrain de la grâce ; il faut la cultiver ; et tout théologien qui n'est pas moraliste n'est théologien qu'à moitié, si toutefois il peut être question de moitié là où la division ne se conçoit pas » (*Esp.*, 85, 330, 383). Le besoin religieux, pour être efficace et fécond, doit avoir à sa base un besoin moral (*Esp.*, 85, 350, 383). De nombreuses déclarations dispersées dans les *Lettres* viennent confirmer ce que nous savions déjà par les écrits de Vinet sur ce sujet capital. « Ne croyez-vous pas, écrit-il en 1840, que la foi est essentiellement un certain état moral, une forme de la vie ? Croire autrement ce n'est pas croire. Quand la foi n'est pas un acte si simple qu'on ne peut la décomposer, ce n'est pas la foi » (*Let.*, II, 128). Vinet accentue à tel point l'élément moral que l'on se demande parfois s'il ne va pas glisser sur le terrain de la morale indépendante qu'il semble côtoyer de fort près. Voici un passage caractéristique où l'on voit notre auteur se plaçant entièrement au point de vue de Kant : « La prédication apostolique et l'édification par les mœurs sont en toute première ligne parmi les moyens qui nous sont indiqués. Au bout du compte, la vraie force est là et y sera toujours ; elle ne s'use, ni ne vieillit, ni ne se rapetisse jamais, et le sermon de la montagne et l'entretien avec Nicodème passeront toujours de toute la tête, de tout le corps, toutes les philosophies » (*Let.*, I, 438). — A un homme qui se débat dans les agitations du doute, il indique le remède auquel il a eu lui-même recours dans des phases semblables de la vie chrétienne (dont il comprend, dit-il, par souvenir toute l'importance et le sérieux). « Affirmer Dieu et le nier serait également téméraire, et il faudrait sur ce point demeurer éternellement en suspens, si la conscience, cette révélatrice intime du juste, cette manifestation d'un ordre moral, n'annonçait pas Dieu avec empire à toute âme d'homme ; le devoir et Dieu, deux idées corrélatives et indissolubles... Comment concevoir Dieu sans un monde moral ! Et comment s'expliquer sans l'existence de Dieu le sentiment de l'ordre moral dans l'homme, puisque cet ordre ou cet attribut ne peut se passer d'un sujet et que ce sujet est Dieu ? Je m'attache à cette invincible idée de l'ordre moral. Comme idée, elle m'a donné la notion de Dieu, mais ensuite, réalisée dans toute sa plénitude à mes yeux et aux vôtres, elle nous a donné Dieu lui-même, et non plus seulement sa notion. Dieu nous a été pleinement manifesté en Jésus-Christ, type vivant et parfait, réalisation de l'ordre moral ; or, quand Dieu s'est montré, cela ne suffit-il pas ? Tout n'est-il pas accompli ? Nos yeux, notre cœur, peuvent-ils désirer quelque chose de plus que Dieu ? Et quelque chose d'essentiel peut-il nous manquer quand nous l'avons eu, quand nous le possédons ? » — C'est aussi par cet élément moral, qui lui sert de base ferme,

par ce que Vinet appelle « une sainte contagion, » que la vérité « ne se démontre pas seulement mais se communique » (*Let.*, II, 178). Déjà, en 1826, il écrivait : « Je ne vois pas une preuve qui vaille mieux que la vue de la transformation morale des cœurs qui se sont attachés à l'Evangile. Un vrai chrétien est une apologie complète du christianisme. » Ce qui montre encore la puissance décisive, fondamentale, que Vinet accorde à la morale, c'est qu'il la confond avec le dogme. Ici, cependant, il demeure en deçà des conséquences les plus légitimes de ses propres principes. « D'entrée et d'intention, dit-il, le christianisme est une morale. Dieu ne s'y définit point, ne s'y décrit point; sans autre préambule, il prescrit et ordonne. » Vinet savait à merveille que si Dieu ne se définit, ni ne se décrit, les théologiens ont eu soin de bonne heure de remplir les lacunes et d'ériger en dogmes ses décrets, ses délibérations, avec autant de fidélité que s'ils avaient assisté à la rédaction du protocole. Ce que Vinet affirme de la théologie en général pourrait tout au plus et encore s'appliquer à la théologie biblique qui ne paraît pas avoir existé pour lui. « Ses dogmes, dit-il encore, sont des faits surnaturels, où s'exprime, se prononce une pensée morale. » La théologie moderne intervertit l'ordre. Les dogmes sont si bien des faits humains et non surnaturels qu'ils ont une histoire qui n'est autre chose que la série des efforts auxquels l'esprit plus ou moins chrétien se livre pour se rendre compte de l'élément moral du christianisme, ou si l'on veut des pensées divines : « La morale, poursuit Vinet, y est si près du dogme, qu'à peine les peut-on distinguer. » Soit; mais enfin, péniblement ou non, on n'arrive pas moins à les distinguer. Il nous suffirait simplement de pouvoir établir qu'il y a, à tout le moins, la différence qui règne toujours entre l'élément réel et l'élément formel. La morale et la vie seront la substance; le dogme, le côté formel et intellectuel. La dogmatique, à son tour, deviendrait le résultat systématique des efforts auxquels se livrent les chrétiens pour se rendre compte des vérités séculaires dont ils ont fait plus ou moins bien l'expérience. — Il est hors de doute, à en juger par la déclaration suivante, que la pensée de Vinet allait se développant dans la bonne direction : « La religion chrétienne, écrit-il, uniquement préoccupée de la restauration de la volonté humaine, n'a dit des dogmes, ou pour mieux dire, des faits mystérieux tombés à sa connaissance (ne prend-on pas ici la pensée de Vinet en évolution, en train de se modifier?) que ce qui était secrètement nécessaire à son but. » Evidemment, c'est nous dire plutôt ce que le dogme aurait dû être que ce qu'il a été. « Non seulement aucun dogme n'est oisif; mais l'exposition du dogme s'arrête précisément, j'oserais dire brusquement, au point où la pratique satisfaite n'aurait point de parti à tirer d'un développement ultérieur. » L'hommage suivant ne saurait guère concerner les théologiens, les fabricants par excellence de dogmes et de formules : « Loin de satisfaire à plein la curiosité humaine, la religion chrétienne l'a renvoyée à jeûn sur plusieurs sujets, lui imposant de la sorte un exercice de soumission avant ou après beaucoup d'autres du même genre » (*Esp.*, I, 88, 103; II, 121.) Le fait est que les dogmaticiens ont réclamé la soumission non pas simplement pour la

parole évangélique, mais pour les systèmes qu'ils avaient réussi à fabriquer eux-mêmes, en cherchant à se rendre compte de la vérité religieuse. « Cette imperfection du système, si c'était un système, me parait admirable dans une religion, et communique à la nôtre un caractère austère et saint qui n'appartient qu'à elle. » —On le voit, Vinet ne croit presque plus à une doctrine révélée : il est en bon chemin pour rompre les derniers liens qui le rattachent aux supranaturalistes de l'ancienne école de Tubingue. Il s'aperçoit que l'Evangile n'est pas un système, bien qu'il ait provoqué à la formation de plusieurs systèmes sur son compte. De là à reconnaître que l'Evangile ne proclame ni un système de dogmes, ni un dogme quelconque, mais de simples vérités, des faits religieux de la réalité desquels nous sommes invités à nous convaincre par expérience, il n'y a qu'un pas. Mais ce dernier pas, Vinet ne le franchit qu'implicitement et non explicitement. Du reste, ces derniers échos d'intellectualisme sont plutôt dans son langage que dans sa pensée et dans son intention. Cette terminologie défectueuse ne doit pas nous empêcher de saisir l'idée mère de toute sa tendance dont il n'a nullement fait mystère. « Tout génie, dit-il, a sa grande artère où tout le sang passe. » Chez lui, cette grande artère est incontestablement l'artère morale. Nous nous en sommes déjà aperçus de bonne heure dans cette remarquable lettre de 1818, où ce jeune homme chaste et pur, naturellement religieux, n'ayant pas perdu la grâce du baptême, pour parler avec les ritualistes, trahit à son insu et ce qu'il est et ce qu'il deviendra un jour. C'est dans cette prééminenee précoce accordée à l'élément moral que se trouve le secret de cette belle vie qui a été constamment se développant d'une manière normale. De nombreux éléments hétérogènes ont parfois circulé dans cette grande artère, si bien que nous avons pu redouter une obstruction, un anévrisme. Mais c'est le propre des natures saines et vigoureuses d'arriver à éliminer tous les éléments morbides. — Pour avoir été lent, plein d'hésitations, le développement n'en a été chez Vinet que plus sûr et plus régulier. Séduit pendant quelques années par la simplicité apparente du piétisme, il se livre à des efforts prolongés pour s'en assimiler les doctrines, s'imaginant que c'est là l'unique moyen de devenir un chrétien achevé et fervent; sans se douter que, dans son humilité et sa modestie, il porte envie à des hommes qui, sous aucun rapport, ne sauraient lui être comparés. La navigation est longue, pénible, il nage pendant des années entre deux eaux, grâce au boulet qu'il traîne et qui, s'il eût été moins bon nageur, l'aurait définitivement englouti comme tant d'autres. Mais le sang est généreux et pur chez cet homme de race : l'artère principale ne cesse de fonctionner. Aussi le voyons-nous tout à fait maître de lui-même vers la fin de la traversée, prêchant enfin ce qu'il avait eu d'abord tant de peine à s'avouer. Semblable à ces navires qui, après une longue et périlleuse traversée de l'Atlantique en hiver, vont, dans le *gulfstream*, s'alléger des glaces qui se sont attachées à la coque, au gouvernail, ont raidi jusqu'aux voiles basses, il a vu fondre peu à peu dans les eaux du moralisme chrétien les glaçons de cet intellectualisme qui, trop longtemps, ont gêné sa marche. Triomphant de son humilité, de sa modes-

tie, Vinet a pris son grand courage pour oser enfin être chrétien à sa manière. Et il s'est trouvé que cette manière d'être chrétien était la bonne, à la fois ancienne et nouvelle. Voilà comment cet homme qui, jusqu'à la fin, n'a cessé de prendre le mot théologie au sens technique avec un certain ton de défaveur (voir *Mélanges*, 612) n'en a pas moins été le plus grand, le plus fécond, le plus original des théologiens de langue française depuis Calvin, le père d'une nouvelle conception du christianisme, répondant aux exigences de la science sacrée et de la science profane, dirions-nous, si un de ses traits les plus caractéristiques ne consistait pas à faire disparaître la distinction factice entre ces deux domaines. — Malgré la modestie excessive de Vinet, il est aisé de s'apercevoir qu'il avait fini par acquérir le vif sentiment de la grande œuvre qu'il avait accomplie. Il a déclaré que nous étions sur le seuil d'une révolution religieuse et théologique plus profonde, plus étendue que celle du seizième siècle, sans ajouter qu'il a plus que personne contribué à nous placer en face de cette perspective si propre à la fois à troubler et à faire tressaillir de joie les quelques hommes de taille à comprendre. « La réformation comme principe, dit-il, est en permanence dans l'Eglise comme le christianisme. . . . . C'est le christianisme lui-même se restaurant spontanément et par ses propres forces. En sorte qu'aujourd'hui même, quelle que soit l'importance du seizième siècle, la réformation est encore une chose à faire, une chose qui se refera perpétuellement et à laquelle Luther et Calvin n'ont fait que préparer un chemin plus uni et une porte plus large. Ils n'ont pas, une fois pour toutes, réformé l'Eglise, mais affermi le grand principe et posé les conditions de toutes les réformes futures. » Et, afin que nul n'en ignore, pour que l'on sache bien qu'il entend, lui, l'homme prudent et sage, prendre rang parmi les téméraires qui rêvent de réformations futures, Vinet coupe d'une main ferme le câble qui, aux yeux de bien des esprits timides, devait à jamais tenir la dogmatique protestante stationnaire et rivée aux falaises escarpées et désertes du moyen âge. » Je ne puis croire à la *substitution,* » écrit-il en 1844; ce sont presque des *ultima verba :* il n'avait plus trois années complètes à vivre. On voudra bien remarquer par quelles considérations il repousse cette doctrine juridique dont on a fait le palladium du christianisme traditionnel, je veux dire de l'intellectualisme. « La translation de la coulpe sur l'innocent est décidément contredite par nos notions morales. » On le voit, le souffle qui anime Vinet est d'une unité irréprochable : c'est au nom du sang circulant dans la grande artère qu'il repousse ce dogme imaginé dans une époque où l'on ne soupçonnait pas qu'il y eût une sphère religieuse et morale tout aussi supérieure à celle du droit que l'économie de la grâce est supérieure à celle de la loi, la moralité à la simple légalité.— En répudiant avec la dernière décision le dogme de la substitution, Vinet a soin d'ajouter qu'il n'est pas en mesure de « parler théologiquement contre ce dogme » (*Let.*, II, 25; comparez I, 169, 170). On a beau avoir du génie dans un domaine quelconque, il ne saurait tenir la place de la connaissance technique des matériaux dont on s'occupe. Et cependant, à d'autres égards, Vinet possédait tout ce qu'il fallait pour procéder

à la rénovation de la théologie. « Je me reprocherais presque autant de manquer à une vieille chose qu'à un vieil homme, » dit-il quelque part. Il se présente comme un homme pour lequel « toute réunion est touchante et l'espérance moins belle que le souvenir. » ... « Ennemi de tout changement par instinct, je les approuve par raison, » dit-il ailleurs (*Esp.*, II, 262; *Let.*, II, 55). N'est-ce pas là ce qu'il faut pour garder la juste mesure et avoir la main heureuse quand il s'agit de réformer? Vinet savait allier le respect et la hardiesse : il était novateur par les idées et conservateur par le sentiment. Se serait-il peut-être fait illusion à lui-même? Ces deux qualités maîtresses du vrai réformateur, conservateur par le cœur, novateur par l'intelligence, auraient-elles été mal équilibrées? L'instinct conservateur aurait-il peut-être paralysé la science, la raison, du moins l'activité réformatrice pratique? C'est ici le moment de reprendre la question posée par M. Fréd. Chavannes. — Il est douteux que le lecteur, qui aura suivi avec quelque attention le développement de la pensée de Vinet, soit enclin à voir en lui précisément un homme timide qui aurait été définitivement écrasé par la mercuriale de son père et par le souvenir du doyen Curtat. De notre côté, nous n'éprouvons aucune difficulté à reconnaître que Vinet est loin d'être allé aussi loin qu'il pouvait, qu'il devait dans la voie des réformes. Mais, d'autre part, les plus avancés d'entre les émancipés seraient mal venus à prétendre que chacun est tenu d'aller aussi loin qu'eux, sous peine de passer pour pusillanime et inconséquent. Il faut en prendre son parti : La porte du subjectivisme qui sert à tant de ci-devant rationalistes-orthodoxes pour sortir du christianisme historique pourrait servir à d'autres pour y rentrer. Et puis qu'y aurait-il à dire, je vous prie, si l'homme qui se serait placé le plus franchement, le plus hardiment sur le terrain de la subjectivité, arrivait, en faisant de la liberté un usage, à notre sens défectueux, à renier le subjectivisme pour se convertir à l'objectivisme le plus grossier? En Allemagne, n'a-t-on pas vu des disciples enragés de Fichte faire retour au catholicisme, « ce grand établissement d'amortissement des consciences, » comme dit Vinet (*Let.*, II, 122). Depuis que Socrate a inauguré le subjectivisme, on a toujours vu que quelques hommes se sont servis de cette méthode pour reconquérir l'objectivité vraie, tandis que d'autres, comme les sceptiques, trouvaient plus logique de nier toute objectivité, en attendant que le moment vint de nier la subjectivité elle-même. Le fait est déjà si ancien et si fréquent, qu'il serait grand temps d'en prendre enfin son parti. De quoi s'agit-il entre M. F. Chavannes et nous? Nullement de la constatation d'un fait, que nous admettons comme lui, mais de la manière de l'expliquer. Il est incontestable que la partie négative de l'œuvre réformatrice manque presque entièrement chez Vinet. Il a ouvertement répudié en bloc, et cela en public comme en particulier, la théologie du Réveil; mais il n'a pas suffisamment montré dans le détail en quoi il se séparait d'elle. — Cette lacune est d'autant plus grave et significative que Vinet avait pleine et entière conscience du changement profond qui s'était accompli en lui. Nous savons pertinemment que, à réitérées fois, et par une personne fort compétente, il a été mis en demeure de proclamer

hautement son émancipation et de déclarer en quoi il différait des hommes dont le public religieux avait contracté l'habitude de le rendre solidaire. En présence de ces sollicitations réitérées, pressantes, Vinet se renfermait dans un silence qu'il ne motivait pas. Un homme, très bien qualifié, qui a vu de fort près notre penseur, nous écrit à ce sujet : « Ce que vous reprochez à Vinet de n'avoir pas fait, si peu théologien qu'il fût, il aurait été très capable de le faire. C'était un scrupule, la crainte d'étonner, de scandaliser, qui le retenait. Le genre de courage que vous avez un peu trop peut-être, lui ne l'avait pas assez. S'il se taisait, c'était par devoir, mais il ne le faisait pas sans souffrance. *Ce silence était une des tristesses de sa vie.* C'est là du moins l'impression que j'ai gardée d'un entretien que j'ai eu avec sa veuve sur ce sujet, la dernière fois que je l'ai vue, il y a trois ans. » — Maintenant que nous connaissons Vinet, rien de plus légitime que de parler pour lui, de tout expliquer sans porter la moindre atteinte à son caractère; on peut montrer, au contraire, qu'en s'abstenant de formuler tout le côté négatif et critique de son point de vue, il est demeuré parfaitement conséquent avec lui-même. Tout en accordant que sa modestie et son humilité, jointes à sa timidité, ont pu avoir leur rôle à jouer, il est assez naturel qu'il ait gardé le silence. De quoi s'agissait-il pour lui, avant tout? De théologie, de dogmatique ou de spéculation? Nullement! il nous l'á souvent répété. La vie, la piété, la ferveur et la foi doivent avoir la haute main. Quoi de surprenant donc que, constatant avec bonheur la présence de la vie et du zèle chez ses antagonistes théologiques, les apôtres du piétisme militant, il ne se soit pas senti porté à leur rompre en visière, ou à renverser l'échafaudage intellectualiste, les éléments rationalistes sur lesquels reposait leur foi? Vinet est donc demeuré incomplet, mais, en le faisant, il n'a renoncé à aucun de ses principes, il ne s'est pas montré un homme sans caractère, sans indépendance; il n'a été que trop conséquent avec toute sa tendance morale, mystique, pratique, assurant la première place à la vie, à laquelle il subordonnait expressément les préoccupations dogmatiques, intellectuelles. Pour tirer Vinet de son mutisme et de sa réserve, il aurait fallu que l'on s'en prît, non à sa personne, mais à ses principes. S'il eût vécu quelques années encore, la lutte sourde, qui n'échappait pas aux personnes intelligentes, allait éclater au grand jour. Il était suspect; et dans le camp piétiste, on ne se faisait pas faute de le dénoncer à l'occasion. Le grand penseur est mort juste au bon moment pour épargner à ses adversaires le triste honneur de l'anathématiser, de le dénoncer aux bonnes âmes comme un homme dangereux. — Quelques années avant la mort de Vinet, au moment où, dans tout l'éclat de son talent, il charmait par ses écrits tout ce que le protestantisme français comptait d'hommes religieux, on ne se gênait pas dans les cercles piétistes de Genève de parler de l'illustre Vaudois sur un ton qui n'était pas précisément celui de la sympathie et du respect. « Ce qu'il y a de bon dans ses écrits, disait-on un jour, n'est pas nouveau, et ce qu'il y a de nouveau n'est pas bon. » Il est vrai que, comme un jeune ministre vaudois, M. Fréd. Frossard, rapportait ce jugement aussi dédaigneux que sommaire à M. Diodati, celui-ci l'interrompit avec une

vivacité et un franc parler qu'il n'étalait pas en public : « Cela vous étonne et vous émeut? Ne savez-vous donc pas que X... (le contempteur de Vinet) est bête à manger du foin? » On le voit, l'armistice touchait à son terme. Il y avait déjà eu un combat d'avant-garde, dans le canton même de Vinet, avec les représentants les plus ardents de la tendance piétiste, qui lui contestaient le droit d'appeler la foi une œuvre (voir Scherer et Rambert). La lutte éclata même avant qu'il eût un pied dans la tombe. Vinet dut se redresser sur son séant et protester contre l'antinomianisme de ses compatriotes piétistes qui, à l'occasion de la constitution de l'Église libre, avaient trouvé moyen de lui gâter sa belle et populaire profession de foi. Antérieurement, l'antagonisme sourd s'était déjà manifesté à propos des questions ecclésiastiques (Rambert, 380). Il n'en est pas moins certain que Vinet s'est expressément abstenu de prendre les devants pour déclarer hautement qu'il différait des piétistes qui le dénonçaient dans leurs petits comités, tout en bénéficiant de l'éclat, de la gloire qu'il était censé répandre sur leur cause à eux. — Cette attitude trop réservée de l'initiateur a été fatale aux amis comme aux adversaires; elle a singulièrement retardé, compromis pour plus d'une génération le triomphe définitif de ses idées. Vinet, fut victime de l'illusion des esprits supérieurs et débonnaires, s'imaginant qu'il suffit d'établir positivement la vérité pour que, d'elle-même et par ses propres forces, elle dissipe les ténèbres devant elle. Les défaillances chroniques de l'anglicanisme sont là pour montrer à quoi peuvent aboutir les réformations incomplètes, qui ne savent pas rompre franchement avec les traditions du passé. Tout porte à croire que, sans les violences de Carlstadt, le luthéranisme, qui est loin d'être indemne de la maladie autoritaire et cléricale, aurait eu une course plus incertaine encore, si même il avait marché pour tout de bon. Les esprits supérieurs savent seuls apercevoir les conséquences renfermées dans les principes nouveaux ; pour l'immense majorité des hommes au contraire, si on les laisse côte à côte avec l'erreur sans dénoncer hardiment celle-ci, le mort ne tarde pas à emporter le vif. Il ne fait pas œuvre qui dure le réformateur hésitant à renverser les idoles d'une main ferme, impitoyable. Les idées vraiment supérieures et originales de Vinet ont été constamment interprétées d'un point de vue inférieur, si bien que de la meilleure foi du monde, on n'y a bientôt plus pris garde pour revenir à son ancien train de vie. D'ailleurs il ne s'est pas fait lui-même la moindre illusion. Déjà en 1833, il écrivait quelques lignes remarquables qui montrent que le milieu piétiste dans lequel il vivait était loin d'être son fait. « Si j'avais à recommencer, disait-il, à un homme tout aussi isolé que lui, Bost, plus indépendant de toute circonstance, j'irais franchement m'asseoir auprès de ceux du dehors, à la porte de la maison, et je leur parlerais comme on doit parler à des hôtes » (*Let.*, I, 345). Ne croirait-on pas entendre un écho de la voix de Saint Paul déclarant qu'il se tourne vers les gentils pour échapper aux tracasseries des judaïsants décidés à lui imposer un joug qu'il ne saurait porter? Plus tard, établi à Lausanne, Vinet écrit ces paroles mémorables : « J'ai plus qu'il ne faut aux dix doigts de mes deux mains pour compter dans

le pays *ceux qui pensent comme moi.* » Et il s'exprime ainsi, au moment de sa plus grande gloire, une année avant sa mort! — Il ne faut certes pas croire que les événements ecclésiastiques du canton de Vaud aient contribué à augmenter le nombre de ses amis. C'est exactement le contraire qui eut lieu : il fut redouté de tous, évité avec grand soin, le jour de la démission du clergé vaudois. Vinet était animé d'un tout autre esprit que celui des démissionnaires. Tout en louant leurs actes à certains points de vue, il ne réussit pas, malgré la solennité du moment, à toujours contenir sa verve caustique, à leur endroit. C'est beaucoup de héros, pour le canton de Vaud, lui échappe-t-il de dire au messager qui lui fait connaître le chiffre des démissionnaires. Il déclare faire partie du public, parler surtout comme observateur. « J'ai une position solitaire que je tiens à conserver et dans laquelle, si je puis faire quelque bien, j'en ferai plus que dans toute autre. J'ai plusieurs bonnes raisons pour me tenir à l'écart ; on en a de bonnes pour m'y laisser, quoiqu'on fasse ce que j'ai désiré, et peut-être parce qu'on le fait, mais à contre-cœur ; on m'aime autant un peu loin que trop près. » On ne manquerait pas de se faire accuser d'éxagération si l'on tentait de dépeindre soi-même aujourd'hui l'isolement complet dans lequel Vinet se trouvait, une année avant sa mort, au milieu de gens qui professaient pour son talent et son caractère l'admiration la plus entière. Il faut le laisser parler lui même. « Aujourd'hui les masses demeurent comme impénétrables à nos efforts, écrit-il en 1846, mais ou je me trompe beaucoup, ou la nouvelle forme de l'ancienne et éternelle vérité se prépare dans les esprits, et plus tard, après notre mort, l'homme nécessaire se trouvera.» Chose curieuse ! c'est à un étranger, à un Ecossais, qu'il s'ouvre sur ces matières délicates, et ce n'est pas sans cause, comme on peut s'en convaincre par ce qu'il ajoute : « Il m'importe beaucoup de connaître à cet égard votre pensée, ici je ne puis dire la mienne qu'à peu de gens : tous ont peur, nul ne m'aide, quelques-uns seulement comprennent » (« all fear, none aid, few understand »). C'est donc une affaire entendue : il n'y a pas lieu à parler du mauvais caractère de personnes turbulentes compromettant par leurs allures la sainte œuvre qu'elles prétendent défendre. Le plus débonnaire des hommes, célèbre par sa modestie, sa modération, sa charité paraît bien avoir parlé d'expérience quand il a écrit ces paroles : « Des convictions bien distinctes et franchement avouées ne donnent pas des amis... Certaines opinions, pour ne pas parler des intérêts, séparent les cœurs avec violence. J'ai déjà perdu des amis qui semblaient devoir m'appartenir toujours. Nous ne nous sommes point offensés, point contredits : ils se sont retirés à petit bruit : et à présent nous nous sommes, les uns aux autres, plus étrangers que si nous ne nous étions jamais connus. » — Il est vrai, l'isolement de Vinet parut moins grand quand il fut question de fonder l'Eglise libre, à l'organisation de laquelle il prit une part fort active. Néanmoins, ici encore nous signalerons une parole qui en dit long et qu'il importe beaucoup de recueillir avec grand soin. Vinet présente l'Eglise libre comme « créée par des hommes respectables qui n'ont pas su ce qu'ils faisaient » (*Let.*, II, 367, 342, 364, 366, 372 ; I, 194). Après de

quarante ans de distance, la même pensée a été exprimée sous une autre forme, quand on a dit que l'Eglise libre est gouvernée par ceux qui n'en sont pas (*Journal évangélique*, août 1880, art. Bauty). Et comme pour prouver que les appréhensions de Vinet n'étaient que trop fondées (quand il écrivait, *Rambert*, 608: « Ce progrès n'est pas tel que ceux qui veulent perpétuer au sein de l'indépendance les traditions nationales n'aient encore, sur certains points, des chances de succès »), on a poussé des cris d'indignation et de colère, s'imaginant qu'il y avait accusation de haute trahison. C'était oublier que, pour trahir une cause, il faut avant tout l'avoir comprise et servie. — Vinet a-t-il été en quelque mesure responsable du peu de fruit qu'ont porté ses idées tant ecclésiastiques que théologiques, car il est évident que leur destin devient toujours plus solidaire? Est-il pour quelque chose dans l'échec qu'elles ont subi ou mieux dans l'ajournement de leur triomphe définitif? S'il fallait en croire madame Vinet, confidente de toutes les pensées de son mari, et qui souvent le poussait en avant, si bien que l'on a pu dire qu'il était occupé à faire la théologie de la religion de sa femme, il conviendrait de répondre affirmativement. Il va y avoir dix ans, quand il fallut lutter dans le sein de l'Eglise libre, en faveur de la liberté théologique contre laquelle il s'était établi une espèce de prescription, en dépit des droits constitutionnels les plus manifestes, « ceux qui combattent aujourd'hui n'auraient pas tant de peine, dit madame Vinet, si mon mari et M. X... avaient fait leur devoir. » Ce jugement est à notre sens injuste en ce qui concerne Vinet. Etant données les circonstances, les personnalités, le degré de son propre développement, sa culture non théologique, en ce sens qu'il n'était pas précisément un homme de la carrière, on doit dire sans hésiter qu'il a fait tout ce qu'il pouvait et devait faire. Il n'y a donc pas de responsabilité engagée. Mais il n'en demeure pas moins hors de toute contestation qu'en s'abstenant de tout élément critique, négatif, il n'a servi sa cause ni auprès de ses adversaires, ni auprès des hommes qui n'auraient pas demandé mieux que de sympathiser avec lui. Egaré dans un monde qui n'était pas le sien et dont son silence le rendait solidaire, Vinet a passé aux yeux du grand public pour un homme tout autre que ce qu'il était en réalité. On a vu en lui un conservateur fort arriéré, tandis que pour tout ce qui tient aux matières religieuses, théologiques, ecclésiastiques, politiques et sociales, il était l'esprit le plus avancé, le prophète, l'apôtre d'un monde tout nouveau. D'autre part ceux qui ont cru l'admirer, l'honorer de la meilleure foi du monde n'y ont réussi qu'en le contemplant au travers du prisme de leurs préjugés, c'est-à-dire en le faisant descendre à leur niveau. — Aussi l'isolement, il faut dire l'abandon dans lequel s'est trouvée la cause de Vinet après le départ du maître, ne peut-il être comparé qu'à l'oubli dans lequel tombèrent les enseignements les plus caractéristiques de l'apôtre saint Paul après sa mort. Nous aussi nous avons vu quelque chose comme cette époque ingrate de stérilité et de marasme qui, dans l'histoire de l'Eglise, est désignée sous le nom d'âge des successeurs des apôtres. Mais au moins, à la fin du premier siècle, l'Evangile se répandait, se propageait, tandis que de nos jours il serait difficile d'établir que les

idées de Vinet aient plus gagné en extension qu'en intensité. Sans doute plusieurs de ses pensées circulent à l'état d'axiomes, de monnaie courante. Mais, sauf les principes sur la liberté de conscience et la liberté religieuse, il serait aisé de montrer qu'il n'y a de connu dans le monde religieux que le Vinet de la seconde période, le Vinet s'abaissant, s'humiliant à l'envi pour essayer de s'élever jusqu'à la taille des piétistes qu'il dépasse de toute sa hauteur. Quant au Vinet définitif, au Vinet vrai, à celui qui a désavoué la théologie de la seconde phase de sa vie, non seulement il est inconnu du public, mais c'est à peine s'il existe pour quelques esprits attentifs et réfléchis. Aussi faut-il se garder de compter sur un bon accueil pour la malencontreuse découverte qui vient d'en être faite. Comme par le passé on continuera à ne voir que l'homme de la seconde période, quoiqu'il ait été ouvertement désavoué par celui de la troisième. Nous voulons bien croire que Vinet doit avoir quelques vrais disciples complets, de la stricte observance, dans son propre pays, mais il faut qu'ils aient suivi bien à la lettre l'exemple de cette vie solitaire, isolée, à laquelle il s'était lui-même résigné, car c'est tout au plus si nous en connaissons deux ou trois, et encore, qui comprennent son point de vue et qui en acceptent joyeusement toutes les conséquences.— Voilà deux générations, soixante ans bien comptés, que deux tendances décidément incompatibles se disputent le canton de Vaud. L'école franchement spiritualiste, conséquente, acceptant la position nouvelle qui est faite à l'Evangile dans notre société moderne et relevant plus ou moins de Vinet. Un autre homme a fait école : ceux qui l'ont connu le dépeignent comme « étant par caractère, par principe, adversaire de toute innovation ; il y opposait pour cela seul une résistance invincible de quelque côté que vînt la nouveauté. » C'est ainsi que M. Chavannes caractérise le doyen Curtat qui fut de son temps, le chef des protestants retardataires et catholiques. Bien qu'il soit de mode de professer une grande vénération pour la piété du célèbre autoritaire et pour son caractère, tout en faisant de nombreuses réserves sur ses tendances, il est certain que les hommes appartenant aux camps en apparence les plus opposés ont tous réussi à se tailler un mantelet des plus respectables, dans le manteau un peu étriqué et étroit de l'illustre doyen. Vinet écrivait déjà en 1827 : « Je suis toujours à m'étonner que chez un peuple si nouveau comme le nôtre on ait si grand peur de toute nouveauté » (*Lett.*, 170). Est-il bien sûr que depuis lors la frayeur ait été en diminuant d'une manière appréciable ? Au milieu des agitations diverses, que le pays a traversées, l'esprit retardataire, autoritaire a sans contredit maintes fois changé d'objet et de forme, mais le Protée est toujours resté le même. Grâce à la force d'inertie, contre laquelle viennent échouer tous les courages, grâce aussi à cette disposition générale qui pousse chacun à attendre que tout le monde soit d'accord avant de se décider lui-même à dire ce qu'il pense (ce qui par parenthèse explique pourquoi Vinet a tellement insisté sur le devoir de manifester ses convictions) la tendance du doyen Curtat est jusqu'à aujourd'hui demeurée maîtresse du champ de bataille. Chaque fois qu'une réforme est devenue inévitable les représentants de l'esprit retardataire ont su

la subir au dernier moment pour enrayer le mouvement et l'empêcher d'aboutir. Après avoir essayé, il y a quelques années, de grouper dans une société, l'*Union evangélique nationale*, les adversaires de toute théologie indépendante dispersés dans les diverses églises, ce même esprit, servi, hâtons-nous de le dire, par des hommes qui sont loin de valoir le doyen, vient de prendre tout à coup l'offensive dans l'affaire d'Orbe (*Journal du protestantisme*, janvier 1882). Des personnes fort distinguées, fort compétentes, qui se piquent de connaître mieux que personne leur pays n'hésitent pas à affirmer qu'il ne se relèvera jamais de ces inconséquences et de cette incurable médiocrité modérantiste; elles ne voient que des naïfs dans les hommes pleins de foi et d'ardeur qui s'avisent de troubler le doux sommeil dont on jouit dans les langes d'un protestantisme honteux et bâtard. — Heureusement, en étendant son horizon, on se sent le courage de protester contre cette sentence dont les Vaudois eux-mêmes gratifient si aisément leur contrée si favorisée à tant d'égards. Les pays protestants de langue française ne sont certainement pas dans une position qui leur permette de jeter la pierre à personne. Ce que l'on a appelé le Réveil du premier quart de ce siècle voit se réaliser à la lettre autour de son tombeau les terribles prophéties dont il ne sut pas faire son profit, encore au berceau, quand Ami Bost les fit retentir aux oreilles des premiers promoteurs (voir l'article *Individualisme*). Et, en Allemagne, qu'est devenu ce beau mouvement de rénovation religieuse dont la chute du premier empire français donna le signal? Là aussi, l'esprit de Hengstenberg l'a emporté sur celui de Neander et de Tholuck, comme à Lausanne l'esprit du doyen Curtat sur celui de Vinet. Les théologiens de cour qui règnent à Berlin et ailleurs travaillent de leur mieux à arracher ce qu'il reste de sentiments religieux au cœur du peuple dans le pays de Luther. Etrange et tragique position que celle du protestantisme continental! Il a tout préparé de longue main pour l'avènement d'un monde nouveau, mais voilà, il semble avoir épuisé toutes ses forces à faire les semailles; il ne lui en reste plus assez pour se mettre à faire la moisson. L'œuvre de la critique est terminée pour l'essentiel; tout provoque à une réformation plus étendue, plus profonde que celle du seizième siècle; et toutefois on ne réussit pas à passer du monde des idées dans celui des faits. Il faudrait, se plongeant à corps perdu dans toutes les préoccupations de notre époque, lui donner les solutions qu'elle réclame et que l'Evangile seul peut fournir, à condition d'être saisi dans sa simplicité, sa fécondité primitive, vierge de tous les divers dogmatismes passagers qu'il a provoqués et dont il n'est en rien responsable. Vinet a beau nous crier que le monde est encore une fois livré aux chrétiens, s'ils savent être ce qu'ont été leurs devanciers à toute époque où le christianisme est devenu populaire, « ne pas lui offrir de la théologie au lieu de la religion qu'on leur demande, » on ne réussit pas même à comprendre cette distinction capitale. — Dans nos pays français, on s'en tient à ce que l'on appelle les idées dogmatiques du Réveil, pâle reflet du vulgaire supranaturalisme de la vieille école de Tubingue, qui n'était lui-même que le dernier écho de la grande conception du seizième siècle dont il méconnaissait la haute portée et l'esprit.

A la vérité quelques hommes d'entre les plus sérieux sont inquiets, mais tout ce qu'ils savent faire de mieux dans leur détresse, c'est de demander quelque miracle du ciel, afin que Dieu se charge d'accomplir par la violence, à la façon judaïque, ce qu'ils avouent être au-dessus de leurs forces. Que si quelqu'un se risque à insinuer que ce christianisme bourgeois, terre à terre, pourrait bien avoir fait son temps, les satisfaits l'accueillent avec l'air d'une suprême indifférence : ils haussent les épaules sans parvenir à prendre au sérieux les rares hallucinés qui rêvent encore d'un prétendu idéal. C'est tout au plus si l'on condescend à demander avec un sourire protecteur : Produisez donc, comme fruit authentique de vos méthodes raffinées, des résultats qui puissent être comparés aux nôtres? « L'hommage rendu aux principes comme tels, dit Vinet, et antérieurement à l'expérience, c'est une chose que l'on respecte froidement, mais trop rectiligne toutefois pour ne pas manquer de bon goût et de grâce » (*Esp.*, I, 18.) Ces hommes indiscrets, mal élevés, et avant tout agaçants, qui prétendent marcher en ligne droite, ne sauraient être pris au sérieux. Nul ne les comprend moins que ceux qui s'imaginent avoir fait quelques pas en avant : ils ne s'aperçoivent pas que la variété dont ils se donnent pour être les créateurs, faute de la force vitale indispensable pour accomplir l'évolution et se fixer définitivement, a, en peu de temps, fait retour au type primitif. Et les années s'écoulent, les occasions se perdent, la foi et le zèle diminuent; l'intérêt pour les choses religieuses, alors qu'elles ne sont pas réduites à n'être qu'un simple rituel dominical, va diminuant tous les jours parmi les personnes éclairées. On voit s'accroître par contre le nombre de ces hommes dont l'auteur de la *Manifestation des convictions religieuses* a donné la description suivante : « Il est des naturels négatifs, des caractères désossés, dont la bonté consiste à ménager tout le monde pour être ménagés, à n'avoir aucune conviction, de peur de heurter contre une conviction contraire, à ne jamais s'entremettre pour la justice, de peur de recevoir, comme dit M. Jourdain, quelque coup qui fait mal, à laisser, selon le conseil d'un héros de Rabelais, le monde aller comme il veut aller, à faire son devoir tellement quellement, et à dire toujours du bien de M. le prieur » (*Esp.*, I, 188). — En face d'un tel spectacle donné par le monde religieux depuis si longtemps déjà, sans que l'on puisse entrevoir encore le moment où la scène changera du tout au tout, comment ne pas se rappeler une parole de Vinet tout à la fois si consolante et si humiliante pour notre orgueil : « La vérité est plus forte que ses adversaires, car elle les soumet, et plus forte que ses défenseurs, car elle s'en passe. Le monde, en frémissant, se range tôt ou tard du parti de la vérité. La mémoire des témoins de la vérité finit toujours par être honorée, les fous du passé sont les sages de l'avenir, et, si leur nom périt, leur témoignage demeure. Et que leur faut-il davantage? Ne reste-il pas la meilleure partie d'eux-mêmes? » Le nom de l'homme dont nous venons de retracer l'histoire ne périra pas. Il ne saurait demeurer à tout jamais sans écho, le témoignage qu'il a rendu à la réforme religieuse, théologique, ecclésiastique du dix-neuvième siècle. Qui sait? La délivrance pourra nous venir des points de l'horizon d'où il l'aurait

lui-même le moins attendue. Après avoir réalisé, sinon en théorie, du moins en fait, les idées ecclésiastiques de notre auteur, les pays de langue anglaise sont entrés à peu près dans la phase théologique, où il nous a laissés quand il nous a été enlevé. Ce ne serait pas la première fois que des semences précieuses seraient allées porter de riches moissons sous des climats fort différents de ceux qui les ont vues naître. On prétend que le Vaudois ne donne tout ce que l'on peut attendre de lui qu'à la condition d'être transplanté. Il n'y aurait rien d'étonnant qu'il en fût de même pour des idées nées dans un terroir au sous-sol froid et tendre. Quoi qu'il en soit, une chose demeure : « Notre force, comme notre devoir, c'est d'espérer. Dieu veut que nous croyions tout possible, et même, dans notre monde vieilli, la gloire et la force des anciens jours. » J. F. Astié.

W

WALLONES (Eglises). Voyez *Refuge*.

WESLEY (Charles), l'un des fondateurs du méthodisme, né en 1708, le plus jeune des fils du recteur d'Epwath, fut placé à l'école de Westminster dès l'âge de huit ans. En 1726, il fut admis au *Christ Church College* d'Oxford. Ce fut lui qui groupa le premier quelques jeunes gens sérieux en une société fraternelle, que l'on désigna par le sobriquet de « méthodiste. » Il accompagna son frère John en Amérique, traversa des expériences spirituelles analogues aux siennes, et, à leur retour, s'associa à ses travaux missionnaires et fut son bras droit. Pendant dix-sept ans, il fut, comme lui, un missionnaire itinérant, parcourant le Royaume-Uni du nord au sud, et prêchant l'Evangile avec de grands succès et au milieu de beaucoup d'opposition. Ses dons oratoires paraissent avoir été plus remarquables encore que ceux de son frère ; il était doué d'une belle imagination et d'une éloquence chaleureuse. Devenu époux et père, il dut, à partir de 1756, renoncer à l'itinérance et partager son temps entre Londres et Bristol, où il remplissait les fonctions pastorales au milieu des sociétés méthodistes. Il était fort opposé à leur émancipation à l'égard de l'Eglise anglicane, et combattit énergiquement tout ce qui tendait à les rendre indépendantes. Son conservatisme ecclésiastique fut souvent un embarras pour son frère, qui, non moins attaché à l'Eglise établie, avait un plus juste sentiment des nécessités inéluctables que créait au méthodisme l'attitude hostile de l'Eglise. Ces divergences d'appréciation n'empêchèrent pas les deux frères de continuer à être étroitement associés jusqu'à la fin dans l'œuvre du réveil. En 1771, Charles se fixa définitivement à Londres, et il y exerça jusqu'à sa mort (1788) les fonctions du ministère, selon le rite anglican, dans la chapelle de City-Road, bâtie par son frère. Charles Wesley fut le poète du métho-

disme. Il a doté ce grand mouvement religieux de l'une des plus riches et des plus belles psalmodies qui soient au monde. Le *Wesleyan Hymn Book* contient 627 hymnes sorties de sa plume, mais c'est à peine la dixième partie de ses compositions poétiques. Elles ont été réunies de nos jours, par les soins du Dr Osborn, dans une édition en 13 volumes, 1868-1872. Les cantiques de Charles Wesley comptent parmi les plus beaux de la littérature anglaise ; il en est qui sont des morceaux lyriques de premier ordre. Isaac Watts, qui fut lui-même un hymniste d'un talent supérieur, disait qu'il donnerait tout ce qu'il avait écrit pour la seule pièce de Charles Wesley sur Jacob luttant avec l'ange. La profondeur du sentiment religieux, l'élévation des idées, l'éclat des images, la variété des rythmes s'unissent pour assurer à ces compositions une place permanente dans l'hymnologie anglaise. — On a une excellente vie de Ch. Wesley, due à la plume du Rev. Thomas Jackson, 2 vol., Lond., 1841. MATT. LELIÈVRE.

WUTTKE (Charles-Frédéric-Adolphe), théologien protestant allemand, né le 10 novembre 1819 à Breslau, où il fit ses études et où il prit ses grades. Il fut nommé professeur extraordinaire à Berlin (1854) et professeur titulaire à Halle (1861). Il mourut le 12 avril 1870. Parmi ses ouvrages, nous mentionnerons : 1° *Histoire du paganisme* (1851-53, 2 vol.), ouvrage écrit dans un style élégant, animé et pittoresque, rempli de faits puisés dans des sources souvent secondaires et de théories ingénieuses mais hasardées ; 2° *Manuel de la morale chrétienne* (Leipz., 1860-62, 2 vol.; 3e éd., 1874-75, 2 vol.) ; 3° *Les superstitions populaires dans l'Allemagne contemporaine* (1865 ; 2e éd., 1869). Wuttke était disciple de Schelling, dont il édita les *Œuvres,* de concert avec le fils du grand philosophe (Stuttg., 1860 ss., 12 vol.). Journaliste et député, il mit sa plume et sa parole au service de la réaction dans l'Etat et dans l'Eglise (voy. son curieux article : *La mission de l'Eglise par rapport à l'Etat,* dans la *Gazette évangélique,* 1855, p. 73 ss.). Sa tendance peut se résumer dans cette double maxime : « L'homme n'a de respect que pour ce qui lui est étranger, supérieur, et non pour ce qu'il a créé ou nommé par son libre choix. » « Un chrétien ne peut pas être un démocrate, et un démocrate ne peut pas être un chrétien. »

FIN DU TOME XII

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
Tabaraud	1
Tabernacle	1
Tabithe	3
Taborites, v. *Bohême*	4
Tadmor	4
Taïti	4
Tanquelin	6
Tarbes	6
Tarentaise	7
Targum, v. *Versions anciennes de la Bible*	7
Tarse	7
Tatien	7
Tauler	9
Taylor (Jérémie)	13
Teissier (François)	13
Télesphore (Saint)	14
Teller	15
Tellier, v. *Le Tellier*	16
Temple	16
Templiers	21
Tencin	24
Tentation	25
Territorial (Système), v. *Eglises protestantes* (Organisation des)	29
Tersteegen	29
Tertullien	29
Tessin	36
Testament	37
Tetzel	38
Teutonique (Ordre)	38
Texte de l'Ancien Testament	41
Texte du Nouveau Testament	46
Thabor	54
Thaddée, v. *Jude*	55
Thamar	55
Tharsis	55
Théatins	56
Thébaine (Légion), v. *Légion Thébaine*	56
Thèbes	56
Thècle (Sainte)	56
Theiner	57
Théisme	58
Théodicée	69
Théodore I^er^	69
Théodore II	69
Théodore de Mopsueste	69
Théodore Studite	70
Théodoret	71
Théodosiens	72
Théodulfe	72
Théologal	72
Théologie	73
Théologie de l'Ancien Testament	73
Théologie du Nouveau Testament	76
Théologie germanique	79
Théologie monumentale, v. *Archéologie*	83
Théologie pratique ou pastorale	83
Théologie spéculative	85
Théopachites	92
Théophane	92
Théophanie, v. *Révélation*	92
Théophilanthropes	92
Théophile	100
Théophile d'Antioche	100
Théophile d'Alexandrie	100
Théophylacte	101
Théopneustie	101
Théosophie	111
Thérapeutes	118

Théraphim 120
Thérémin 121
Thérèse (Sainte). 121
Thessaloniciens (Epîtres aux) 123
Thessalonique. 126
Theudas. 127
Thibet (Religions du) 127
Thibet (Statist. ecclés.) . . . 134
Thietmar 135
Thilo 135
Tholuck. 135
Thomas (l'Apôtre). 137
Thomas d'Aquin 137
Thomas de Jésus 142
Thomas à Kempis. 143
Thomas de Villeneuve. . . . 146
Thomasius (Chrétien). . . . 146
Thomasius (Geoffroi) 147
Thomassin. 156
Thomistes. 156
Thora, v. *Mosaïque* (Loi) . . 156
Thrace. 156
Thurgovie. 156
Thyatire. 158
Tiare 158
Tibère. 158
Tibériade 160
Tillemont 164
Tillotson. 166
Timon. 166
Timothée 167
Tindal. 167
Tintoret (Le) 168
Tischbie. 168
Tischendorf. 168
Tite 171
Tite de Bostres 171
Titien (Le). 172
Titus. 172
Tobit 173
Tœllner. 174
Tofaïl, v. *Arabes* (Philosophie religieuse des). . . . 174
Toland 174
Tolet 175
Tonsure. 175
Torquemada. 176
Toul. 178
Toulon 179
Toulouse. 179
Touraine (Le protestantisme en) 180
Tournely 187
Tournemine. 187
Tours 188
Toussain (Pierre) 190
Toussaint (La). 191
Trachonite. 191
Tractarianisme, v. *Puséysme*. 191
Tradition 191
Traducianisme. 199
Trajan. 199
Transfiguration 201
Transsubstantiation, v. *Cène*. 201
Trappistes, v. *La Trappe* . . 201
Tréguier. 201
Tremellius. 202
Trente (Concile de) 202
Trêve de Dieu. 209
Trévoux. 210
Trichotomie, v. *Dichotomie* . 210
Trinité. 210
Tripoli. 231
Trisagion 232
Trithème 233
Troas 234
Tronchin. 234
Trophime (Saint) 236
Trottet. 236
Troyes. 237
Tryphon. 238
Tubal-Caïn 239
Tubingue (Ecole de), voyez *Baur* 239
Tubingue (Université de), v. *Universités allemandes* . . 239
Tulle. 239
Tunisie 239
Tunkers. 240
Turkestan. 240
Turlupins. 241
Turnèbe. 241
Turquie 243
Turrettini. 249
Twesten. 251
Tychique 251
Tyndale. 251
Tyr 251
Tyrannus. 254
Tzschirner. 254

Ubertin de Casali 256
Ubiquité. 256
Uitenbogaard 256
Ullmann. 257
Ulphilas. 261

Ultramontanisme 262
Umbreit. 263
Uniformité (Acte d'), v. *Eglise anglicane*. 263
Unigenitus (Bulle), v. *Jansénisme* 263
Union, v. *Frédéric-Guillaume III*. 263
Unitaires anglais et américains 263
Universalisme. 271
Université de Paris 271
Universités allemandes . . . 276
Unterwalden 281
Ur. 282
Urbain Ier. 282
Urbain II 282
Urbain III. 283
Urbain IV. 284
Urbain V 284
Urbain VI. 285
Urbain VII 285
Urbain VIII. 285
Uri 287
Urie. 288
Uriel, v. *Anges* 288
Urim et Thummim, v. *Costume sacerdotal* (chez les Hébreux) 288
Ursicin, v. *Damase* 288
Ursin (Saint) 288
Ursule (Sainte) 288
Ursulines 289
Uruguay. 290
Usher. 291
Usteri. 291
Usuard. 292
Utraquistes, v. *Bohême*. . . 292
Uzès. 292

Vabres. 293
Vaison. 293
Valais. 293
Valdès (Alfonso de) 294
Valdès (Juan de). 296
Valdo (Pierre), v. *Vaudois*. . 300
Valence. 300
Valentin ou Valentinien, v. *Gnosticisme*. 300
Valentin (le pape). 300
Vallette. 300
Valois (Henri de) 302
Vandales 303
Vandrille (Saint-) 305
Vanini. 305
Vanne (Saint-). 306
Vannes 306
Variantes, v. *Texte de l'Ancien et du Nouveau Testament* 306
Vasquez. 306
Vassy (Massacre de), v. *France protestante* 307
Vatable 307
Vater 307
Vaud (Statist. ecclés.). . . . 308
Vaudois, v. le Supplément . 309
Védas, v. *Inde*. 309
Vence (l'évêché). 309
Vence (Henri-François de). . 310
Vendes 310
Vénézuéla. 312
Ventura. 313
Vêpres. 315
Verbe, v. *Logos*. 315
Verdun 315
Vergerio. 316
Vérité. 317
Vermeil. 320
Vermigli, v. *Martyr* (Pierre). 321
Vernes (Jacob)... 321
Vernet (Jacob). 321
Verny (Edouard) 324
Véron (François). 326
Véronèse (Paul). 327
Véronique (Sainte) 328
Versions anciennes de la Bible 329
Versions modernes de la Bible 344
Vertu 352
Vespasien. 353
Vesson (Jean). 354
Veuves (chez les Hébreux) . 356
Vézenobre. 356
Viala (Michel). 359
Vialart de Herse. 361
Vicaire 362
Victor Ier 363
Victor II 363
Victor III. 364
Victor de Capoue 364
Victor de Cartenne 364
Victor de Vite. 364
Victorin (Saint). 364
Victorins 365

Vidal (François). 365
Vie 365
Vienne (en Dauphiné). . . . 368
Vienne (en Autriche) 370
Vieux luthériens. 381
Vigilance 382
Vigile. 383
Vigiles 383
Vignolles 384
Villegagnon. 385
Villers (Charles). 387
Vilmar 388
Vincent (Philippe) 390
Vincent (Samuel). 393
Vincent de Beauvais. 397
Vincent de Lérins. 397
Vincent Ferrier. 399
Vincent de Paul. 399
Vinci (Léonard de). 401
Vinet (Alexandre), v. le Supplément. 402
Viret 402
Virgile d'Arles 408
Virgile de Salzbourg 409
Visigoths, v. *Goths* 409
Vision, v. *Prophétisme* et *Révélation*. 409
Visitandines. 409
Visitation (Fête de la) . . . 409
Vitringa. 410
Vivès 410
Vivier (Jehan). 417
Vivier (Louis-Théodore). . . 417
Viviers 418
Voët. 418
Vœux (chez les Hébreux) . . 418
Vœux (chez les chrétiens). . 419
Volney 419
Voltaire. 420
Voragine, v. *Jacques de Voragine*. 426
Vossius (Gérard de). 426
Vossius (Gérard-Jean). . . . 426
Vulgate, v. *Versions anciennes de la Bible*. 427
Vulliemin (Louis). 427

Wadding (Luc de) 429
Wahabites. 430
Wala, v. *Corbie* 430
Walch (Jean-George) 430
Walch (Chrétien-Guillaume-François). 431
Walhalla, v. *Germains*. . . 432
Walton 432
Warburton 432
Watson (Richard). 433
Watson (Richard) 434
Watt (Joachim de) 434
Watts (Isaac). 435
Wegscheider. 435
Weigel (Valentin). 436
Weiss (Charles). 437
Weisse 437
Wendelin (Saint) 437
Werenfels (Samuel). 438
Wertheim (Bible de). 438
Wesel (Jean de). 438
Wesley (John). 440
Wessel (Jean). 443
Wessenberg. 447
Westphal 448
Westphalie (Traités de) . . . 448
Wette (de) 450
Wettstein. 456
Wetzer 457
Whately 458
Whiston 459
Whitby. 460
Witefield 460
Wicelius. 562
Wichern. 463
Wiclif. 464
Wigbert. 469
Wilberforce. 469
Wilfrid 473
Willehad 474
Willibald 474
Willibrod, v. *Frise*. 474
Williram 474
Willm. 474
Wimpheling. 475
Wimpina 476
Windesheim, v. *Frères de la vie commune*. 477
Winer. 477
Wisemann 477
Wislicenus, v. *Amis des lumières*. 478
Wisowatzi (André). 478
Wissembourg. 478
Wissowatius, voyez *Wisowatzi*. 479
Wittemberg, v. *Universités allemandes* 479
Witzius. 479

Wizenmann. 480
Wœllner. 482
Wolf (Jean-Chrétien). . . . 484
Wolf (Jean-Christophe). . . 491
Wolfenbüttel (Fragments de), v. *Lessing* et *Reimarus*. 492
Wollaston. 492
Wolsey 492
Woltersdorff 493
Woolston. 493
Wulfran (Saint). 493
Wurtemberg. 494

Xavier, v. *François-Xavier*. 496
Ximénès. 496
Xiste, v. *Sixte* (Saint) . . . 502

Yon (Saint) 502
Yrieix (Saint) 503
Yves (Saint). 503
Yves Hélori (Saint). 503

Zabarella 504
Zabulon. 504
Zacharie. 505
Zacharie (le pape). 505
Zacharie (Livre de). 506
Zachée. 506
Zadok, v. *Saducéens*. . . . 506
Zambri 506
Zanchi. 586
Zanzibar. 507
Zébédée 508
Zélateurs, v. *Zélotes* . . . 508
Zell (Mathieu). 508
Zélotes. 510
Zend Avesta, v. *Perse*. . . 510
Zénon (Saint). 510
Zéphyrin 511
Zimmermann 511
Zimri, v. *Zambri* 511
Zinzendorf. 512
Zollikofer 517
Zonaras 518
Zoroastre, v. *Perse*. 518
Zorobabel 518
Zosime (le pape). 518
Zosime (l'historien) 519
Zug 519
Zurich. 519
Zwickau (Les Prophètes de), v. *Luther*. 521
Zwicker, v. *Antitrinitaires* . 521
Zwingli. 521

SUPPLÉMENT

Achterfeld. 559
Adam de Brême. 559
Albertini 560
Alegambe 560
Alençon. 560
Allioli. 562
Alombrados, v. *Illuminés*. . 563
Alzog 563
Ambroise d'Alexandrie . . . 563
Antonelli 563
Arévourdis 564
Arnauld d'Andilly. 565
Aufredi 567

Bacon (Léonard) 568
Baillet. 569
Baltzer 570
Baum. 571
Bayle (Marc-Antoine). . . . 571
Beck. 571
Bellows 573
Bernard de Tolède. 574
Besoigne. 574
Bocquillot. 575
Bœhringer. 576
Boissy d'Anglas. 577
Bonifas-Lacondamine 578
Bonifas (François). 579
Bost (John). 580
Bruck (le chancelier). . . . 581
Buisson 581
Bull. 583
Buridan. 584
Busenbaum 584

Cazalès 585
Cazalla. 585
Clausen 586
Clémencet. 566
Coffin 588

Combalot 588
Conditionalisme. 589
Cuvier (Charles). 591

Da Costa 592
Deguerry 593
Denfert-Rochereau 593
De Sanctis. 594
Diestel. 595
Diodati (Jean). 595
Drelincourt (Laurent). . . . 597
Duff. 598
Duguet 598
Dupanloup 602

Ebrard. 607
Ehrenfeuchter. 607
Engelhardt 608

Favre (Jules). 608
Finnois (Mythologie des) . . 611
Fisch (George). 615
Froben (Jean). 616
Frossard (Emilien) 618

Gaume 620
Gauthey. 621
Geiger. 623
Gibert. 623
Gilles de Rome 625
Glaire. 625
Gobat 625
Goujet. 626
Graf. 632
Gros (Nicolas Le) 633
Grundtvig. 634
Gruneisen. 635
Guéranger. 636
Gunther. 636

Hammerich 637
Hardy. 637
Harless 638
Hasard. 639
Haultin 641
Hengel (van) 641
Heppe. 642
Hickok. 642
Hinschistes 643
Hirscher. 644
Hook 645
Horning. 645

Joncoux (Mlle de). 646
Judaïsme au moyen âge. . . 647
Judaïsme moderne 656

Keith 685
Kienlen 686
Kierkegaard. 686
Kist 687
Kœster. 688
Kohlbrügge. 688
Krummacher 689

La Boissière. 689
Labouchère 690
Laizement. 690
Landriot. 691
Langhans 691
La Saussaye. 691
Laurentie 692

Mac-Ilvaine 693
Marsile de Padoue. 693
Martin (l'abbé). 694
Massaliens. 695
Matamoros. 695
Mathieu (le cardinal) 696
Maurice 696
Meijboom 697
Mésenguy. 697
Mesrob 700
Meurer 701
Michon 701
Mithra. 702
Mœrikofer. 707
Moll. 708
Monod (Horace). 708
Montandon 709
Montet. 710
Morale indépendante 710

Nécessité 727
Niermeyer. 729

Office canonial. 729

Palm 742
Pareau 744
Paris au moyen âge. 745
Paris protestant. 756
Parpaillot. 787
Pédagogie 795
Perrone. 800
Peyrat. 800

Pie 801
Plantier. 802
Platter (Thomas). 802
Platter (Félix). 803
Pologne. 804
Pomponace 808
Poujoulat. 809
Poupot 809
Primase. 810
Privas. 811
Pseudo-Isidore. 812
Punshon 815

Rabaut le jeune. 816
Rambert. 816
Refuge. 817
Rives 896
Rivet (Guillaume). 896
Rollin (Charles). 897
Rœhrich. 898
Roset 899
Ruge 902

Saint-Barthélemy 904
Sainte-Foy. 906
Salvador. 911
Scandinavie. 911
Scharling 933
Schisme d'Orient 933
Ségur. 936
Similitudes. 936
Socialisme. 943
Solidarité morale 965
Souché 967
Staël (Mme de). 968
Stanley 982
Strasbourg. 990
Surnaturel. 994

Taipings. 1006
Talmud 1007
Tandebaratz. 1037
Tayler. 1037
Ter-Haar. 1038
Térouanne. 1039
Testard 1039
Tourneux 1042

Vaud (Histoire religieuse). . 1043
Vaudois. 1052
Velay et Vivarais 1060
Vinet 1070

Wallones (Eglises), v. *Refuge*. 1131
Wesley (Charles) 1131
Wuttke 1132

FIN DE LA TABLE DU TOME XII

Paris. — Imp. Vve P. Larousse et Cie, rue Montparnasse, 19.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google